

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

SAINT AUGUSTIN

TOME QUATRIÈME

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

SAINT AUGUSTIN

TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

SOUS LA DIRECTION DE M. RAULX

Aumônier de l'Asile de Fains.

TOME QUATRIÈME

COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE

Doctrine chrétienne — Genèse — Heptateuque — Job



Je voudrais joindre ensemble saint Augustin et saint Chrysostome : l'un élève l'esprit aux grandes considérations; l'autre le ramène à la capacité du peuple.
(*Boss. Ed. de Bar*, XI, 441.)

BAR-LE-DUC, L. GUÉRIN & Ce, ÉDITEURS

—

1866



ŒUVRES

DE SAINT AUGUSTIN.

COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE.

DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE.

PROLOGUE.

IL N'EST PAS INUTILE D'ENSEIGNER A INTERPRÉTER L'ÉCRITURE SAINTE.

1. Il y a pour l'interprétation de l'Ecriture, des règles que l'on peut, je crois, donner avec avantage à ceux qui s'appliquent à les étudier : ils en profiteront, non-seulement quand ils liront les œuvres de ceux qui ont porté la lumière dans les passages obscurs des divines lettres, mais encore lorsqu'ils en donneront aux autres l'intelligence. J'ai résolu de formuler ces préceptes en faveur de ceux qui ont le désir et la faculté de les apprendre, pourvu toutefois que notre Dieu et Seigneur ne me refuse point pour les écrire, les inspirations qu'il a coutume de m'envoyer quand j'y réfléchis. Avant de commencer, je crois devoir répondre à ceux qui blâmeront mon dessein, ou qui le blâmeraient, si je ne prévenais leur critique; et si malgré mes observations, certains esprits persistent à censurer mon œuvre, du moins ils ne feront aucune impression sur les autres : ils ne les détourneront pas d'une utile étude pour les jeter dans une ignorante paresse, comme ils auraient pu le faire, si l'on n'était prémuni et fortifié contre leurs attaques.

2. Quelques-uns censureront cet ouvrage, parce qu'ils ne comprendront pas les règles que j'y dois établir. D'autres en auront l'intelligence; mais quand ils voudront les appliquer, quand ils chercheront à s'en servir pour l'interprétation des divines Ecritures, et qu'ils se verront dans l'impossibilité de découvrir et d'expliquer ce qu'ils désirent, ils penseront que je me suis livré à un travail inutile. N'y trouvant aucun secours pour eux-mêmes, ils jugeront qu'il ne peut servir davantage à personne. Il se rencontrera une troisième espèce de censeurs, parmi ceux qui en réalité interprètent ou croient bien interpréter les livres saints. Sans avoir jamais lu aucune règle du genre de celles que j'ai dessein de tracer, ils croient à tort ou à raison qu'ils ont obtenu la grâce de commenter l'Ecriture, et ils crieront partout que ces règles ne sont nullement nécessaires, et que tout ce que l'on peut découvrir de salutaires clartés dans la profondeur des divins oracles est dû exclusivement à l'assistance divine.

3. Je répondrai à tous en peu de mots. A

ceux qui ne comprennent pas les préceptes que je trace, je dirai que leur défaut d'intelligence n'est pas un motif de me censurer. Pourraient-ils me censurer, si, voulant voir à son déclin ou à son croissant la lune ou tout autre astre peu apparent, la faiblesse de leurs yeux ne leur permettait pas même d'apercevoir mon doigt qui le leur montre ? Pour ceux qui, même avec la connaissance et l'intelligence de ces règles, ne pourront pénétrer dans les obscurités des divines Ecritures, qu'ils se regardent comme capables d'apercevoir mon doigt, mais non les astres vers lesquels je le dirige pour les leur indiquer. Que les uns et les autres cessent donc de me blâmer, et qu'ils conjurent le ciel de communiquer à leurs yeux la lumière. Si je puis mouvoir mon doigt pour indiquer, je ne puis donner des yeux pour faire voir le mouvement que j'imprime ni l'objet que je désigne.

4. Venons à ceux qui se félicitent des dons du ciel, qui se glorifient de comprendre et d'exposer les saints Livres, sans le secours de préceptes semblables à ceux que j'ai dessein de formuler, et qui, pour ce motif, s'arrêtent à l'idée que je n'ai entrepris qu'un travail superflu. Sans doute ils peuvent se réjouir des dons précieux qu'ils ont reçus de Dieu ; mais pour tempérer l'amertume de leurs critiques, ne doivent-ils pas se rappeler que c'est de la bouche des hommes qu'ils ont reçu la connaissance des lettres mêmes ? Parce qu'Antoine, ce saint et parfait solitaire d'Egypte, parvint, sans aucune connaissance des lettres, à retenir de mémoire les divines Ecritures, qu'il lui suffisait d'entendre lire, et à en acquérir l'intelligence par ses sages méditations, a-t-il le droit de les insulter ? A-t-il aussi ce droit, l'esclave barbare devenu chrétien, de qui nous ont parlé dernièrement les hommes les plus graves et les plus dignes de foi ? Sans aucun maître pour lui enseigner les lettres, il en obtint par ses prières une pleine connaissance ; car, après trois jours de supplications, il put, au grand étonnement de ceux qui étaient là, parcourir à la lecture le volume qui lui fut présenté.

5. Si l'on révoque en doute la véracité de ces faits, je ne lutterai pas. Mais je m'adresse à des chrétiens qui se flattent de connaître les Ecritures sans le secours de l'homme ; s'il en est ainsi, ils jouissent assurément d'un grand privilège. Ce qu'ils ne peuvent nier toutefois, c'est que nous avons tous appris notre propre langue par l'habitude de l'entendre parler dès notre première enfance, et que c'est de la même manière, ou par les leçons d'un précepteur, que nous avons acquis la connaissance de toute autre langue étrangère, grecque ou hébraïque, peu importe. Maintenant dirons-nous à tous nos frères de ne plus en enseigner aucune à leurs enfants, parce qu'en un instant les apôtres remplis des lumières de l'Esprit-Saint descendu sur eux, se sont mis à parler les langues de toutes les nations ; ou que celui qui n'aura pas reçu des dons semblables ne doit pas se regarder comme chrétien, mais douter s'il a reçu le Saint-Esprit ? Loin de là ; que chacun de nous apprenne humblement de l'homme ce qu'il doit apprendre de lui, et que celui qui instruit les autres communique sans orgueil et sans envie ce qu'il a reçu. Ne tentons point non plus celui à qui nous avons donné notre foi ; trompés par les ruses et la perversité de l'ennemi, peut-être refuserions-nous, pour entendre et apprendre l'Evangile même, d'aller dans les églises en lire le texte sacré, ou en écouter la lecture et la prédication ; peut-être attendrions-nous que nous fussions ravis jusqu'au troisième ciel, soit avec notre corps, soit sans notre corps, ainsi que s'exprime l'Apôtre, pour y entendre des paroles ineffables « qu'il n'est « pas permis à l'homme de rapporter [1], » pour y voir Jésus-Christ, notre Seigneur, et recevoir l'Evangile de sa bouche, plutôt que de celle des hommes.

6. Loin de nous de telles prétentions, elles sont trop pleines d'orgueil et de dangers ; rappelons-nous plutôt qu'instruit par la voix divine qui l'avait terrassé du haut du ciel, Paul lui-même fut envoyé vers un homme pour recevoir de lui les sacrements et être incorporé à l'Eglise [2]. Après avoir appris de la bouche d'un ange que ses prières avaient été exaucées, et ses aumônes agréées de Dieu, le centurion Corneille fut également adressé à Pierre pour être baptisé de sa main. Il devait non-seulement recevoir de lui les Sacrements, mais encore apprendre ce qu'il faut croire, ce qu'il faut espérer et ce qu'il faut aimer [3]. L'ange, sans doute, pouvait faire tout cela ; mais la condition de l'homme serait bien vile,

[1] II Cor. XII, 4 — [2] Act. IX, 3-7. — [3] Ibid. X, 1-6.

si Dieu semblait ne vouloir pas transmettre sa parole aux hommes par l'organe des hommes. Eh! comment serait vraie cette maxime : « Le « temple de Dieu est saint et vous êtes ce tem- « ple [1], » si Dieu ne rendait point d'oracles du sein de ce temple humain, s'il ne faisait plus entendre que du haut du ciel et par le ministère des anges, tout ce qu'il veut faire connaître aux hommes? Ensuite, si nous n'avions rien à apprendre de nos semblables, la charité elle-même qui nous étreint dans le nœud de l'unité, ne pourrait plus travailler au mélange et à la fusion des cœurs.

7. Aussi l'Apôtre ne renvoya point à un ange cet eunuque qui lisait le prophète Isaïe sans le comprendre; et ce qu'il n'entendait point ne lui fut ni expliqué par un ange, ni découvert intérieurement par une révélation divine, sans le concours d'aucun homme. Une inspiration céleste lui adressa Philippe, qui connaissait le prophète Isaïe; cet apôtre s'assit près de lui, et dans un langage humain lui découvrit ce que cette prophétie avait d'obscur pour lui. Moïse ne conversa-t-il pas avec Dieu? Cependant il reçut avec prudence et sans orgueil le conseil que lui donnait son beau-père, un étranger, pour le gouvernement et l'administration d'un peuple si nombreux. Ce grand homme savait que, quel que soit celui qui dicte un sage conseil, il faut l'attribuer non à celui qui le donne, mais au Dieu immuable qui est la vérité même.

8. Enfin, celui qui sans avoir étudié aucun précepte, remercie le ciel de lui avoir donné l'intelligence de toutes les obscurités de l'Ecriture, celui-là ne se trompe point, car il est vrai que de lui-même il n'a pas cette intelligence; elle ne vient pas de lui mais du ciel : ainsi, il cherche la gloire de Dieu et non la sienne. Cependant, s'il lit et comprend sans aucun interprètre humain, pourquoi affecte-t-il d'expliquer lui-même aux autres? pourquoi ne les renvoie-t-il pas à Dieu? Eux aussi ne devraient rien à l'homme et ne seraient éclairés que par l'enseignement du Maître intérieur? Il craint sans doute d'entendre : « Mauvais ser- « viteur, pourquoi ne mettrais-tu pas mon argent entre les mains des banquiers [2]? » Ces hommes livrent à d'autres, par leurs discours ou leurs écrits, ce qu'ils comprennent dans les Ecritures, et moi, si je livre à mon tour, non-seulement ce qu'ils comprennent, mais encore les règles à observer pour bien comprendre, pourront-ils m'en faire un crime? Personne ne doit rien considérer comme sa propriété, si ce n'est peut-être le mensonge. Tout ce qui est vrai procède de Celui qui a dit : « Je suis la « vérité [1]. » Qu'avons nous en effet que nous n'ayons point reçu? Et si nous l'avons reçu, pourquoi nous en glorifier comme si nous ne l'avions point reçu [2]?

9. Celui qui lit en présence d'auditeurs qui savent lire, exprime sans doute ce qu'il connaît; mais celui qui enseigne les lettres, apprend aux autres à lire; chacun d'eux néanmoins ne communique que ce qu'il a reçu. De même exposer ce qu'on comprend dans l'Ecriture, c'est remplir en quelque sorte l'office du lecteur qui fait entendre les lettres qu'il connaît; mais tracer des règles pour conduire à l'intelligence de l'Ecriture, c'est ressembler au maître qui enseigne les lettres, c'est-à-dire qui apprend à lire; et si celui qui sait lire n'est point, quand il rencontre un ouvrage, dans la nécessité de recourir à un lecteur étranger pour connaître ce qui y est écrit, celui qui aura été instruit des règles que je travaille à formuler, pourra également s'en servir comme des lettres; et s'il vient à rencontrer dans les Saints Livres quelque passage obscur, il ne sera point forcé de chercher un interprète pour en comprendre le sens caché; mais en marchant dans la voie qui va s'ouvrir, il le pénètrera lui-même sans erreur, du moins sans tomber dans une interprétation absurde ou dangereuse. Cet ouvrage même pourra montrer suffisamment que mon travail est utile et que c'est à tort qu'on voudrait le blâmer; cependant si l'on juge que par ces observations préliminaires, nous avons convenablement répondu à tous nos détracteurs, voici ce qui s'offre à nous dès l'entrée de la carrière où nous voulons marcher.

[1] I Cor. IV, 17. — [2] Matth. XXV, 27.

[1] Jean, XIV, 7. — [2] I Cor. IV, 7.

LIVRE PREMIER.

Pour découvrir le sens de l'Ecriture, il faut se rappeler que tout ce qu'elle comprend se divise en choses et en signes. Parmi les choses, il en est dont nous pouvons jouir ; il en est d'autres dont nous ne pouvons que faire usage. A Dieu seul nous devons nous attacher pour jouir de lui, c'est à cette jouissance que nous conduisent les mystères du Verbe incarné et l'autorité confiée à l'Eglise. Tout le reste, même ce que nous devons aimer, est simplement destiné à notre usage, puisque cet amour doit être rattaché à Dieu. Ainsi toute l'Ecriture se rapporte au double précepte de la charité, à l'amour à Dieu pour lui-même et à l'amour du prochain par rapport à Dieu.

CHAPITRE PREMIER.

POUR TRAITER DE L'ÉCRITURE, IL FAUT SAVOIR EN DÉCOUVRIR ET EN EXPOSER LE SENS.

1. L'interprétation de l'Ecriture comprend deux choses : la manière de découvrir ce que l'on y doit comprendre, et la manière d'exposer ce que l'on y a compris. Nous parlerons successivement de la première et de la seconde. C'est une grande et difficile entreprise ; n'est-il donc pas téméraire de m'y engager? Oui, sans doute, si nous présumions de nos forces ; mais tout notre espoir de mener à bonne fin cet ouvrage, repose en Celui dont nous avons déjà reçu dans nos méditations bien des lumières sur ce sujet, et nous ne doutons point qu'il ne nous accorde celles qui nous manquent, dès que nous aurons commencé à communiquer celles qu'il nous a départies. Car posséder sans la donner une chose qui se donne sans s'épuiser, c'est ne pas la posséder encore comme il convient. Or, Dieu a dit : « Quiconque a déjà, « on lui donnera encore [1]. » Il donnera donc à ceux qui possèdent, c'est-à-dire, que si on use avec largesse de ce qu'on a reçu, il remplira et comblera la mesure qu'il a confiée. Ici il n'y avait que cinq pains et là que sept, avant de les donner à une multitude affamée ; à peine eut-on commencé à les distribuer, qu'après en avoir rassasié plusieurs milliers d'hommes, on en remplit des corbeilles et des paniers entiers [1]. De même donc que le pain se multiplia sous les mains qui le rompaient, ainsi ce que Dieu nous a déjà donné pour entreprendre cet ouvrage, dès que nous aurons commencé à le communiquer, se fécondera sous le souffle de son inspiration, et loin de nous trouver jamais réduit à la disette dans le cours de notre tâche, nous aurons à nous réjouir au sein d'une merveilleuse abondance.

[1] Matth. XIII, 12.

CHAPITRE II.

LES CHOSES ET LES SIGNES.

2. Tout enseignement a pour objet les choses ou les signes; c'est par les seconds qu'on arrive à la connaissance des premières. J'appelle proprement chose ce qui ne sert pas à déterminer un autre objet, comme le bois, la pierre, un animal, ou tout être semblable. Ceci donc ne s'applique pas au bois que Moïse, au rapport de l'Ecriture, jeta dans les eaux amères pour les adoucir [2], ni à la pierre que Jacob avait posée sous sa tête [3], à l'animal qu'Abraham immola en place de son fils [4]. Car ce

[1] Matth. XIV, 17-21 ; XV, 34-38. — [2] Exod. XV, 25. — [3] Genes. XXVIII, 11. — [4] Ibid. XXII, 13.

bois, cette pierre et cet animal, outre la propriété d'être « choses, » ont encore celle d'être « signes » d'autres choses. Or il est des signes dont l'usage exclusif est de signifier quelque chose; telle est la parole que l'on n'emploie jamais qu'à cette fin. On comprend dès lors que j'entends par « signe, » ce qui s'emploie pour désigner quelque chose. Ainsi tout signe est en même temps une certaine chose, autrement il ne serait absolument rien; mais toute chose n'est pas un signe. C'est pourquoi, dans cette division des choses et des signes, lorsque nous traiterons des choses, il pourra s'en rencontrer plusieurs qui aient la propriété de signifier; mais nous en parlerons de manière à ne pas renverser l'ordre d'après lequel nous devons traiter d'abord des choses et ensuite des signes; et rappelons-nous que nous n'avons à considérer ici dans les choses que ce qu'elles sont en elles-mêmes, et non ce qu'elles peuvent signifier d'ailleurs.

CHAPITRE III.

DIVISION DES CHOSES.

3. Il y a des choses dont il faut jouir, d'autres dont il faut user, d'autres enfin qui sont appelées à cette jouissance et à cet usage. Celles dont on doit jouir, nous rendent heureux. Celles dont on doit user, nous soutiennent dans nos efforts vers la béatitude, et sont comme autant d'appuis et d'échelons à l'aide desquels nous pouvons parvenir et nous unir à l'objet qui doit faire notre bonheur. Pour nous, destinés à la jouissance et à l'usage de ces choses, nous sommes placés entre les premières et les secondes; si nous voulons jouir de celles dont il faudrait seulement user, nous entravons notre marche, et parfois même nous lui imprimons une fausse direction, en sorte que l'amour des biens inférieurs qui nous enlace, retarde pour nous, si même il ne l'éloigne pour jamais, la possession de ceux qui doivent être l'objet de notre jouissance.

CHAPITRE IV.

DE LA JOUISSANCE ET DE L'USAGE

4. Jouir, c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même. User, c'est faire servir ce qui tombe sous l'usage, à obtenir l'objet qu'on aime, si toutefois il peut être aimé. Car user d'une chose pour une fin illégitime, c'est moins un usage qu'un abus. Représentons-nous donc comme des voyageurs qui n'ont de bonheur à attendre que dans la patrie; désireux de la rejoindre pour mettre un terme aux peines et aux misères de l'exil, nous avons besoin d'employer les véhicules nécessaires pour nous transporter sur terre ou sur mer jusqu'à cette patrie dont nous voudrions jouir. Mais si, captivés par les beautés du voyage et les douceurs mêmes du transport, nous nous arrêtons à jouir de ce dont il fallait seulement user, alors nous désirons voir la voie se prolonger, et sous l'empire d'un plaisir funeste, nous oublions la patrie dont les charmes devaient nous rendre heureux. Ainsi en est-il dans le cours de cette vie mortelle où nous voyageons loin du Seigneur [1]; s'il est vrai que nous soupirions après la patrie où se rencontre le vrai bonheur, il faut user de ce monde et non pas en jouir; il faut s'en servir pour découvrir et admirer dans l'image des créatures, les grandeurs invisibles du Créateur [2], et s'élever ainsi de la vue des choses sensibles et passagères à la contemplation des choses spirituelles et permanentes.

CHAPITRE V.

L'OBJET DE NOTRE JOUISSANCE EST LA SAINTE TRINITÉ.

5. La Trinité sainte, Père, Fils et Saint-Esprit, tel est donc l'objet de notre jouissance. Chose unique dans son excellence et commune à tous ceux qui en jouissent, si toutefois nous pouvons l'appeler une chose, et non pas plutôt la cause de toutes choses; et encore ce dernier terme suffit-il pour l'exprimer? Car il est difficile de trouver un nom qui convienne à un Etre si sublime, et ce que nous avons encore de plus expressif, est de dire que cette Trinité sainte est le Dieu unique, principe, soutien et fin de toutes choses [3]. Ainsi le Père et le Fils et l'Esprit-Saint sont chacun Dieu, et tous ensemble ne sont qu'un seul Dieu; chacun d'eux possède la plénitude de substance, et les trois ne sont qu'une même substance. Le Père n'est ni le Fils ni l'Esprit-Saint; le Fils n'est ni le Père ni l'Esprit-Saint, et l'Esprit-Saint n'est ni le Père ni le Fils, mais le

[1] II Cor. v, 6. — [2] Rom. i, 20. — [3] Rom. xi, 36.

Père est seulement le Père, le Fils seulement le Fils, et l'Esprit-Saint seulement l'Esprit-Saint. Aux trois appartiennent la même éternité, la même immutabilité, la même majesté et la même puissance. L'unité est dans le Père, l'égalité dans le Fils, et dans l'Esprit-Saint le lien de l'unité et de l'égalité. Et les trois sont tous trois un dans le Père, tous trois égaux dans le Fils, et tous trois unis dans l'Esprit-Saint.

CHPITRE VI.

DIEU NE PEUT SE DÉFINIR.

6. Avons-nous dit et fait entendre un seul mot digne de Dieu? Non, sans doute, et je sens bien n'avoir eu que le désir de le faire, car ce que j'ai pu dire n'est pas ce que j'ai voulu dire. Si j'en ai la conviction, n'est-ce pas parce que Dieu est ineffable? Et si ce que j'ai dit était ineffable, aurais-je pu l'exprimer? Comment même dire de Dieu qu'il est ineffable, puisque tout en lui appliquant cette expression, c'est en dire quelque chose? Il existe ainsi je ne sais quelle contradiction dans les termes; car si l'on doit regarder comme ineffable ce qui ne peut s'exprimer, ce dont on peut dire seulement qu'il est ineffable, n'est plus ineffable. Prévenons par le silence cette lutte de mots, plutôt que de chercher à y mettre un terme par la discussion. Dieu cependant, dont on ne peut dignement parler, n'a point dédaigné l'hommage de la parole de l'homme, et il nous a fait un devoir de célébrer avec joie dans notre langage ses louanges et sa gloire. De là le nom même de Dieu, *Deus*, que nous lui donnons. Ce n'est point assurément le son de ces deux simples syllabes qui le fait connaître; mais lorsqu'elles viennent frapper les oreilles de tous ceux qui comprennent la langue latine, elles éveillent aussitôt dans leur esprit la pensée d'une nature immortelle et souveraine dans son excellence.

CHAPITRE VII.

TOUS LES HOMMES COMPRENNENT SOUS L'IDÉE DE DIEU L'ÊTRE LE PLUS EXCELLENT.

7. Quand, en effet, les hommes s'arrêtent à considérer le Dieu souverain, et je parle de ceux-mêmes qui se figurent d'autres dieux dans le ciel ou sur la terre, à qui ils rendent des vœux et des hommages, toujours ils se le représentent comme la nature la plus excellente et la plus sublime que leur esprit puisse concevoir. Mais ils sont touchés par des biens de différente nature, les uns par les plaisirs des sens, d'autres par les plaisirs de l'esprit. Ceux donc qui se laissent captiver par les sens, regardent comme le Dieu souverain le ciel, ou ce qu'ils y voient de plus éclatant, ou le monde lui-même. Et ceux dont les conceptions s'élèvent au delà des limites de cet univers, imaginent quelque substance lumineuse qu'ils supposent infinie, et à laquelle ils prêtent, dans leurs vaines fictions, telle forme qu'ils jugent la plus parfaite; ils lui attribuent même la figure du corps humain, quand ils la préfèrent à toutes les autres. S'ils n'admettent pas l'existence d'un Dieu souverain de tous les dieux, mais en imaginent un nombre infini de même ordre, ils se représentent toujours chacun d'eux sous la forme corporelle qu'ils jugent la plus parfaite. Quant à ceux qui cherchent à découvrir par l'intelligence ce qu'est Dieu, ils le placent au-dessus de toutes les natures visibles et corporelles, au-dessus même de toutes les substances intelligentes et spirituelles, au-dessus de tous les êtres muables. Tous proclament à l'envi l'excellence de la nature divine, et pas un seul ne se rencontre qui regarde Dieu comme un être inférieur à quelqu'autre que ce soit. Ainsi tous reconnaissent d'une voix unanime pour Dieu toute substance qu'ils estiment au-dessus de toutes les autres.

CHAPITRE VIII.

DIEU EST LA SAGESSE IMMUABLE ET DOIT ÊTRE PRÉFÉRÉ A TOUT.

8. Tous ceux qui s'appliquent à se former l'idée de Dieu, le conçoivent comme une nature vivante; mais ceux-là seuls évitent de tomber dans des pensées absurdes et indignes de la divinité, qui le conçoivent comme la vie même. Car toutes les formes corporelles qui s'offrent à leurs regards leur apparaissent vivantes ou inanimées, et ils préfèrent celle qui possède la vie à celle qui en est privée. Ils comprennent aussi que cette forme corporelle vivante, quels que soient l'éclat dont elle brille, la grandeur qui la distingue et la

beauté dont elle est ornée, n'est pas la même chose que la vie qui l'anime, et ils attribuent à cette vie une excellence incomparable sur la matière à laquelle elle est unie. S'attachent-ils ensuite à considérer la vie en elle-même? ils estiment bien supérieure à la vie purement végétative des plantes, la vie sensitive des animaux, et plus parfaite que cette dernière, la vie intelligente de l'homme. Frappés de nouveau du caractère de mutabilité de cette vie intelligente, ils se voient forcés de lui préférer encore une autre vie inaccessible au changement, c'est-à-dire cette vie qui ne s'écarte jamais des principes de la sagesse, et qui est proprement la sagesse même. Car l'esprit dont on dit qu'il est sage, c'est-à-dire qu'il a acquis la sagesse, n'était point sage avant de l'avoir acquise; tandis que la sagesse par essence n'a jamais cessé et ne peut jamais cesser d'être sage. Si les hommes ne connaissaient cette sagesse, ils ne préféreraient pas ainsi sans hésiter la vie immuablement sage à la vie sujette au changement. Car la règle de vérité elle-même qui leur fait porter ce jugement, leur apparaît avec ce caractère d'immutabilité, et cela dans une région supérieure à leur propre nature, puisqu'ils voient en eux le changement et la vicissitude.

CHAPITRE IX.

TOUS LES HOMMES PORTENT LE MÊME JUGEMENT.

9. Qui serait assez insensé pour oser dire : Comment sais-tu qu'on doit préférer la vie et la sagesse immuables à la vie sujette au changement? Car la vérité dont on me demande l'origine, brille d'un éclat égal et invariable aux yeux de tous les hommes. Ne pas la saisir c'est ressembler à un aveugle en plein soleil; il ne lui sert de rien de recevoir sur les yeux les rayons d'une lumière aussi resplendissante. Mais malheur à qui la voit et la fuit! la vivacité de son esprit s'est émoussée dans l'amour des ombres charnelles. Et c'est ainsi que les désirs dépravés de leur cœur, comme autant de vents contraires, entraînent les hommes loin des rivages de leur patrie, pendant qu'ils s'attachent à des biens périssables et de moindre valeur que ceux dont ils reconnaissent la supériorité et l'excellence.

CHAPITRE X.

PURETÉ D'AME NÉCESSAIRE POUR VOIR DIEU.

10. Nous sommes donc destinés à jouir de cette vérité toujours vivante et immuable, et par laquelle la Trinité sainte, le Dieu souverain de l'univers, gouverne toutes ses créatures. Or, il faut purifier notre cœur pour le rendre capable d'apercevoir cette divine lumière et de s'y attacher une fois qu'il l'aura contemplée. Etablir en nous cette pureté, n'est-ce pas en quelque sorte marcher et naviguer vers la patrie? Car Dieu est partout, et on s'approche de lui, non par les mouvements du corps, mais par la pureté des désirs et l'innocence des mœurs.

CHAPITRE XI.

LA SAGESSE INCARNÉE NOUS APPREND A PURIFIER NOTRE COEUR.

11. Nous serions sur ce point dans une impuisssance absolue, si la Sagesse elle-même daignant s'accommoder à notre profonde infirmité, ne nous eût donné un modèle de vie, dans une nature semblable à la nôtre. Mais si la sagesse pour nous est d'aller vers elle; elle, en venant à nous, a passé aux yeux des hommes superbes comme ayant fait une folie. Et si nous retrouvons la force en allant à elle, elle, en venant vers nous, a été regardée comme faible et infirme. « Mais ce qui paraît en Dieu « une folie, est plus sage que tous les hommes, « et ce qui paraît en Dieu une faiblesse, est « plus fort que tous les hommes [1]. » Elle était elle-même la patrie, et elle s'est abaissée jusqu'à devenir la voie qui nous y conduit. Partout présente et visible à l'œil du cœur qui est pur et sain, elle a daigné aussi se montrer sensiblement à ceux dont cet œil intérieur était malade et souillé. « Car Dieu voyant « que le monde avec la sagesse humaine ne « pouvait le connaître dans les ouvrrages de « sa sagesse divine, il lui a plu de sauver par « la folie de la prédication ceux qui croiraient « en lui [2]. »

[1] I Cor. I, 25. — [2] Ibid. I, 21.

CHAPITRE XII.

COMMENT LA SAGESSE DIVINE EST VENUE A NOUS.

12. Ce n'est donc point en franchissant les espaces qu'elle est venue à nous, mais en apparaissant aux yeux des mortels sous l'enveloppe d'une chair mortelle. Elle est donc aussi venue là où elle était déjà, puisqu'elle était dans ce monde, et que par elle le monde a été fait. Mais entraînés par la passion de jouir de la créature plutôt que du Créateur, les hommes qui se conformaient à l'image de ce monde, et méritaient ainsi d'en porter le nom, n'ont point connu cette sagesse; de là cette parole de l'évangéliste : « Et le monde ne l'a pas « connu [1]. » Ainsi le monde avec la sagesse humaine, ne pouvait connaître Dieu dans les ouvrages de sa sagesse divine. Pourquoi donc est-elle venue là ou elle était, sinon parce qu'il a plu à Dieu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient en lui ? Et comment est-elle venue? N'est-ce pas quand « le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité par« mi nous [2] ? » Quand nous parlons, la pensée intime de notre cœur devient un son, c'est-à-dire la parole sensible qui transmet cette pensée à l'esprit des auditeurs, en frappant leurs oreilles charnelles; et cette pensée néanmoins ne se change pas en la nature de ce même son, mais, conservant toute son intégrité sans aucune trace d'altération ni de changement, elle ne fait que revêtir la forme extérieure d'une voix qui l'insinue aux oreilles. Ainsi en est-il du Verbe divin; sans changer sa nature, il s'est fait chair pour habiter au milieu de nous.

CHAPITRE XIV.

COMMENT LA SAGESSE DIVINE A GUÉRI L'HOMME.

13. Cette divine Sagesse a voulu guérir et fortifier les pécheurs à la manière dont on rend la santé aux malades. A l'exemple des médecins qui s'appliquent à bander les blessures, non pas sans ordre, mais avec un certain art qui ajoute à l'utilité de leur appareil une agréable proportion, la Sagesse, en revêtant la nature humaine, a su proportionner ses remèdes à nos blessures, nous les appliquant tantôt d'une nature contraire, tantôt d'une forme semblable à celle du mal. Le médecin qui soigne une blessure du corps, emploie les contraires; il combat, par exemple, le chaud par le froid, le sec par l'humide, et ainsi du reste. Il emploie aussi les semblables; ainsi il applique un linge de forme arrondie ou allongée à une blessure de cette forme; il ne fait pas servir la même ligature pour tous les membres sans distinction, mais il la réserve pour ceux auxquels elle peut naturellement s'adapter. C'est ainsi que la Sagesse divine s'est montrée elle-même dans ce qu'elle a fait pour guérir l'homme, se donnant à la fois et comme médecin et comme remède. L'homme était tombé par orgueil; elle a eu recours à l'humilité pour le relever. La sagesse du serpent nous avait trompés; la folie de Dieu nous désabuse. La divine sagesse n'était que folie aux yeux de ceux qui méprisaient Dieu; et la divine folie est devenue la véritable sagesse pour ceux qui triomphent du démon. En abusant de l'immortalité, nous avions rencontré la mort; le Christ nous a fait retrouver la vie dans le bon usage qu'il a fait de notre mortalité. C'est du cœur corrompu de la femme que s'était répandue la contagion; c'est du corps pur et saint de la femme que nous est venue la guérison. A ce même genre de remèdes contraires appartiennent les vertus du Christ, dont l'imitation tend à déraciner nos vices. Voici maintenant les appareils conformes à la nature du mal, et semblables, pour ainsi dire, à des ligatures adaptées à nos membres malades et à nos blessures. Il est né de la femme pour délivrer ceux que la femme avait perdus; il s'est fait homme pour sauver les hommes, mortel pour sauver les mortels, et par sa mort, il a racheté ceux que la mort avait frappés. Il est bien d'autres traits semblables que je laisse à considérer plus au long à ceux qui ne sont pas comme moi dans la nécessité de poursuivre un ouvrage commencé; ils s'instruiront merveilleusement en voyant l'économie de la médecine chrétienne employer ces remèdes, semblables ou contraires.

[1] Jean, I, 10. — [2] Ibid. I, 14.

CHAPITRE XV.

LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION DE JÉSUS-CHRIST SOUTIENNENT NOTRE FOI ; LE JUGEMENT LA STIMULE.

14. Maintenant la croyance à la résurrection et à l'ascension du Seigneur donne à notre foi l'appui d'une grande espérance. Elle nous fait comprendre, de la manière la plus saisissante, avec qu'elle plénitude de volonté le Christ a donné sa vie pour nous, puisqu'il a eu le pouvoir de la reprendre ainsi. Quelle douce et consolante confiance pour l'espérance des fidèles, lorsqu'ils considèrent toutes les souffrances que ce grand Dieu a supportées pour eux avant même qu'ils eussent la foi ! Mais quelle frayeur pour les chrétiens lâches et sans ferveur, quand ils se le représentent descendant du ciel pour juger les vivants et les morts ! Que cette pensée est propre à les ramener à la fidélité à leurs devoirs, et à les porter bien plus à désirer son avènement par une vie sainte, qu'à le redouter par une vie criminelle ! Et quelle langue pourra jamais exprimer, quel esprit pourra concevoir la magnifique récompense qu'il nous réserve à la fin de la carrière, puisque, pour nous consoler dans le pèlerinage de la terre, il répand sur nous avec abondance son divin Esprit, qui nous inspire, au milieu des adversités de cette vie, une si grande confiance et un si ardent amour pour Celui que nous ne pouvons encore contempler ; puisque enfin, pour l'instruction et l'édification de son Eglise, il verse sur chacun de ses membres des dons si variés, qu'il nous fait accomplir, non-seulement sans murmure mais avec joie, les devoirs qu'il nous impose ?

CHAPITRE XVI.

JÉSUS-CHRIST PURIFIE SON ÉGLISE.

15. Car l'Eglise, suivant la doctrine de l'Apôtre, est le corps du Christ ; elle est aussi appelée son épouse [1]. Ce corps mystique est composé de plusieurs membres voués à des fonctions différentes [2], et il leur communique la santé en les resserrant par les liens de l'unité et de la chacharité. Dans le cours de cette vie, il purifie son Eglise par des épreuves et des peines médicinales, afin qu'après l'avoir tirée du siècle présent, il l'unisse à lui pour l'éternité, comme une épouse n'ayant ni tache, ni ride, ni rien qui lui déplaise [1].

[1] I Ephés. v, 23. — [2] II Rom. xii. 4.

CHAPITRE XVII.

LA VOIE DE LA PATRIE OUVERTE DANS LE PARDON DES PÉCHÉS.

16. Nous sommes donc présentement sur la voie de la patrie, sur cette voie qui se parcourt par la sainteté des affect ons et non en franchissant les espaces. La malice de nos péchés l'avait fermée comme d'une barrière toute hérissée d'épines. Or celui qui s'est abaissé jusqu'à devenir lui-même la voie de notre retour, pouvait-il montrer plus de bonté et de miséricorde qu'en remettant leurs péchés aux cœurs repentants et convertis, et en se laissant clouer à la croix, pour renverser l'infranchissable barrière qui s'opposait à notre passage ?

CHAPITRE XVIII.

LES CLEFS CONFIÉES A L'ÉGLISE.

17. Aussi Jésus-Christ a confié à son Eglise le pouvoir des clefs, en sorte que ce qu'elle lierait ou délierait sur la terre serait lié ou délié dans le ciel [2]. Il établissait ainsi que les péchés ne seraient point pardonnés à ceux qui ne croiraient pas que l'Eglise peut les absoudre ; et que celui qui, placé dans son sein, reconnaîtrait en elle ce pouvoir, et s'éloignerait du péché par une vie nouvelle, obtiendrait, par le mérite de sa foi et de sa conversion, une guérison parfaite. Refuser de croire au pardon des péchés, n'est-ce pas se rendre plus criminel encore par le désespoir, puisqu'en doutant du fruit de sa conversion, on ne voit plus d'autre parti meilleur que celui de croupir dans le mal ?

CHAPITRE XIX.

MORT ET RÉSURRECTION DU CORPS ET DE L'AME.

18. Maintenant l'âme subit un certain genre de mort, quand, par la pénitence, elle renonce à sa vie et à ses mœurs antérieures ; ainsi le corps

[1] Eph. v, 25-32. — [2] Matt. xvi, 19.

meurt quand s'éteint le souffle qui l'animait : et si l'âme après la pénitence qui a détruit ses mœurs dépravées, reprend une vie meilleure, aussi devons-nous croire et espérer que le corps, après cette mort que nous devons tous comme un tribut au péché, sera heureusement transformé au jour de la résurrection, puisqu'il est impossible que la chair et le sang possèdent le royaume de Dieu. Alors ce corps corruptible et mortel sera revêtu de l'incorruptibilité et de l'immortalité[1] ; il ne ressentira plus l'aiguillon de la souffrance, parce qu'il vivra de la vie de l'âme parfaite et bienheureuse au sein du souverain repos.

CHAPITRES XX ET XXI.

RÉSURRECTION POUR LE CHATIMENT.

19. Mais l'âme qui ne meurt pas au siècle présent, et ne commence point à se conformer à l'image de la vérité, est frappée d'une mort bien plus déplorable que la mort corporelle ; elle vivra, non pour entrer en jouissance de la béatitude céleste, mais pour subir de terribles châtiments. C'est donc un point de foi dont il nous faut admettre l'incontestable vérité, que ni l'âme ni le corps ne périssent entièrement, mais que les impies ressusciteront pour des supplices impossibles à décrire, et les justes pour une vie éternellement heureuse.

CHAPITRES XXII.

DIEU SEUL OBJET DE NOTRE JOUISSANCE.

20. De toutes les choses dont nous avons parlé, il ne faut jouir que de celles que nous avons désignées comme stables et éternelles, et pour y parvenir, user seulement de toutes les autres. Mais nous qui sommes appelés à cette jouissance et à cet usage, nous sommes nous-mêmes du nombre des choses. C'est en effet une grande chose que l'homme, formé à l'image et à la ressemblance de Dieu, non pas dans le corps mortel dont il est revêtu, mais dans son âme raisonnable qui l'élève si haut en dignité au-dessus des animaux. C'est donc une importante question de savoir si les hommes doivent jouir ou simplement user les uns des autres, ou s'ils peuvent l'un et l'autre. Car il nous a été ordonné de nous aimer les uns les autres ; mais il s'agit de savoir si l'homme doit aimer l'homme pour lui-même ou par rapport à un autre objet. L'aimer pour lui-même, c'est jouir de lui ; l'aimer par rapport à une autre objet, c'est seulement en user. Or je crois qu'on ne peut aimer l'homme que relativement à une autre fin ; car nous ne devons aimer pour lui-même que l'objet qui est le principe de notre béatitude, et bien qu'en réalité il soit encore absent, l'espérance seule de le posséder nous console en cette vie. Or il est écrit : « Maudit soit celui qui place son espérance « en l'homme[1] ! »

21. On ne peut même jouir de soi, puisqu'il est certain qu'on ne doit pas s'aimer pour soi-même, mais par rapport à celui dont on doit jouir. L'homme atteint sa plus grande perfection, lorsqu'il fait converger sa vie tout entière vers la vie immuable et s'y attache de toute son affection ; mais s'il s'aime pour lui-même, il ne se rapporte plus à Dieu, il se rapporte à soi-même, et s'éloigne de ce qui est immuable. Aussi ne peut-il jouir de lui-même qu'à son détriment ; car il est plus parfait lorsqu'il s'unit tout entier et se lie intimement au bien immuable, que lorsqu'il s'en sépare pour se replier sur lui-même. Si tu ne dois pas t'aimer pour toi-même, mais relativement à Celui qui est par excellence la fin directe de ton amour, personne autre n'a le droit de se plaindre, de ce que tu ne l'aimes que par rapport à Dieu. Voici en effet la règle divine de l'amour : « Tu « aimeras, dit le Seigneur, ton prochain « comme toi-même. Mais tu aimeras ton Dieu « de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout « ton esprit[2]. » Ainsi tu dois rapporter toutes les pensées, toute ta vie et toute ton intelligence à Celui dont la main t'a départi ces mêmes biens dont tu lui fais hommage. En disant : « De tout « ton cœur, de toute ton âme et de tout ton « esprit, » il a voulu ne laisser aucune portion de notre vie qui ne fût consacrée à cet amour, et qui nous permît de placer ailleurs notre jouisance ; il demande que tout autre objet qui pourrait solliciter l'affection de notre cœur, soit reporté par le courant de l'amour divin au centre où il aboutit. Aimer son prochain selon la règle, c'est donc aimer en même temps qu'il aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. En aimant ainsi son pro-

[1] I Cor. xv, 50, 53.

[1] Jerem. xvii, 15. — [2] Levit. xix, 18 Deut. vi, 5. Matt. xxii, 37.

chain comme soi-même, on absorbe l'un et l'autre amour dans le fleuve de l'amour divin lequel ne peut souffrir la moindre dérivation qui l'affaiblisse.

CHAPITRE XXIII.

L'HOMME S'AIME NATURELLEMENT. QUAND CET AMOUR EST-IL DÉSORDONNÉ?

22. Nous ne devons pas aimer indistinctement toutes les choses destinées à notre usage, mais celles-là seulement qui, par une destinée commune avec nous, se rapportent à Dieu, comme l'homme et l'ange, ou qui en vertu des rapports qui les rattachent à nous-mêmes, doivent recevoir par nous les dons de Dieu, comme notre corps.

Assurément les martyrs n'ont pas aimé le crime de leurs persécuteurs, et cependant ils ont fait servir ce crime à mériter la possession de Dieu. Il y a donc quatre objets différents qu'il nous faut aimer : le premier est au-dessus de nous, le second est nous-mêmes, le troisième est près de nous, et le quatrième au-dessous. Quant au second et au quatrième, il n'était besoin d'aucune loi qui prescrivît de les aimer. Car si loin que l'homme s'écarte de la vérité, jamais il ne perd l'amour de lui-même et de son corps. En fuyant la lumière immuable qui règne sur toutes choses, il cherche a devenir maître souverain de lui-même et de son corps; peut-il donc s'empêcher de s'aimer ainsi que son corps?

23. Il regarde même comme un immense avantage, de pouvoir dominer sur d'autres hommes ses semblables. C'est le propre du cœur vicieux de désirer ardemment et de revendiquer comme un droit ce qui n'appartient proprement qu'à Dieu seul. Or un tel amour de soi mérite plutôt le nom de haine. Car c'est une injustice de vouloir ainsi dominer sur ce qui est inférieur à soi, tandis qu'on refuse sa propre soumission à une autorité supérieure ; et c'est bien à juste titre qu'il a été dit : « Celui qui aime l'iniquité « hait son âme [1]. » De là viennent les défaillances de l'âme qui trouve un continuel tourment dans son corps mortel. Car elle est inévitablement contrainte de l'aimer, et de gémir sous le fardeau de sa corruption. Le principe de l'immortalité et de l'incorruptibilité pour le corps réside dans la vie saine et parfaite de l'âme ;

[1] Ps. x, 6.

cette vie, l'âme ne la puise que dans son attachement inébranlable au bien supérieur, c'est-à-dire au Dieu immuable. Mais celui qui aspire à dominer sur les hommes, que la nature a faits ses égaux, ne montre qu'un intolérable orgueil.

CHAPITRE XXIV.

PERSONNE NE HAIT SA PROPRE CHAIR, PAS MÊME CELUI QUI LA CHATIE.

24. Ainsi personne ne se hait soi-même. Cette vérité n'a jamais été contestée dans aucune secte. Personne non plus ne hait son propre corps, selon cette parole si vraie de l'Apôtre : « Nul ne hait sa propre chair [1]. » Si donc il est des hommes qui assurent qu'ils préféreraient n'avoir point de corps, ils sont dans une complète erreur; car ce n'est pas leur corps, mais son fardeau et sa corruption qu'ils détestent. Ils voudraient en réalité, non pas exister sans corps, mais en posséder un qui fût agile et incorruptible; or comme ils n'ont pas d'autre idée de l'âme, à leurs yeux un corps dans de telles conditions n'en serait plus un. Il en est d'autres qui semblent diriger contre leur corps une sorte de persécution, en l'astreignant aux privations et aux travaux; s'ils savent se contenir dans de justes bornes, ils cherchent non pas à s'affranchir de ce corps, mais à le rendre soumis et propre à l'accomplissement du devoir. En le soumettant ainsi à des exercices pénibles et laborieux, ils tendent à faire mourir les passions qui font du corps un usage pervers, c'est-à-dire, ces habitudes et ces inclinations de l'âme qui l'entraînent aux viles et basses jouissances. Loin de se donner la mort, ils veillent à la conservation de leur vigueur et de leur force.

25. Mais ceux qui, sous ce rapport, dépassent toute limite raisonnable, intentent la guerre à leur corps comme à un ennemi naturel. Ils ne comprennent pas cette parole de l'Ecriture : « La chair a des désirs contraires à ceux de l'es« prit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la « chair : ils sont opposés l'un à l'autre [2]. » l'Apôtre a voulu désigner ce penchant effréné de de la chair contre lequel l'esprit s'élève et lutte, non pour faire périr le corps, mais pour le réduire sous sa puissance, comme l'exige l'ordre

[1] Gal. v, 17. — [2] Eph. v, 13.

naturel, en domptant sa concupiscence, son inclination perverse. Et puisqu'après la résurrection, le corps revêtu de l'immortalité doit vivre dans une perpétuelle soumission à l'esprit, au sein d'une paix inaltérable, ne doit-on pas s'efforcer dès cette vie, de réprimer l'inclination de la chair, de la tourner au bien, en sorte qu'elle ne résiste plus à l'esprit par des mouvements désordonnés? Mais jusqu'à ce que ce but soit atteint, la chair s'élève contre l'esprit, et l'esprit contre la chair; l'esprit lutte, non par haine, mais par le sentiment de sa dignité et de sa puissance, parce qu'il veut que la chair qu'il aime soit soumise à ce qui lui est supérieur; la chair résiste, de son côté, non par haine encore, mais par la force de l'inclination que la génération lui a transmise, et qui n'a fait que s'accroître et s'invétérer par les lois de la nature. En domptant la chair, l'esprit ne tend donc qu'à briser les liens funestes de l'inclination corrompue, et à faire naître la paix que donne l'inclination vertueuse. Quoi qu'il en soit, il est certain que ceux-mêmes qui détestent leur corps, par suite de faux préjugés, ne pourraient se résoudre à perdre, même sans douleur, un de leurs yeux, dussent-ils voir avec l'autre seul aussi parfaitement qu'auparavant, s'ils n'y étaient déterminés par l'appât d'un avantage qu'ils jugeraient prépondérant. Cette réflexion suffit pour démontrer à ceux qui cherchent la vérité sans obstination, la certitude de cette parole de l'Apôtre : « Personne ne hait « sa propre chair, » et de ce qu'il ajoute : « Mais « il la nourrit et la soutient, comme le Christ « son Église [1]. »

CHAPITRE XXV.

QUEL AMOUR ON DOIT A SON CORPS.

26. Il faut donc prescrire à l'homme la mesure de son amour, c'est-à-dire la manière dont il doit s'aimer, pour que cet amour lui profite; car il y aurait folie à douter qu'il s'aime lui-même et qu'il cherche son propre avantage. Ce qu'il faut aussi lui prescrire, c'est la manière dont il doit aimer son corps, la mesure et la prudence avec laquelle il doit lui consacrer ses soins. Car il n'est pas moins incontestable qu'il aime ce corps et qu'il désire le conserver sain et entier. Or on peut aimer autre chose plus que le salut et l'intégrité de son corps. En effet il s'est rencontré en grand nombre des hommes qui ont supporté volontairement les plus vives douleurs et la perte de quelques-uns de leurs membres, pour obtenir ce qu'ils aimaient encore davantage. Ce n'est donc pas une preuve qu'on n'aime pas le salut et l'intégrité de son corps, parce qu'on lui préfère un autre bien. Ainsi malgré l'amour que l'avare éprouve pour l'argent, il ne laisse pas que d'acheter du pain, et dans ce but il donne son argent, qu'il aime passionnément, et désire accroître sans cesse; mais il estime encore plus la vie de son corps que ce pain doit soutenir. Il serait superflu de nous arrêter plus longtemps sur une vérité aussi claire, et cependant c'est une nécessité que nous imposent trop souvent les erreurs des impies.

CHAPITRE XXVI.

DU COMMANDEMENT QUI PRESCRIT L'AMOUR DE DIEU, DU PROCHAIN ET DE SOI-MÊME.

27. Si donc il n'est pas nécessaire de prescrire à l'homme l'amour de lui-même et de son corps; si aimer ce que nous sommes et la partie inférieure de nous-mêmes, c'est une loi imprescriptible de la nature qui s'étend jusqu'aux animaux, lesquels s'aiment ainsi que leur corps, il ne fallait un commandement d'amour que relativement à l'Être souverain placé au-dessus de nous, et à notre semblable qui est notre prochain. « Tu aimeras, dit la loi, ton « Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de « tout ton esprit, et tu aimeras ton prochain com- « me toi-même. Toute la loi et les prophètes « sont renfermés dans ces deux commande- « ments [1]. » La fin du précepte est donc l'amour [2], et un double amour, de Dieu et du prochain. Si maintenant tu te considères tout entier, ton âme et ton corps; si tu considères également ton prochain dans ces deux parties constitutives de l'homme, tu reconnaîtras que dans ces deux préceptes a été compris tout ce qui doit être l'objet de notre amour. En plaçant l'amour de Dieu au premier rang, et en nous le prescrivant de manière que tous les mouvements de notre cœur viennent s'y confondre, il semble que la loi n'ait point parlé de l'amour de nous-mêmes; mais quand il a été dit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » c'était bien en même temps exprimer cet amour.

[1] Eph. v. 18.

[1] Matt. XXII. 37-40. — [2] I Tim. I. 5.

CHAPITRE XXVII.

ORDRE DANS LEQUEL ON DOIT AIMER.

28. L'homme qui vit selon les lois de la justice et de la sainteté, est celui qui sait estimer les choses à leur véritable valeur ; en lui l'amour est parfaitement ordonné. Il n'aime pas ce qu'il ne faut pas aimer, et il aime ce qu'il doit aimer ; moins une chose est aimable, moins il l'aime ; la mesure de son amour s'étend ou se rétrécit selon que l'objet est plus ou moins aimable, et elle reste égale pour ce qui est également digne d'amour. Tout pécheur considéré comme pécheur ne peut être aimé ; et tout homme en tant qu'homme doit être aimé par rapport à Dieu, et Dieu pour lui-même. Si donc Dieu doit être aimé plus que tout homme, chacun doit l'aimer plus que soi-même. Nous devons aussi aimer le prochain plus que notre corps, parce que nous devons tout aimer relativement à Dieu et que le prochain est appelé à partager avec nous la jouissance de cet Etre souverain ; privilège qui n'appartient pas au corps, puisqu'il n'a de vie que par notre âme, qui seule nous fait jouir de Dieu.

CHAPITRE XXVIII.

QUI DOIT-ON SECOURIR DE PRÉFÉRENCE ?

29. On doit un égal amour à tous les hommes; mais comme il nous est impossible de faire du bien à tous, il faut consacrer de préférence nos services à ceux qu'en raison des temps, des lieux, ou de toute autre circonstances, le sort nous a en quelque sorte plus étroitement unis. Car si vous aviez un superflu, dont il faudrait gratifier l'indigence, sans pouvoir en faire deux parts, et que vous rencontriez deux malheureux dont aucun ne pourrait se prévaloir du titre d'une misère plus profonde ou d'une amitié plus intime, rien de plus juste alors que de déterminer par le sort celui à qui vous devriez donner ce qu'il vous serait impossible d'accorder aux deux en même temps ; ainsi en est-il à l'égard des hommes ; ne pouvant étendre vos faveurs à tous, regardez comme vous étant désignés par le sort ceux que les circonstances de cette vie vous rattachent par des liens plus étroits.

CHAPITRE XXIX.

ON DOIT TENDRE A CE QUE DIEU SOIT UNIVERSELLEMENT AIMÉ.

30. L'amour que nous avons pour tous les hommes appelés de concert avec nous à la jouissance de Dieu, s'étend à ceux que nous assistons ou qui nous assistent, à ceux dont nous soulageons l'indigence ou qui peuvent soulager la nôtre, et à ceux mêmes avec lesquels nous n'avons aucun échange de services réciproques. Or, nous devons désirer de les voir tous partager notre amour pour Dieu, et faire converger à cette fin tous les services que nous leur rendons ou que nous recevons de leur part. Dans ces théâtres où règnent la licence et la corruption, on voit un spectateur se prendre d'affection pour un comédien, et mettre son plus grand bonheur à le voir exceller dans son art ; il aime tous ceux qui partagent son sentiment, non en leur propre considération, mais en vue de celui qui est l'objet de leur affection commune ; plus son amour est vif et ardent, plus il s'attache à faire briller son talent et à lui concilier les cœurs ; s'il voit quelqu'un rester insensible, il essaie de vaincre sa froideur en l'accablant des louanges de son favori ; s'il en rencontre un autre qui haïsse celui qu'il aime, il s'irrite contre cette haine, et multiplie ses efforts pour arriver à l'éteindre. Et nous, que ne devons-nous pas faire pour étendre et propager l'amour de Dieu, dont la jouissance est le principe du vrai bonheur ; de Dieu, dont ceux qui l'aiment tiennent tout ce qu'ils sont, jusqu'à cet amour même ; de Dieu, dont nous n'avons pas à craindre qu'il puisse déplaire à ceux qui l'ont une fois connu ; de Dieu enfin, qui veut être aimé, non pour son propre avantage, mais pour donner à ceux qui l'aiment une récompense éternelle, qui sera de le posséder lui-même? De là vient que nous aimons jusqu'à nos ennemis ; et qu'aurions-nous à craindre d'eux puisqu'ils ne peuvent nous enlever l'objet de notre amour ? Ils nous inspirent plutôt une affectueuse compassion, car ils ont le malheur de nous haïr d'autant plus qu'ils sont plus éloignés du Dieu que nous aimons. S'ils reviennent à lui, ils sont invinciblement entraînés à l'aimer, comme la source du vrai bonheur, et à nous aimer

nous-mêmes, comme étant destinés à partager avec eux la même félicité.

CHAPITRE XXX.

TOUS LES HOMMES ET LES ANGES MÊMES SONT NOTRE PROCHAIN.

31. Ici se présente une question à propos des anges. Pour eux aussi le bonheur consiste dans la jouissance de Celui que nous désirons voir un jour l'objet de la nôtre ; et plus nous jouissons de lui en cette vie, à travers les voiles qui nous le cachent, ou dans les images qui nous le représentent, plus notre pèlerinage nous devient doux et facile, et plus nous désirons ardemment en toucher le terme. Il n'est donc pas hors de propos d'examiner si l'obligation d'aimer les anges est comprise dans les deux préceptes dont nous avons parlé. Que l'amour du prochain ne souffre d'exception pour aucun d'entre les hommes, le Seigneur dans l'Evangile et l'apôtre Paul l'attestent formellement. Car un jour que le Seigneur exposait à un docteur de la loi les deux préceptes de l'amour, lui disant que toute la loi et les prophètes y étaient renfermés, ce docteur lui adressa cette question : « Qui donc est mon « prochain ? » Alors le Sauveur lui proposa la parabole d'un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho ; cet homme tomba entre les mains des voleurs qui le blessèrent gravement et s'en allèrent, le laissant abattu et à demi-mort. Jésus montra alors que celui-là seul avait été son prochain qui, touché de son malheur, avait pris soin de guérir ses blessures, ce dont le docteur ne put s'empêcher de convenir lui-même. Et le Seigneur lui dit : « Va et fais de même [1], » voulant nous laisser entendre que le prochain est celui envers qui on doit exercer la miséricorde, s'il est dans le besoin, ou qu'il faudrait soulager, si son indigence le réclamait. De là découle déjà cette conséquence, que celui dont nous sommes en droit d'attendre le même office est aussi notre prochain. Car le nom même suppose le rapport mutuel de deux êtres ; nous ne pouvons être le prochain de quelqu'un, qu'il ne soit le nôtre. Or, qui ne voit qu'il n'est pas un seul homme qu'on ne doive soulager et secourir, quand ce devoir s'étend jusqu'aux ennemis mêmes, selon cette parole du Seigneur : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui « vous haïssent [1] ? »

32. Telle est aussi la doctrine de l'apôtre Paul, quand il dit : « Ces commandements : tu ne « commettras point d'adultère, tu ne tueras « point, tu ne déroberas point, tu ne désireras « point le bien d'autrui, et s'il y en a quelqu'autre « semblable, tous ces commandements sont compris en abrégé dans cette parole : Tu aimeras « ton prochain comme toi-même. L'amour « qu'on a pour son prochain ne souffre pas « qu'on lui fasse aucun mal [2]. » Penser que l'Apôtre n'a pas étendu ce précepte à tous les hommes, c'est être contraint d'avouer, ce qui est le comble de l'absurdité et du crime, qu'à ses yeux il n'y a point un péché à abuser de la femme d'un infidèle ou d'un ennemi, à le mettre à mort ou à convoiter son bien ; si c'est folie de le prétendre, n'est-il pas incontestable qu'on doit regarder tout homme comme son prochain, puisqu'il n'est permis de faire de mal à personne ?

33. Maintenant si le nom de prochain s'applique tant à celui envers qui nous devons exercer la miséricorde, qu'à celui qui doit la pratiquer à notre égard, il est de toute évidence que le précepte qui nous ordonne d'aimer le prochain, comprend par là même les saints anges, puisqu'ils nous donnent les preuves les plus frappantes d'une miséricordieuse compassion, ainsi que l'attestent un si grand nombre de passages des divines Ecritures. C'est d'après ce principe que le Seigneur notre Dieu a daigné s'appeler lui-même notre prochain. Car Jésus-Christ s'est peint sous les traits du Samaritain secourant ce malheureux, abandonné sur le chemin par les voleurs, couvert de blessures et à demi-mort. Et le Prophète disait dans sa prière : « J'avais pour « chacun d'eux de la complaisance, comme « pour un proche et pour un frère [3]. »

Mais comme la substance divine est élevée par son excellence bien au-dessus de notre nature, le précepte de l'amour de Dieu a été distingué de celui du prochain. Dieu exerce la miséricorde à notre égard par l'inclination de sa bonté, et nous la pratiquons les uns vis-à-vis des autres à cause de cette même bonté ; en d'autres termes, Dieu a compassion de nous pour nous faire jouir de lui, et nous avons compassion les uns des autres pour mériter cette jouissance.

[1] Luc, x, 27. 37.

[1] Matt. v, 44. — [2] Rom. XIII, 9. — [3] Ps. XXXIV, 14.

CHAPITRE XXXI.

DIEU SE SERT DE NOUS ET N'EN JOUIT PAS.

34. Quand nous disons que nous jouissons d'une chose que nous aimons pour elle-même que nous ne devons jouir que de l'objet qui nous rend heureux, et user seulement de tous les autres, il semble qu'il reste sur ce point quelque obscurité à dissiper. Car Dieu nous aime, et chaque page des divines Écritures nous rappelle son amour. Comment donc nous aime-t-il? Veut-il se servir de nous ou bien en jouir? S'il place en nous sa jouissance, il a donc besoin de nos biens; ce qu'on ne peut raisonnablement admettre. Tout le bien qui est en nous est-il autre que lui-même, ou ne procède-t-il pas de lui? Qui peut douter que la lumière n'a nul besoin de l'éclat des êtres qu'elle éclaire elle-même? Le Prophète aussi proclame la même vérité : « J'ai dit au Seigneur : vous êtes mon Dieu, et vous n'avez « aucun besoin de mes biens [1]. » Dieu donc ne jouit pas, mais il se sert de nous. En dehors de cette jouissance ou de cet usage, je ne vois pas comment il nous aimerait.

CHAPITRE XXXII.

COMMENT DIEU SE SERT DE L'HOMME.

35. Mais en Dieu l'usage est bien différent du nôtre. Nous usons des créatures pour parvenir à la possession de sa bonté infinie, et il use de nous pour manifester cette bonté. C'est parce qu'il est bon que nous avons l'existence, et nous ne sommes bons que dans la mesure de notre être. Comme d'ailleurs il est juste, nous ne pouvons faire le mal impunément; et notre être diminue en raison du mal que nous commettons. La souveraineté et la primauté de l'être n'appartiennent qu'à Celui qui possède l'immutabilité parfaite, et qui a pu dire en toute vérité. « Je suis l'Être. » Et : « Tu « leur diras : C'est l'Être qui m'a envoyé vers « vous [2]. » En sorte que toutes les autres existences ne sont que par lui, et ne participent à la bonté qu'autant qu'elles participent à l'être. Dans l'usage qu'il fait de nous, Dieu donc n'envisage pas sa propre utilité, mais la nôtre; l'unique fin qu'il se propose, c'est la manifestation de sa bonté. Pour nous, quand touchés de compassion pour quelqu'un, nous lui consacrons nos soins, nous avons bien en vue de procurer son avantage, mais par une mystérieuse conséquence, nous assurons par là même le nôtre, puisque Dieu ne laisse pas sans récompense la miséricorde exercée à l'égard de l'indigent. Cette récompense souveraine est de jouir de lui, et de pouvoir tous, en participant à cette jouissance, jouir aussi en lui les uns des autres.

[1] Ps. XVI, 1. — [2] Exod. III, 14.

CHAPITRE XXXIII.

COMMENT IL FAUT JOUIR DE L'HOMME.

36. Établir en nous cette jouissance, c'est nous arrêter sur la voie, et n'attendre plus que de l'homme ou de l'ange le bonheur que nous espérons. C'est la prétention de l'homme orgueilleux et de l'ange superbe; ils se plaisent à voir d'autres créatures placer en eux leurs espérances. Bien différente est la conduite de l'homme saint et de l'ange fidèle. Quand ils nous voient, au milieu des fatigues de notre pèlerinage, chercher à fixer en eux notre repos, ils ne songent qu'à raviver nos forces, en nous appliquant les secours que la main divine leur a confiés pour nous, et même en nous faisant part des faveurs particulières dont ils sont comblés; et après nous avoir ainsi rendu une nouvelle ardeur, ils nous pressent de poursuivre notre marche vers Celui dont la jouissance nous fera goûter avec eux un égal bonheur. C'est pourquoi l'Apôtre s'écrie : « Est-ce Paul « qui a été crucifié pour vous? ou avez-vous « été baptisés au nom de Paul [1]? » Et encore : « Ce n'est pas celui qui plante ou qui arrose « qui est quelque chose, mais Dieu seul qui « donne l'accroissement [2]. » Et l'ange n'a-t-il pas soin d'inviter l'homme qui l'adore, à n'adorer que le Seigneur, dont il n'est comme lui que le serviteur [3]?

37. Mais si tu jouis de l'homme en Dieu, c'est moins l'homme alors, c'est plutôt Dieu qui devient l'objet de ta jouissance. Car tu jouis de Celui qui fait ton bonheur, et ta joie sera d'être parvenu à Celui qui seul soutenait ton espérance. C'est pourquoi saint Paul écrivait à Philémon : « Oui, mon frère, que je jouisse de

[1] I Cor. I, 13. — [2] Ib. III, 7. — [3] Apoc. XIX, 10.

« toi dans le Seigneur [1]. » S'il eût dit seulement : « que je jouisse de toi, » sans ajouter : « dans « le Seigneur, » c'était établir en lui l'espoir de son bonheur. Il est vrai qu'user d'une chose avec plaisir, c'est en quelque sorte en jouir; car la présence d'un objet aimé emporte nécessairement avec elle une certaine délectation. Si tu la reçois sans t'y arrêter, et si tu la reportes en Celui qui doit être le centre de ton repos, tu n'auras fait qu'en user : elle ne pourra s'appeler une véritable jouissance. Mais, si tu viens à y attacher et à y fixer ton cœur, en la constituant ainsi comme le terme de ta joie, tu en fais l'objet d'une véritable jouissance, que tu ne dois chercher qu'en la Trinité sainte, seul bien souverain et immuable.

CHAPITRE XXXIV.

LE CHRIST EST LA PREMIÈRE VOIE QUI MÈNE A DIEU.

38. N'est-il pas surprenant que la Vérité éternelle, le Verbe par qui tout a été créé, s'étant fait chair pour habiter au milieu de nous, saint Paul dise cependant : « Si nous avons connu » Jésus-Christ selon la chair, maintenant nous « ne le connaissons plus de cette sorte [2]? » Car Dieu ayant voulu se donner, non-seulement comme la possession de ceux qui parviennent à lui, mais encore comme la première voie qui y conduit, a daigné revêtir notre chair. De là cette parole : « Dieu m'a créé au commence- « ment de ses voies [3]; » et Jésus-Crist devait être le point de départ pour ceux qui voudraient aller à Dieu. Mais quand l'Apôtre écrivait cette parole, quoiqu'il fût encore sur la voie et qu'il s'efforçât de remporter le prix de la félicité céleste à laquelle Dieu l'appelait, oubliant ce qui était derrière lui, et s'avançant vers ce qui était en avant, il avait alors dépassé le commencement de la carrière; il n'avait plus besoin de ces moyens, nécessaires, pour entrer dans la voie, à tous ceux qui désirent arriver à la vérité et établir leur repos dans l'éternelle vie. Car le Christ a dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie [5]; » c'est-à-dire, c'est par moi que l'on vient, c'est à moi que l'on arrive, et c'est en moi que l'on demeure. Car arriver au Fils, c'est arriver aussi au Père que nous connaissons par le Fils qui est son égal; et l'Esprit-Saint, par des liens ineffables, nous unit pour toujours au bien souverain et immuable. Or ce qui nous fait comprendre qu'aucune créature ne doit nous arrêter sur notre chemin, c'est que le Seigneur lui-même ne nous a pas permis de nous fixer en lui, en tant qu'il s'est donné comme notre voie, mais seulement de passer par lui; il voulait nous éviter le danger de nous attacher dans notre faiblesse aux choses sensibles et passagères, à celles mêmes qu'il s'était unies, et qu'il avait accomplies pour notre salut; il voulait nous les faire servir plutôt à accélérer notre marche et à mériter de parvenir jusqu'à Celui qui a délivré notre nature des misères du temps, et l'a placée à la droite du Père.

[1] Phil. 20. — [2] II Cor. V, 16. — [3] Prov. VIII, 32. — [4] Philip. III, 12-14. — [5] Jean, XIV, 6.

CHAPITRE XXXV.

L'AMOUR DE DIEU ET DU PROCHAIN EST LA PLÉNITUDE ET LA FIN DE L'ÉCRITURE.

39. Tout ce que nous avons pu dire jusqu'alors en traitant des choses, se résume à établir cette grande vérité, que la plénitude et la fin de la loi et de toutes les divines Ecritures, consiste dans l'amour de l'objet dont nous devons jouir, et de la créature qui doit en jouir avec nous [1]; car il n'était pas nécessaire de commander à l'homme de s'aimer lui-même. Pour nous donner la connaissance de cette loi d'amour et le pouvoir de l'accomplir, la divine Providence, en vue de notre salut, nous a tracé l'usage que nous devons faire des choses de la vie présente; elle nous prescrit de n'y point placer notre amour et notre joie comme dans leur terme, mais de n'y attacher qu'une affection transitoire, comme on aime le chemin que l'on suit, le véhicule qui transporte, ou autre chose semblable; nous ne devons aimer ces appuis de notre faiblesse qu'en vue du terme vers lequel ils nous portent.

CHAPITRE XXXVI.

CE QU'IL FAUT PENSER D'UNE INTERPRÉTATION DEFECTUEUSE DE L'ÉCRITURE, SI ELLE SERT A ÉDIFIER LA CHARITÉ.

40. C'est donc à tort qu'on se flatterait de comprendre les divines Ecritures en tout ou

[1] Rom. XIII, 10. I Tim. I, 5.

en partie, si cette connaissance ne sert pas à établir le double amour de Dieu et du porchain : c'est ne pas en avoir encore la moindre intelligence. Mais celui qui en exprime un sens propre à édifier cette même charité, sans toutefois rendre la pensée de l'écrivain sacré dans le passage qu'il interprète, se trompe à la vérité; cependant son erreur n'est point dangereuse, et réellement il ne ment point. Le mensonge, en effet, suppose en celui qui l'émet l'intention délibérée de dire une fausseté, et c'est pourquoi nous rencontrons tant d'hommes qui veulent bien mentir et pas un seul qui supporte d'être trompé. Si donc l'homme émet sciemment le mensonge, et se laisse tromper que par l'ignorance, il est évident que, sur le même sujet, la condition de l'homme trompé est préférable à celle du menteur; car il vaut mieux être victime de l'injustice que de la commettre. Or, mentir, c'est commettre une injustice; et penser que le mensonge peut être quelquefois utile, c'est s'obliger à en dire autant de l'injustice. Mentir, c'est par là même être infidèle, puisque c'est exiger de celui que l'on trompe une foi que l'on viole à son égard. Mais tout violateur de la foi est injuste; donc ou l'injustice est quelquefois utile, ce qui est impossible, ou bien il faut admettre que le mensonge ne le sera jamais.

CHAPITRE XXXVII.

ON DOIT INSTRUIRE UN INTERPRÈTE QUI SE TROMPE.

41. L'interprète qui donne aux divines Ecritures un sens différent de celui de l'auteur sacré, tombe dans l'erreur, malgré leur infaillible véracité; mais, comme je l'ai observé, si son erreur est propre à édifier la charité, qui est la fin des commandements, elle ne ressemble qu'à celle du voyageur qui abandonne son chemin, et qui se rend à travers la campagne au terme où ce chemin devait le faire aboutir. Toutefois on doit redresser son erreur, et lui faire comprendre toute l'importance qu'il y a de ne pas s'écarter de la voie, dans la crainte que l'habitude d'en sortir ne l'entraîne dans une direction opposée ou dangereuse. Car en donnant sur un point une interprétation téméraire qui ne rend pas la pensée de l'auteur inspiré, il rencontre presque toujours des détails qu'il ne peut faire accorder avec son sentiment. S'il admet que ces passages ne contiennent rien que de vrai et d'incontestable, l'interprétation qu'il avait émise ne peut qu'être fausse; et alors, par une conséquence inexplicable, l'attachement à son propre sens le conduit à condamner plutôt la parole de l'Ecriture que son sentiment privé; et s'il s'abandonne à ce travers funeste, il y trouvera infailliblement sa ruine. « Car nous marchons « ici-bas par la foi, et non encore par la claire « vue [1]. » Or la foi devient chancelante dès que l'autorité des divines Ecritures est ébranlée : et dès lors que la foi chancelle, la charité elle-même se refroidit. Ainsi perdre la foi c'est perdre nécessairement la charité; car comment aimer ce qu'on ne croit pas exister? Mais quand on croit et que l'on aime, quand de plus la vie est sainte et pure, on sent naître en même temps l'espérance de parvenir à l'objet aimé. Toute science et toute interprétation de l'Ecriture est donc fondée sur ces trois vertus : la foi, l'espérance et la charité.

CHAPITRE XXXVIII.

LA CHARITÉ DEMEURE ÉTERNELLEMENT.

42. A la foi succèdera la claire vue de l'essence divine, et à l'espérance la béatitude elle-même à laquelle nous tendons. Mais quand la foi et l'espérance auront disparu, la charité n'en sera que plus ardente et plus parfaite. Car si la foi nous fait aimer ce que nous ne voyons pas encore, que sera-ce quand nous pourrons le contempler? Et si par l'espérance nous aimons la gloire après laquelle nous soupirons, quel ne sera pas notre amour quand nous en sera donnée la possession? Voici en effet la grande différence entre les biens du temps et ceux de l'éternité : on aime davantage les premiers avant de les posséder, et on les méprise aussitôt qu'on en jouit : peuvent-ils en effet combler les désirs d'un cœur qui ne trouve son vrai repos que dans l'éternité? Mais la possession des biens éternels nous les fait aimer plus vivement que quand nous étions encore à les espérer. Non, celui qui les désire ne les estimera jamais au delà de leur valeur; jamais il n'aura à les mépriser, ni à les trouver au-dessous de l'idée qu'il s'était formée; quelque haute estime qu'il en conçoive en cette vie,

[1] I Cor. v, 7.

la possession les lui découvrira bien autrement précieux encore.

CHAPITRE XXXIX.

L'ÉCRITURE N'EST POINT NÉCESSAIRE A L'HOMME QUI POSSÈDE LA FOI, L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ.

43. Ainsi l'homme dont la vie a pour fondement inébranlable la foi, l'espérance et la charité, n'a besoin de l'Ecriture que pour instruire les autres. N'est-ce pas sous la direction de ces trois vertus que tant de cénobites passent saintement leur vie dans la solitude, sans le secours des saints Livres ? Aussi il me semble qu'en eux s'est déjà accomplie cette parole : « Les prophé« ties s'anéantiront, les langues cesseront, et la « science sera abolie [1]. » Reconnaissons toutefois que les saintes Lettres ont servi à développer en eux la foi, l'espérance et la charité, au point que, arrivés au sommet de la perfection, ils ne s'attachent plus à rien de ce qui est imparfait. Je ne parle que de cette perfection qui est possible sur la terre; car en regard de la vie future, il n'est point d'homme juste et saint dont la vie puisse ici-bas se dire parfaite. C'est pourquoi, selon l'Apôtre : « Ces trois vertus, la foi, « l'espérance et la charité demeurent à présent, « mais la charité est la plus excellente des « trois [2]. » Car lorsque nous mettrons le pied sur le seuil de l'éternité, la foi et l'espérance disparaîtront, et la charité n'en restera que plus ardente et plus inébranlable.

[1] Cor. XIII, 8. — [2] Ibid. 13.

CHAPITRE XL.

DANS QUEL ESPRIT ON DOIT LIRE L'ÉCRITURE.

44. Celui donc qui connaîtra que la fin de la loi, c'est la charité qui naît « d'un cœur pur, « d'une bonne conscience et d'une foi sincè« re [1], » et qui veut rapporter à ces trois vertus toute l'intelligence des Ecritures, peut avec confiance s'adonner à l'interprétation de ces divins Livres. L'Apôtre, en effet, dit de la charité, qu'elle « naît d'un cœur pur, » afin que l'on n'aime rien qui ne soit digne d'amour. Il dit encore : « d'une conscience bonne, » pour assurer un fondement à l'espérance; car comment espérer d'obtenir jamais ce qu'on croit et ce qu'on aime, si l'on sent en soi les remords d'une conscience criminelle ? Il ajoute enfin : « d'une foi sincère, » parce que si notre foi est dégagée de toute erreur, nous n'aimons pas ce qu'il ne faut pas aimer, et en menant une vie innocente nous avons la douce confiance que notre espoir ne sera point confondu.

Je crois avoir parlé des choses qui renferment l'objet de notre foi, dans la mesure qui me semble suffisante pour les circonstances présentes, cette matière ayant déjà été traitée ailleurs assez amplement soit par moi, soit par d'autres. Nous terminons donc ici ce livre. Nous consacrerons le reste de notre travail à parler des signes, selon les lumières que Dieu nous accordera.

[1] I Tim. 1, 5.

LIVRE DEUXIÈME.

Saint Augustin traite ici des signes et des termes en usage dans l'Écriture. Il démontre que la plupart du temps la difficulté d'assigner au texte sacré son vrai sens, tient à ce que ces signes sont inconnus ou équivoques. Après avoir tracé le canon des Livres saints, il indique quelles sont les langues qu'il faut savoir, et les diverses connaissances qu'il est utile d'acquérir, pour bien comprendre le langage des écrivains inspirés. Il [illegible] les sciences superstitieuses des païens et termine en rappelant avec quelles dispositions on doit entreprendre l'étude des Écritures.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE DU SIGNE ET SES DIFFÉRENTES ESPÈCES.

1. Au commencement du livre précédent, où j'ai traité des choses, j'ai fait observer qu'on ne devait considérer que ce qu'elles sont en elles-mêmes, sans s'arrêter à ce qu'elles pouvaient signifier d'ailleurs. Ayant à parler des signes, je préviens au contraire qu'il ne faut pas s'attacher à ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais à leur propriété significative, ou à l'objet qu'ils désignent. On entend par signe ce qui, outre l'objet qu'il offre à nos sens, fait naître dans notre esprit l'idée d'une autre chose. Ainsi la vue des traces d'un animal nous découvre son passage ; la fumée nous révèle l'existence du feu caché à nos regards ; le cri poussé par quelqu'un manifeste le sentiment qui l'agite ; le son de la trompette apprend aux soldats quand, dans le combat, ils doivent avancer, rétrograder ou exécuter tout autre mouvement.

2. Les signes sont naturels ou artificiels. Les signes naturels sont ceux qui, en dehors de toute détermination particulière, font connaître par eux-mêmes un autre objet : telle est la fumée qui révèle le feu. Il n'y a ici aucune convention arbitraire, puisqu'on sait par expérience que nécessairement il y a du feu là où l'on voit s'élever la fumée. Comme signes du même genre, nous citerons encore les traces qu'imprime sur la terre un animal dans son passage ; l'aspect du visage où se peint la colère ou la tristesse de l'homme agité par ses passions : sans nul dessein prémédité de notre part, nos traits sont comme un miroir où viennent se refléter les divers mouvements de notre âme. Il n'entre pas dans notre plan de traiter de cette sorte de signes. Cependant comme ils se sont rencontrés dans notre division, nous n'avons pu les passer entièrement sous silence ; nous nous bornerons à ce qui vient d'en être dit.

CHAPITRE II.

QUELS SIGNES SONT L'OBJET DE CE LIVRE.

3. Les signes artificiels sont ceux que les êtres animés se donnent mutuellement pour manifester, autant qu'il est possible, leurs pensées, leurs sentiments, et les différents mouvements de leur âme. L'unique fin que l'on se propose en adressant un signe à quelqu'un, c'est d'exprimer et de faire passer dans son esprit ce que l'on conçoit dans le sien. Nous consacrerons notre travail à étudier les signes de ce genre, selon qu'ils sont en usage parmi les hommes ; puisque les signes d'insti-

tution divine que renferment les saintes Ecritures nous ont été marqués par les hommes qui les y ont insérés. Les animaux ont aussi entre eux certains signes par lesquels ils communiquent leurs sensations. Quant le coq rencontre quelque nourriture, d'un signe de sa voix il fait accourir la poule; les colombes s'appellent mutuellement par leur cri plaintif; et combien d'autres faits semblables il est facile de remarquer ! Quant à décider si les signes expriment les mouvements de l'âme indépendamment de la volonté, comme l'aspect du visage et le cri de la douleur ; ou si, en réalité, ils ne les expriment qu'en vertu d'une convention arbitraire, c'est une question étrangère à notre sujet, et que nous laissons de côté comme inutile.

CHAPITRE III.

LA PAROLE EST AU PREMIER RANG PARMI LES SIGNES.

4. Parmi les signes dont se servent les hommes pour se communiquer leurs pensées, quelques-uns ont rapport au sens de la vue, le plus grand nombre au sens de l'ouïe, très peu aux autres sens. Un mouvement de tête est un signe qui ne s'adresse qu'aux yeux de celui à qui l'on veut faire connaître sa volonté. Certains hommes savent traduire la plupart de leurs sentiments par les gestes des mains ; les histrions font des mouvements de tous leurs membres des signes intelligibles pour les spectateurs, et parlent, pour ainsi dire, à leurs yeux ; la vue de l'étendard et du drapeau transmet aux soldats les ordres de leurs chefs. Tous ces signes sont comme une sorte de langage visible. Mais la plupart, comme nous l'avons observé, se rapportent au sens de l'ouïe, et consistent principalement dans les paroles. Ainsi la trompette, la flûte et la harpe font entendre le plus souvent un son, non-seulement suave et harmonieux, mais encore significatif. En comparaison des paroles, les signes de cette espèce sont très peu nombreux. La parole en effet est le signe de premier ordre dont se servent les hommes pour exprimer leurs pensées, quand ils veulent les manifester au dehors. Le Seigneur fit voir un signe, dans l'odeur du parfum qui fut répandu sur ses pieds [1]; un autre, dans la réception du sacrement de son corps et de son sang [1]; et un autre encore, dans la guérison qu'obtint cette femme en touchant le bord de son vêtement [2]. Mais le nombre incalculable des signes qui servent aux hommes à communiquer leurs pensées, consiste dans les paroles. Car, par la parole, j'ai pu exprimer tous ces signes dont je n'ai fait qu'énoncer les différents genres ; tandis qu'il me serait impossible d'exprimer la parole elle-même à l'aide de ces signes.

[1] Jean, XII, 3, 7.

CHAPITRE IV.

ORIGINE DES LETTRES.

5. Mais comme les paroles passent aussitôt qu'elles ont frappé l'air, et disparaissent avec le son qu'elles produisent, on a imaginé les lettres comme signes destinés à les fixer. Elles deviennent ainsi perceptibles à nos yeux, non par elles-mêmes, mais par les signes qui les représentent. Or, ces signes ne pouvaient être communs à tous les peuples, par suite de cette dissension funeste qui s'établit au sein du genre humain, chacun voulant s'arroger la suprême domination; et cet orgueil se révéla dans cette tour que les hommes tentèrent d'élever jusqu'au ciel ; folle entreprise où leur impiété mérita de voir la discorde s'introduire, non-seulement dans leurs esprits, mais encore dans leur langage [3].

CHAPITRE V.

DIVERSITÉ DES LANGUES.

6. L'Ecriture sainte, ce souverain remède aux maladies qui rongent le cœur humain, ne fut écrite d'abord, il est vrai, que dans une seule langue, au moyen de laquelle elle put facilement se répandre dans l'univers; mais traduite dans les diverses langues du monde, elle vint à la connaisssance de tous les peuples, pour leur salut. Ce qu'on se propose en la lisant, c'est d'y découvrir les pensées et les volontés de ceux qui l'ont écrite, et, par là même, les volontés de Dieu, dont les auteurs sacrés ne sont à nos yeux que les fidèles interprètes.

[1] Luc, XII, 19, 20. — [2] Matt. IX, 21. — [3] Gen. XI, 1-9.

CHAPITRE VI.

UTILITÉ QUI RESSORT DE L'OBSCURITÉ DE L'ÉCRITURE.

7. Cependant ceux qui lisent les saints Livres avec une une confiance téméraire, s'égarent bientôt dans une foule de passages difficiles et obscurs, et prennent un sens pour un autre; parfois même certains textes sont enveloppés d'un voile si épais, qu'ils ne peuvent en donner une interprétation quelconque. Je ne doute nullement que ce ne soit une disposition particulière de la sagesse divine, qui a voulu dompter l'orgueil de l'homme par le travail, et prémunir contre le dégoût son esprit qui trop souvent méprise ce qu'il découvre facilement. Qu'on dise, par exemple, que les hommes saints et parfaits sont ceux dont l'Église du Christ propose la vie et les mœurs comme exemples aux infidèles qui viennent à elle, pour les arracher à leurs vaines supertitions, et se les incorporer en les faisant marcber sur les traces de ces justes ; qu'on représente ces zélés et fidèles serviteurs du vrai Dieu, déposant le fardeau du siècle, se plongeant dans les eaux saintes du baptême, et au sortir de là produisant, sous l'action féconde de l'Esprit-Saint, le fruit du double amour de Dieu et du prochain : comment se fait-il qu'ainsi exprimée cette vérité frappe moins agreablement l'auditeur, que si on la lui découvre figurée dans ce passage du Cantique des cantiques, où on adresse à l'Église cette louange comme à une femme ravissante de beauté : « Tes dents sont comme « un troupeau de brebis tondues qui montent « du lavoir, et qui portent un double fruit sans « qu'il y en ait de stérile parmi elles [1] ? » Y découvrons-nous une vérité différente de celle qui nous était présentée en termes clairs et sans figure? Et cependant je ne sais pourquoi je contemple avec plus de charme les saints quand je les considère comme les dents de l'Église, arrachant les hommes au joug de l'erreur, brisant la pureté de leurs cœurs, les broyant et les triturant en quelque sorte pour les lui incorporer. Comme je me plais à les considérer sous la délicieuse image de ces brebis tondues qui, après avoir déposé les fardeaux du siècle comme des toisons, et remontant du lavoir, c'est-à-dire du bain baptismal, portent toutes un double fruit, les deux préceptes de l'amour, sans qu'il y en ait une seule de stérile et qui ne produise ces fruits de sainteté !

[1] Cant. IV, 2.

8. Mais pourquoi cette même vérité s'offre-t-elle ainsi à moi avec plus de charmes, que si l'Écriture ne la représentait pas sous de semblables figures ? Il serait difficile de l'expliquer, et c'est d'ailleurs une question étrangère à notre sujet. Toujours est-il certain qu'on découvre plus volontiers la vérité sous les figures qui la voilent, et qu'on trouve avec une satisfaction plus vive ce qu'on a cherché avec quelque peine. Ceux qui ne découvrent pas aussitôt l'objet de leurs recherches, se sentent excités comme par l'aiguillion de la faim; tandis que la découverte trop facile de la vérité engendre souvent la tiédeur avec le dégoût : dans les deux cas, néanmoins, il faut se prémunir contre le découragement. C'est dans ce dessein que l'Esprit-Saint a composé les divines Écritures de la manière la plus admirable et la plus salutaire. Il a disposé des passages clairs et évidents, comme aliment au besoin pressant de connaître, et d'autres plus obscurs, comme remède contre le dégoût et l'ennui. Il n'est presque rien d'ailleurs de ce qui est caché sous ces obscurités, qu'on ne trouve exprimé clairement en d'autres endroits.

CHAPITRE VII.

LES SEPT DEGRÉS QUI CONDUISENT A LA SAGESSE.

9. Il faut donc avant tout que la crainte de Dieu nous dispose à connaître sa volonté, et ce qu'il nous commande de rechercher ou de fuir. Il est nécessaire que cette crainte frappe vivement notre âme de la pensée de notre mortalité et du trépas qui nous attend, et que, perçant les désirs de la chair, elle attache à la croix toutes les révoltes de l'orgueil. Vient ensuite la piété qui doit nous rendre dociles, et nous apprendre à ne jamais contredire la divine Écriture, soit que nous en saisissions le sens, et que nous remarquions qu'elle attaque quelqu'un de nos vices, soit qu'elle reste fermée à notre intelligence, et nous expose à penser que nous pouvons concevoir de nous-mêmes des pensées et donner des prescriptions plus sages. Nous devons croire avec une entière conviction que, même dans ces obscurités, elle renferme plus

de vérité et de sagesse que nous ne pouvons en produire de nous-mêmes.

10. Après ces deux degrés de la crainte et de la piété on arrive au troisième, qui est celui de la science, objet spécial de ce traité. C'est dans ce degré que s'exerce quiconque s'applique à l'étude des divines Écritures. Tout ce qu'il y découvrira se résumera dans cette vérité : qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. et le prochain comme soi-même, en sorte que l'amour du prochain et de soi-même se rapporte à Dieu. Nous avons parlé de ce double précepte dans le livre précédent, où nous avons traité des choses. Aussi, à peine l'homme ouvrant l'Écriture, s'est-il reconnu épris de l'amour du siècle et des choses passagères, qu'il se sent très éloigné de ce parfait amour de Dieu et du prochain qu'elle lui prescrit. Alors la crainte qui le frappe de la pensée du jugement de Dieu, et la piété qui le soumet avec une pleine conviction à l'autorité des saints Livres, le forcent à verser des larmes sur sa misère. Car cette science, en ouvrant son cœur à l'espérance, lui apprend, non à présumer, mais à gémir, et ces larmes jointes à de ferventes prières, lui obtiennent le secours céleste qui l'éloigne de l'abîme du désespoir. Il entre alors dans le quatrième degré, qui est la force, où il sent naître en lui la faim et la soif de la justice. C'est par la force qu'il s'arrache aux joies mortelles qu'il goûtait dans les choses passagères et qu'il les repousse, pour ne plus aimer que les biens éternels, c'est-à-dire la Trinité toujours une et immuable.

11. Aussitôt qu'il aperçoit cette divine lumière projetant au loin ses rayons, et qu'il sent que la faiblesse de son regard ne peut en supporter l'éclat, il monte au cinquième degré, qui est le conseil. Là, il s'applique à purifier dans les œuvres de miséricorde, son âme agitée et irritée contre elle-même, de toutes les souillures contractées dans les jouissances terrestres. Là, avec une sainte ardeur, il s'exerce et se perfectionne dans l'amour du prochain; et, lorsque rempli de force et d'espérance, il est parvenu jusqu'à aimer ses ennemis, il s'élance au sixième degré, où il purifie cet œil qui seul peut contempler la divinité, autant qu'il est donné à ceux qui meurent au siècle présent. Car plus on meurt à ce monde, plus on voit Dieu; et plus on vit pour la créature, plus Dieu se cache. Et alors même que cette lumière infinie commence à paraître moins accablante, plus certaine et plus ravissante, nous ne l'apercevons encore qu'en énigme et dans un miroir [1], parce que dans le pèlerinage de cette vie, nous marchons plus par la foi que par la claire vue [2], quoique notre conversation soit déjà dans les cieux [3]. Celui qui est parvenu à ce degré, purifie tellement l'œil de son cœur, qu'il ne peut plus préférer ou comparer à la vérité souveraine, ni le prochain, ni, par conséquent, lui-même. Et telle sera dans ce juste la simplicité et la pureté du cœur, que jamais ni l'envie de plaire aux hommes, ni la crainte des épreuves et des adversités de cette vie, ne seront capables de le détacher de l'amour de la vérité. C'est ainsi que cet enfant de Dieu s'élève jusqu'à la sagesse, qui est le septième degré et il en jouit au sein de la paix la plus profonde. Le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu [4], et c'est de cette crainte qu'en passant par les autres degrés on tend à la sagesse et qu'on y arrive.

¹ Matt. XXII, 37, 39.

CHAPITRE VIII.

LIVRES CANONIQUES.

12. Revenons maintenant au troisième degré, dont nous nous sommes proposé de traiter spécialement, suivant les lumières qu'il plaira à Dieu de nous accorder. La règle la plus sage à suivre pour pénétrer dans les profondeurs des divines Écritnres, est de commencer par les lire tout entières afin d'en acquérir au moins la connaissance que peut en donner cette lecture, si l'on n'arrive pas encore à les comprendre. On se bornera d'abord à celles qui sont réputées canoniques. Il y aura moins de danger à lire les autres, lorsqu'on sera instruit des vérités de la foi; il serait à craindre que, s'emparant d'un esprit encore faible, et le prévenant de leurs fables et de leurs dangereuses erreurs, elles ne lui inspirassent des préjugés contraires à une saine interprétation.

Pour les Écritures canoniques, on suivra l'autorité du plus grand nombre des Églises catholiques, au premier rang desquelles on devra mettre celles qui ont eu le privilège

¹ I Cor. XIII, 12. — ² II Cor. V, 6, 7. — ³ Philipp. III, 20. — ⁴ Ps. CX, 10, Eccli. I, 16.

d'être le siège des apôtres et d'en recevoir des lettres. On aura pour principe et pour règle en cette matière, de préférer celles que reçoivent toutes les Eglises catholiques à celles qui sont rejetées de quelques-unes ; et parmi celles que toutes les Eglises n'admettent pas, on préférera celles que reçoivent des Eglises plus nombreuses et plus considérables, à celles qui n'ont l'assentiment que de quelques Eglises de moindre autorité. Si l'on rencontre certains livres admis par un plus grand nombre d'Eglises, et d'autres par des Eglises plus considérables, circonstance d'ailleurs difficile à se produire, je pense qu'on doit leur reconnaître le même degré d'autorité.

13. Le canon entier des Ecritures, auquel se rapportent les considérations que nous venons d'exposer, se compose des livres suivants : les cinq livres de Moïse : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome ; le livre de Josué, le livre des Juges, le petit livre de Ruth, qui semble plutôt faire partie du commencement de l'histoire des Rois, et les deux livres des Paralipomènes, qui sont, non une suite des précédents, mais comme des suppléments qui en suivent l'ordre et la marche. Tels sont les Livres historiques, où les époques s'enchaînent les unes aux autres, et où se déroule la suite naturelle des évènements. Il en est d'autres dont les faits n'ont aucun lien qui les rattache à cet ordre naturel ni entre eux. Ce sont les livres de Job, de Tobie, d'Esther, de Judith, les deux livres des Macchabées, et les deux livres d'Esdras, qui semblent plutôt continuer l'histoire suivie des livres des Rois ou des Paralipomènes. Viennent ensuite parmi les prophètes, le livre des psaumes de David, les trois livres de Salomon : les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste. Une certaine ressemblance de forme et de style a fait attribuer à Salomon les deux livres de la Sagesse et de l Ecclésiastique, mais une tradition constante leur donne pour auteur Jésus Sirach [1] ; toutefois l'autorité qu'on leur a reconnnue dans l'Eglise doit les faire ranger au nombre des livres prophétiques. Les autres livres sont ceux des prophètes proprement dits ; les livres des douze prophètes qu'on n'a jamais séparés ne forment ensemble qu'un seul livre. Ces prophètes sont : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie. Ensuite les quatre livres des quatre grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Daniel et Ezéchiel. Tels sont les quarante-quatre livres qui font autorité dans l'Ancien Testament [1]. Le Nouveau comprend les quatre livres de l'Evangile selon Mathieu, selon Marc, selon Luc et selon Jean ; les quatorze épitres de l'apôtre Paul : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Ephésiens, une aux Philippiens, deux aux Thessaloniciens, une aux Colossiens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon et une aux Hébreux ; deux épitres de saint Pierre, trois de saint Jean, une de saint Jacques, le livre des Actes des apôtres, le livre de l'Apocalypse de saint Jean.

[1] II Rétr. I, ch. IV, n. 2.

CHAPITRE IX.

RÈGLE A SUIVRE DANS L'ÉTUDE DE L'ÉCRITURE.

14. C'est dans tous ces livres canoniques que les âmes touchées de la crainte de Dieu et rendues dociles par la piété, cherchent à connaître sa volonté. On doit débuter dans cette étude et ce travail, ainsi que nous l'avons observé, par une certaine connaissance de ces ouvrages ; commencer, sinon encore par en pénétrer le sens, du moins par les lire pour en confier le contenu à sa mémoire, ou ne pas les ignorer complètement. Ensuite rechercher avec attention et discernement les vérités qui y sont clairement exposées, comme les préceptes des mœurs et les règles de la foi : on les y découvre d'autant plus que l'intelligence a plus de vivacité et de pénétration. Il est remarquable en effet que les passages les plus clairs de l'Ecriture renferment tout ce qui concerne la foi et les mœurs, je veux dire l'espérance et l'amour, dont nous avons parlé dans le livre précédent. Après s'être ainsi en quelque sorte familiarisé avec le langage des saints livres, on entreprend de pénétrer dans les obscurités qu'ils renferment, et d'en faire jaillir la lumière ; les passages les plus clairs servent à interpréter ceux dont le sens serait voilé, et les vérités incontestables, à établir avec certitude celles dont on pourrait douter encore. Ici la mémoire est d'un grand secours ; mais si on en manque, les préceptes que nous traçons ne peuvent la donner.

[1] Ibid.

CHAPITRE X.

OBSCURITÉ DE L'ÉCRITURE DANS LES SIGNES QU'ELLE EMPLOIE.

15. L'intelligence de quelques passages de l'Ecriture peut échapper pour deux raisons : le sens inconnu, ou la signification équivoque des signes sous lesquels est enveloppée la pensée de l'auteur sacré. Or, les signes sont propres ou figurés. Les signes propres sont ceux qu'on emploie pour désigner les objets pour lesquels ils ont été directement institués. C'est ainsi que par le mot bœuf, nous entendons cet animal auquel donnent ce nom tous ceux qui parlent avec nous la même langue. Les signes sont figurés, quand les choses désignées par les termes qui leur sont propres, servent à déterminer elles-mêmes quelque objet différent. Ainsi le mot bœuf nous rappelle, à la vérité, l'animal ordinairement appelé de ce nom; mais, sous l'emblème de cet animal, nous entendons aussi quelquefois le prédicateur de l'Evangile dont l'Ecriture a voulu parler, selon l'interprétation de l'Apôtre, quand elle a dit : « Tu ne tiendras « point la bouche liée au bœuf qui foule le « grain [1]. »

CHAPITRE XI

LA SCIENCE DES LANGUES NÉCESSAIRE POUR L'INTELLIGENCE DES SIGNES.

16. La connaissance des signes propres dépend principalement de celle des langues. Nous proposant ici d'éclairer ceux qui parlent la langue latine, nous leur dirons que, pour l'intelligence des Ecritures, ils doivent posséder deux autres langues, qui sont le grec et l'hébreu, afin de pouvoir recourir aux textes originaux, toutes les fois que la diversité infinie des interprètes latins n'engendrera que le doute et l'incertitude. D'ailleurs il se rencontre, dans nos Livres saints, certaines expressions hébraïques qui n'ont jamais été traduites, comme *Amen*, *Alleluia*, *Racha*, *Hosanna* et d'autres. On eût pu en traduire quelques-unes, telles que *amen*, *alleluia*; mais on a voulu les conserver dans leur forme antique, pour en rendre l'autorité plus respectable; pour d'autres, telles que *Racha* et *Hosanna*, on prétend qu'il était impossible de les faire passer dans une autre langue. Il est en effet des expressions tellement propres à certaines langues, qu'aucune traduction ne peut en reproduire la signification dans une langue étrangère. Ainsi en est-il principalement des interjections, qui servent plutôt à exprimer des mouvements subits de l'âme, qu'une conception raisonnée de l'esprit. A ce genre appartiennent les deux termes cités plus haut. *Racha*, dit-on, est un signe d'indignation, et *Hosanna* un cri de joie. Mais ce qui rend nécessaire la connaissance du grec et de l'hébreu, ce ne sont pas les termes de cette nature, qui d'ailleurs sont peu nombreux, et qu'il est facile de remarquer et de comprendre, mais, comme nous l'avons observé, la diversité des interprètes. On peut compter ceux qui ont traduit l'Ecriture d'hébreu en grec, tandis que le nombre des interprètes latins est infini.

Car, dans les premiers temps du christianisme, dès qu'un exemplaire grec tombait entre les mains de quelqu'un qui croyait avoir certaine connaissance de l'une et de l'autre langue, il se hasardait à le traduire.

CHAPITRE XII.

UTILITÉ DES DIFFÉRENTES INTERPRÉTATIONS.

17. Cette grande variété de traductions sert plus encore à l'intelligence des Ecritures, qu'elle n'y met obstacle, quand on s'attache à les lire avec une véritable application. C'est en consultant plusieurs traducteurs que souvent on est arrivé à saisir le sens de quelques passages très-obscurs. Dans le prohpète Isaïe, par exemple, là où un interprète a dit : « Ne « méprise pas ceux de ta maison et de ta « race [1]; » un autre a traduit : « Ne méprise « pas ta chair. » Tous deux s'appuient mutuellement, et l'un sert à éclaircir l'autre. En effet on pourrait prendre le mot *chair* dans un sens naturel, il serait alors prescrit à chacun de ne pas mépriser son corps; et « ceux de la « maison et de la race » s'entendraient, dans le sens figuré, des chrétiens qui sont nés spirituellement avec nous de la même semence, de la parole divine. Mais en mettant en regard le sens des deux traducteurs, on découvre, comme plus vraisemblable, qu'il nous est ordonné en cet endroit, de ne pas mépriser ceux

[1] I Cor. IX, 19.

[1] Is, LVIII, 7.

qui nous sont unis par les liens du sang. Car en rapprochant de « chair, » ceux qui sont de « la même race, » on voit paraitre tout d'abord ceux qu'unissent entre eux les liens du sang. C'est de là que viennent, à mon avis, ces paroles de l'Apôtre : « Je tâche d'exciter une « sainte jalousie dans ma chair, afin d'en sau« ver quelques uns [1]. » Il voulait que l'exemple de ceux qui croyaient déjà, les amenât à leur tour à la foi, en leur inspirant une salutaire émulation. Il appelle donc les Juifs sa chair, par suite de leur commune origine avec lui. Dans un autre passage du même prophète, un traducteur a dit : « Si vous ne croyez, vous « ne comprendrez point [2] ; » un autre a rendu : « Si vous ne croyez, vous ne demeurerez « point. » Comment savoir quel est celui qui a exprimé le vrai sens, à moins de recourir à la langue originale? Cependant une lecture approfondie fait ressortir une grande vérité de ces deux interprétations. Il est difficile que les interprètes s'écartent tellement les uns des autres, qu'ils ne conservent entre eux quelque point de contact. Voici l'explication. La vue de l'essence divine par l'intelligence est permanente et éternelle; tandis que la foi ne nourrit, pour ainsi dire, que de lait les hommes encore enveloppés comme des enfants dans les langes des choses passagères de cette vie. C'est par la foi que nous marchons ici-bas et non encore par une vue claire et parfaite [3]. Or, il est nécessaire que nous marchions à la lumière de la foi pour parvenir à cette vue claire et permanente, dont nous jouirons éternellement par le moyen de notre intelligence purifiée, qui nous tiendra unis à la vérité. C'est pourquoi l'un des traducteurs a dit : « Si vous « ne croyez, vous ne demeurerez point, » et l'autre : « Si vous ne croyez, vous ne comprendrez « point. »

18. L'ambiguité des termes de la langue originale contribue encore souvent à jeter un interprète dans l'erreur, quand il ne saisit pas parfaitement la pensée de l'auteur, et cette ambiguité lui fait donner une explication absolument étrangère au sens véritable. Quelques traducteurs ont ainsi rendu ce passage des Psaumes. « Leurs pieds sont aigus pour « répandre le sang [4]. » Or, ὀξὺς, en grec, signifie aigu et léger. Le vrai sens n'a donc été saisi que par celui qui a traduit : « Leurs pieds « sont prompts et légers pour répandre le « sang : » les autres, trompés par un terme équivoque, sont tombés dans une fausse interprétation. D'autres traductions sont non-seulement obscures, mais entièrement fausses; il faut alors s'appliquer à les corriger plus qu'à les éclaircir et à les comprendre. Tel est l'exemple suivant : Parce que μόσχος, en grec, signifie « un veau, » certains interprètres ont traduit le terme μοσχεύματα par « troupeaux « de veaux, » ne voyant pas que la véritable signification était celle de plantes. Et cette erreur s'est glissée dans un si grand nombre d'exemplaires, qu'à peine on en rencontre un seul où on lise différemment. Cependant rien de plus facile à déterminer que le vrai sens de ce mot, qui ressort si clairement de ceux qui suivent. N'est-il pas plus naturel de dire : « Les plantes adultérines ne jetteront point de « profondes racines, » que de dire : « Les trou« pes de veaux, etc..., » animaux qui marchent sur la terre et n'y sont point fixés par des racines? D'ailleurs l'ordre et la suite du discours autorisent pleinement cette interprétation.

CHAPITRE XIII.

COMMENT IL FAUT CORRIGER UN DÉFAUT DE TRADUCTION.

19. Mais il est souvent difficile de découvrir la véritable pensée de l'écrivain sacré, au milieu des différentes traductions que les interprètes ont cherché à en donner, dans la mesure de leur pénétration et de leur intelligence, à moins de consulter la langue qu'ils ont traduite en latin, ou de consulter les traductions de ceux qui se sont trop attachés aux mots. Ces traductions ne suffisent pas sans doute, mais elles servent à découvrir la vérité ou l'erreur dans celles ou l'on a préféré suivre la pensée plutôt que la signification rigoureuse des expressions. Car on donne souvent des traductions de mots et même de locutions que la langue latine se refuse d'admettre, quand on veut conserver les principes des premiers maîtres en cette langue. Ces sortes de traductions ne nuisent pas ordinairement à l'intelligence des choses ; mais elles peuvent choquer les esprits que la pensée frappe plus agré-

[1] Rom. XI, 14. — [2] Is. VII. 9. — [3] II Cor. V, 7. — [4] Ps. XIII, 5.

ablement, quand elle est rendue dans son intégrité sous les termes qui lui sont propres. Le solécisme, par exemple, n'est qu'une alliance de mots contraire aux règles tracées avant nous par les maîtres du langage. Or, qu'importe à celui qui ne cherche que la vérité, de savoir s'il faut dire en latin : *Inter homines* ou *inter hominibus*. Un barbarisme n'est qu'un mot écrit ou prononcé autrement qu'il ne l'a toujours été avant nous. Qu'importe à celui qui demande à Dieu qu'il daigne lui pardonner ses péchés, de savoir s'il doit faire longue ou brève la troisième syllabe de *ignoscere*, pardonner, et de quelle manière il faut le prononcer? La pureté du langage est-elle donc autre chose que la conformité aux règles observées autour de nous et autorisées par la pratique des temps antérieurs?

20. Mais plus les hommes sont faibles, plus ils sont susceptibles, et ils sont d'autant plus faibles qu'ils veulent paraître plus instruits. Je dis plus instruits, non dans la connaissance de la vérité, dont le propre est d'édifier, mais dans la science du langage, dont il est facile de tirer vanité, puisque la science de la vérité même n'engendre que trop souvent l'orgueil, si l'esprit ne s'abaisse sous le joug du Seigneur. La construction de la phrase suivante est-elle un obstacle au lecteur : *Quæ est terra in qua isti insidunt super eam*, etc : « Considérez quel « est le pays et les peuples qui l'habitent, « s'il est bon ou mauvais et quelles sont les « villes et ceux qui y résident [1]? Plutôt que d'y chercher un sens profond et mystérieux, je n'y vois qu'une forme d'expression empruntée à une langue étrangère. De même le terme *floriet*, en usage parmi les peuples dans le chant de ce verset des psaumes : *Super ipsum autem floriet sanctificatio mea* : « Ma « sainteté fleurira sur sa tête [2], » n'enlève rien à l'intégrité de la pensée. Et cependant une oreille plus délicate et plus exercée préférerait entendre *florebit* au lieu de *floriet*. L'emploi habituel de ce terme dans le chant s'oppose seul à ce qu'on fasse cette simple correction. Le lecteur qui ne s'arrête pas à ce qui ne peut altérer le sens véritable, n'attache aucune importance sérieuse à ces irrégularités de langage. Il en serait autrement dans ce passage de saint Paul : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est*

[1] Nomb. XIII, 20. — [2] Ps. CXXXI, 18.

Dei, fortius est hominibus : « Ce qui paraît « en Dieu une folie est plus sage que la « sagesse des hommes, et ce qui paraît en « Dieu une faiblesse est plus fort que la force « des hommes [1]. » Si on eût voulu reproduire la construction grecque et dire : *Sapientius est hominum, fortius est hominum*, un lecteur attentif en aurait sans doute saisi le sens vrai, mais un esprit moins pénétrant ou n'aurait pas compris, ou serait tombé dans une fausse interprétation. Car cette locution, en latin, est non-seulement défectueuse, mais présente aussi une équivoque, et semble insinuer que la folie et la faiblesse des hommes ont plus de sagesse et de force que la force et la sagesse de Dieu. *Sapientius est hominibus*, n'est pas d'ailleurs sans ambiguité, quoiqu'il n'y ait pas de solécisme; c'est l'évidence de la pensée qui seule fait reconnaître si *hominibus* est au datif ou à l'ablatif. La traduction la plus irréprochable eût donc été celle-ci : *Sapientius est quam homines, fortius est quam homines*.

CHAPITRE XIV.

SOURCES OU L'ON DOIT PUISER LA CONNAISSANCE DES TERMES ET DES LOCUTIONS INCONNUES.

21. Nous parlerons dans la suite des signes équivoques; occupons-nous d'abord des signes inconnus. Or il y a deux sortes de paroles inconnues : car le lecteur peut être arrêté par une expression, ou par une locution inconnue. Si elles proviennent de langues étrangères, qu'on en demande la signification à ceux qui parlent ces langues, ou qu'on les apprenne soi-même si l'on se reconnaît assez d'intelligence et de loisir pour cette étude, ou enfin qu'on compare entre eux les différents interprètes. Si, dans notre propre langue, on rencontre des termes ou des locutions dont on ignore le sens, on le découvre facilement par l'habitude de les lire et de les entendre. Il est d'une extrême importance de confier à sa mémoire ces sortes d'expressions et de locutions inconnues, afin de les avoir présentes à l'esprit, quand il se rencontrera quelqu'un plus éclairé, qu'on pourra consulter à cet égard, ou quand on lira quelque passage dont le contexte en fera saisir la propriété ou la signification. Constatons cependant ici que tel est l'empire de l'ha-

[1] I Cor. I, 25.

bitude, même quand il s'agit de s'instruire, que ceux qui ont été en quelque sorte nourris et élevés dans l'étude des saintes Ecritures, trouvent ces locutions plus étranges et moins conformes au génie de la langue latine, que celles qu'ils ont apprises dans l'Ecriture, et qu'on ne rencontre pas dans les meilleurs auteurs latins. Ajoutons qu'il est d'une grande utilité en cette matière, de comparer entr'elles les traductions, et d'en faire une étude attentive et un examen intelligent. Mais avant tout qu'on fasse disparaître toute erreur du texte; car ceux qui désirent connaître l'Ecriture, doivent s'appliquer d'abord à en corriger les exemplaires. Ceux qui auront subi cette épreuve, devront jouir d'une autorité supérieure à celle des traductions qui ne sont le fruit que des lumières d'un seul interprète.

CHAPITRE XV.

EXCELLENCE DE LA VERSION ITALIQUE ET DE CELLE DES SEPTANTE.

22. La version latine qu'on doit préférer à toutes les autres, est la version italique : elle joint à la clarté de la pensée la fidélité des termes. Pour corriger les versions latines, quelles qu'elles soient, il faut recourir aux exemplaires grecs, et spécialement à la version des Septante, qui jouit de la plus grande autorité pour l'Ancien Testament [1]. Au témoignage des Eglises les plus célèbres, une assistance miraculeuse de l'Esprit-Saint ne forma en quelque sorte de tous ces interprètes qu'une seule et même bouche. S'il faut en croire la tradition et plusieurs personnages dignes de foi [2], ces interprètes travaillèrent, chacun dans une cellule séparée, à traduire l'Ecriture, et leurs traductions particulières se trouvèrent entièrement conformes les unes aux autres, jusques dans la nature et l'arrangement des termes. Quelle autorité comparer, et encore moins préférer à cette imposante autorité ? Et quand même ils auraient mis en commum leurs travaux et leurs lumières pour arriver à cette unanimité de pensées et d'expressions, serait-il encore nécessaire, serait-il même convenable qu'un seul interprète, si profonde que fût sa science, tentât de réformer le sentiment de tant de vénérables savants ? Y eût-il certaines divergences entre le texte hébreu et leur traduction; il faut considérer ici avant tout les vues de la Providence, dont ils furent les instruments. Cette Providence divine voulait que par la puissance du roi Ptolémée, ces livres que la nation juive refusait, par religion ou par envie, de livrer aux autres peuples, fussent remis, dès cette époque reculée, entre les mains des nations qui devaient un jour croire en Jésus-Christ. Ils ont donc pu faire leur traduction de manière qu'elle fût en rapport avec les besoins de ces peuples, selon que le jugeait l'Esprit-Saint qui les dirigeait et qui mettait sur leurs lèvres le même langage. Cependant, comme je l'ai remarqué, il n'est pas inutile, pour mieux saisir une pensée, de mettre en regard les interprètes qui se sont le plus attachés aux expressions. Ainsi, comme je l'ai déjà insinué, les traductions latines de l'ancien Testament doivent être corrigées, s'il est nécessaire, sur les exemplaires grecs, et principalement sur ceux des Septante, qui ont interprété l'Ecriture avec une si étonnante conformité de pensées et d'expressions. A l'égard des livres du nouveau Testamment, si la divergence des versions latines fait surgir quelque incertitude, il est incontestable qu'il faut s'en rapporter aux textes grecs, surtout à ceux qui passent dans toutes les Eglises pour les plus célèbres par leur fidélité et leur exactitude.

CHAPITRE XVI.

UTILITÉ DE LA CONNAISSANCE DES LANGUES, DE LA NATURE, DES NOMBRES ET DE LA MUSIQUE POUR L'INTELLIGENCE DES SIGNES FIGURÉS.

23. Le lecteur qui rencontre des signes figurés dont il ignore la signification, doit la chercher, soit dans la connaissance des langues, soit dans celle des choses mêmes. Ainsi le nom de Siloë, cette piscine où le Seigneur envoya pour s'y laver, celui dont il avait oint les yeux avec de la terre détrempée de sa salive, renferme un symbole frappant et révèle un profond mystère. Si l'évangéliste n'eût expliqué ce terme d'une langue inconnue, nous en eussions ignoré la signification profonde. Il y a dans les Livres saints beaucoup d'autres noms hébreux dont les auteurs n'ont pas donné l'interprétation; et il est certain que cette in-

[1] Voir *Cité de Dieu* liv. xviii, chap. 43.

[2] Saint Irénée, liv. 3, ch. 25 Clem. Alex. livre I, Strom. saint Cyrill. Jérus. Catech. IV, saint Justin, mart. Disc. cont. les Gentils Comparez saint Jérôme, préf du Pentateuq.

[1] Jean, IX, 7.

terprétation une fois connue, sert beaucoup à résoudre les difficultés de l'Ecriture. Aussi plusieurs savants, très-versés dans la connaissance de cette langue, ont rendu un service considérable à la postérité, en s'appliquant à recueillir ces termes et à en donner l'explication; nous apprenant ce que signifie Adam, Eve, Abraham, Moïse, et ces noms de lieux : Jérusalem, Sion, Jéricho, Sina, Liban, Jourdain et tant d'autres noms hébreux qui nous sont inconnus. Il y a là une source de lumières pour l'intelligence des locutions figurées répandues dans les Livres saints.

24. Ce qui contribue aussi à rendre obscures les expressions métaphoriques, c'est l'ignorance de la nature des choses, comme des animaux, des pierres, des plantes, etc..., que l'Ecriture emploie souvent comme termes de comparaison. Nous savons, par exemple, que le serpent expose au péril son corps tout entier pour préserver sa tète. Cette connaissance ne nous fait-elle pas mieux saisir la pensée du Seigneur, quand il nous ordonne d'imiter la prudence du serpent [1]? Ne nous fait-elle pas entendre que nous devons livrer tous nos membres à nos persécuteurs, pour conserver Jésus-Christ qui est notre chef, et ne pas laisser mourir et s'éteindre en nous la foi chrétienne en reniant notre Dieu, pour épargner notre corps? Le serpent, après s'être enfermé dans une étroite caverne, y dépose son ancienne enveloppe et y reprend de nouvelles forces. N'est-ce pas là nous dire que, à l'imitation de sa prudence, il nous faut dépouiller le vieil homme, comme s'exprime l'Apôtre [2], nous revêtir du nouveau, et faire ce dépouillement en passant par la voie étroite, selon cette parole du Seigneur : « Entrez par la « porte étroite [3]? » Si donc la connaissance de la nature du serpent facilite l'intelligence des comparaisons que l'Ecriture emprunte au caractère de cet animal, l'ignorance au contraire des habitudes des autres animaux ne peut que rendre incompréhensibles les nombreuses figures dont ils sont l'objet. J'en dirai autant à l'égard des pierres, des plantes et de tout ce qui tient à la terre par des racines. La connaissance de l'escarboucle qui brille dans les ténèbres, répand une vive lumière sur les obscurités des Livres saints, là où elle sert de comparaison. L'ignorance des propriétés du

[1] Matth. x, 16. — [2] Eph. iv, 2. Coloss. iii. 9, 10. — [3] Matth. vi, 13.

béril et du diamant, est souvent un voile sur les yeux du lecteur. Comment voyons-nous si facilement, dans ce rameau d'olivier que la colombe rapporta à son retour dans l'arche [1], le signe d'une paix perpétuelle, sinon parce que nous savons que le doux contact de l'huile résiste à l'action des liquides étrangers, et que l'olivier est toujours couvert de son feuillage? Si plusieurs eussent connu l'hysope, et la propriété qu'a cette plante, si petite et si faible, de purifier les poumons et de faire pénétrer, dit-on, ses racines dans les rochers, ils auraient compris la raison de cette parole de l'Écriture : « Vous m'arroserez avec l'hysope, et je serai « purifié [2]. »

25. L'ignorance des nombres est encore un obstacle à l'intelligence de plusieurs passages métaphoriques et mystérieux de l'Ecriture. Un esprit peu éclairé se demandera toujours avec étonnement pourquoi la durée du jeûne de Moïse, d'Elie et du Seigneur a été de quarante jours. La difficulté que présente cette figure disparaît avec la connaissance de la signification du nombre quarante. Il contient quatre fois dix, et comprend sous ce rapport la connaissance de toutes les choses soumises à la règle du temps. Le nombre quatre sert, en effet, à diviser le cours des jours et des années; le jour se compose des heures du matin, du midi, du soir et de la nuit; et les mois, qui forment l'année, se distinguent en quatre saisons, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver. Or, pendant que nous vivons dans le temps, il nous faut jeûner et nous abstenir des joies du temps, nous qui aspirons à vivre dans l'éternité. D'ailleurs, la rapidité du temps nous apprend assez par elle-même à mépriser les biens passagers et à désirer ceux qui sont permanents et éternels. D'un autre côté le nombre dix implique la science du Créateur et de la créature. Trois de ses parties représentent la Trinité divine, et les sept autres l'homme dans son corps et dans son principe vital. Ce principe de vie se manifeste par trois facultés différentes, qui ont donné lieu au précepte d'aimer Dieu de tout son « cœur, » de toute son « âme » et de tout son « esprit » Dans le corps se distinguent les quatre éléments qui le composent. Le nombre dix multiplié par le nombre quatre, qui marque la révolution des temps, nous rappelle donc l'obligation où nous

[1] Gen. viii, 11. — [2] Ps. l, 9. — [3] Exod. xxiv. 18. III Rois, ix, 8. Matth. iv, 2. — [4] Ibid. xvii. 37.

sommes de vivre dans la chasteté et la continence, et de renoncer aux joies frivoles du siècle présent. Tel est l'enseignement qui ressort de ce jeûne de quarante jours; enseignement exprimé par la Loi personnifiée dans Moïse, par les prophéties personnifiées dans Elie, et par le Seigneur lui-même, qui parut sur la montagne dans l'éclat de sa gloire aux yeux de ses trois disciples effrayés, ayant à ses côtés ces deux grands hommes, pour marquer que la Loi et les Prophètes lui rendaient témoignage [1].

C'est ainsi qu'on peut examiner encore comment du nombre quarante se forme le nombre cinquante, qui, dans la religion chrétienne, a reçu un caractère si sacré du mystère de la Pentecôte; constater que, répété trois fois, à raison des trois époques de la vie de l'humanité, avant la loi, sous la loi, et sous la grâce, ou à raison des noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et augmenté du nombre auguste de la Trinité même, il s'applique au mystère de l'Eglise sanctifiée, et forme le nombre des cent cinquante-trois poissons que prirent les apôtres après la résurrection du Seigneur, en jetant leurs filets du côté droit [2]. D'autres mystères sont aussi voilés sous ces diverses figures des nombres répandus dans les saints Livres, et passent inaperçus aux yeux du lecteur peu versé dans cette connaissance.

26. Bien des vérités échappent aussi par suite de l'ignorance de ce qui tient à l'art de la musique. En traitant de la différence du psaltérion et de la harpe, un certain auteur a donné de plusieurs symboles une excellente explication. C'est une question qui a son intérêt, entre les hommes de l'art, de savoir s'il est quelque loi musicale qui oblige à donner au psaltérion le nombre de dix cordes [3]. S'il n'existe aucune loi de ce genre, il faut reconnaître dans ce nombre une signification plus mystérieuse encore, tirée, soit des dix préceptes du Décalogue qui se rapportent au Créateur et à la créature, soit des considérations exposées plus haut sur le nombre dix. Ce nombre de quarante-six ans que dura la construction du temple, au rapport de l'Evangile [4], fait entendre je ne sais quelle harmonie; car, appliqué à la formation du corps du Seigneur, dont lui-même voulait parler sous la figure du temple, il contraint certains hérétiques à reconnaître que le Fils de Dieu a revêtu, non un corps fantastique, mais un véritable corps humain. C'est ainsi que çà et là dans l'Ecriture se montrent d'augustes de nobles allégories empruntées aux nombres et à la musique.

[1] Matth. XVII, 2, 3. — [2] Jean, XXI, 11. — [3] Ps. XXXII, 2. Ps. XCI, 4. — [4] Jean II, 20.

CHAPITRE XVII.

ORIGINE DE LA FABLE DES NEUF MUSES.

27. On doit en effet rejeter l'erreur des païens qui, dans leurs vaines superstitions, ont représenté les neuf Muses commes filles de Jupiter et de la Mémoire. Varron, celui qui fut parmi eux le plus éclairé peut-être et le plus versé dans ces sortes de matières, s'est attaché à réfuter cette fable. Il rapporte qu'une ville, dont le nom m'échappe, chargea trois ouvriers de sculpter chacun trois statues des Muses, dont elle voulait orner le temple d'Apollon; elle devait acheter celles qu'elle jugerait le plus parfaitement exécutées. Les trois artistes réussirent également dans leur œuvre, et la ville fut si ravie de la beauté des neuf statues, qu'elle en fit l'acquisition et les dédia à Apollon dans son temple. Ce fut le poète Hésiode qui dans la suite leur imposa des noms. Les neuf Muses ne sont donc pas filles de Jupiter, mais l'œuvre égale de ces trois artistes; et cette ville avait commandé trois statues, non parce qu'elle en avait vu trois en songe, ou que ce même nombre était apparu à chacun de ses habitants; mais par suite de la nature même des sons musicaux. Tout son, en tant qu'il forme un chant, peut se produire de trois manières differentes : ou par la voix, comme dans celui qui chante sans le secours d'aucun instrument; ou par le souffle, comme dans la flûte et la trompette; ou par la percussion, comme sur la harpe, le tambour, et tout autre instrument qui résonne de la même sorte.

CHAPITRE XVIII.

NE PAS MÉPRISER CE QUE LES PROFANES ONT DE BON ET D'UTILE.

28. Que ce récit de Varron soit vrai ou faux, les superstitions profanes ne sont pas un motif de repousser la musique, quand elle sert à nous faciliter l'intelligence des saintes Ecri-

tures; pas plus que nous ne devons assister à leurs spectacles frivoles, parce que nous tirons de leurs instruments de musique des considérations qui nous font mieux saisir les choses spirituelles. Laisserons-nous de côté l'étude des lettres, parce qu'ils prétendent que Mercure en a été l'inventeur? Fuirons-nous la justice et la vertu, parce qu'ils leur ont consacré des temples et qu'ils ont mieux aimé les adorer sous des images de pierres que de les porter dans leurs cœurs ? Loin de là : que tout chrétien fidèle et sincère sache que partout où il rencontre la vérité, elle appartient à son Dieu et Seigneur, et que, faisant profession de ne suivre que sa divine lumière, il déteste, jusques dans les Livres saints, les fables superstitieuses ; qu'il s'éloigne avec une douloureuse compassion de ces hommes, « qui, connaissant Dieu, ne l'ont « point glorifié comme Dieu, et ne lui ont « point rendu grâces de ses bienfaits ; mais, « s'étant égarés dans leurs vaines pensées, leur « cœur, privé d'intelligence, a été rempli de « ténèbres. Car, en voulant passer pour sages, « ils sont devenus de véritables insensés, et « ils ont transféré l'honneur qui n'était dû « qu'au Dieu incorruptible, à l'image d'un « homme corruptible, et à des figures d'oi« seaux, de bêtes à quatre pieds et de rep« tiles [1].»

CHAPITRE XIX.

DEUX SORTES DE SCIENCES PARMI LES PAIENS.

29. Pour donner à cette matière d'une si grande importance, de plus amples développements, nous ferons remarquer qu'il y a deux sortes de sciences en usage parmi les païens, et qui se traduisent dans leurs mœurs. L'une a pour objet les choses d'humaine institution, l'autre celles que l'homme a trouvées préalablement établies ou instituées de Dieu même. A l'égard des institutions humaines, une partie est entachée de superstitions, le reste en est exempt.

CHAPITRE XX.

SCIENCES HUMAINES REMPLIES DE SUPERSTITIONS.

30. Il faut regarder comme superstitieuses les institutions humaines relatives à l'érection et au culte des idoles ; soit qu'elles enseignent à honorer une créature quelconque comme la divinité, ou à consulter les démons, et à se lier avec ses esprits de ténèbres par des pactes et des conventions, telles que les opérations de la magie que l'on retrouve ordinairement dans les écrits des poètes, plutôt à titre de souvenirs que de doctrines. A cette catégorie appartiennent les livres des aruspices et des augures, remplis des plus vaines puérilités; ces ligatures et ces remèdes réprouvés par la science de la médecine, et qui consistent soit dans des enchantements et dans je ne sais quelles marques appelées caractères, soit dans des choses qui se suspendent, se lient ou s'ajustent de certaine manière, non pour le soulagement du corps, mais pour en former des symboles secrets ou apparents. Pour en voiler le caractère superstitieux et lui prêter une efficacité naturelle, ils donnent à ces choses le nom imposant de physiques. Tels sont ces anneaux d'or suspendus aux oreilles, ces autres, faits d'os d'autruche, qui se mettent aux doigts, et la coutume, quand on a le hoquet, de se presser avec la main droite le pouce de la main gauche.

31. A ces extravagances viennent s'ajouter mille observations aussi vaines, quand un membre tressaille, quand une pierre, un chien ou un enfant se rencontrent entre deux amis qui se promènent ensemble. Encore vaut-il mieux les voir fouler aux pieds la pierre qu'ils regardent comme cause de la rupture de leur amitié, que frapper un enfant qui vient à passer au milieu d'eux. Mais ici les enfants trouvent quelquefois leurs vengeurs dans les chiens; s'il est des hommes assez superstitieux pour oser frapper un chien qui passe entre eux, ce n'est pas impunément, car souvent cet animal envoie à un véritable médecin celui qui cherchait un vain remède en le frappant. Et ces autres chimères : Ne point passer devant sa maison sans mettre le pied sur le seuil ; retourner à son lit, si on éternue en se chaussant ; rentrer chez soi, si l'on fait un faux pas en marchant ; si un vêtement est rongé par les souris, regretter moins le dommage que trembler dans l'appréhension du malheur qui doit arriver. A cette occasion Caton répondit fort plaisamment. Un homme le consultait sur ce que des souris avaient rongé ses souliers : ce n'est pas là, lui-dit-il, une

[1] Rom. I, 21-23.

merveille; il y en aurait une si les souliers avaient rongé les souris.

CHAPITRE XXI.

SUPERSTITIONS DES ASTROLOGUES.

32. Mettons encore au nombre des sectateurs de ces dangereuses superstitions les faiseurs d'horoscopes, qui observent les jours de la naissance et sont aujourd'hui vulgairement connus sous le nom de mathématiciens. Ils peuvent sans doute étudier la véritable situation des astres à la naissance de quelqu'un, et parfois la découvrir; mais c'est une étrange aberration d'appuyer sur cette découverte la prédiction des actions et des évènements de la vie; ils vendent chèrement à la crédulité ignorante un avilissante servitude. Un homme entre chez l'un de ces mathématiciens avec la conscience de sa liberté, et il donne son argent pour savoir au sortir de là qu'il est sous l'esclavage de Mars, de Vénus ou plutôt de tous les astres, auxquels ceux qui tombèrent les premiers dans cette erreur et qui la transmirent à la postérité, imposèrent, tantôt des noms de bêtes, par suite d'une certaine ressemblance, tantôt des noms d'hommes, en l'honneur de quelques hommes. Rien là d'étonnant, puisqu'à une époque encore toute récente, les Romains ont voulu dédier l'étoile que nous appelons Lucifer, à la gloire et au nom de César [1]. Son nom fût peut-être resté à cet astre jusqu'aux âges les plus reculés, si Vénus, son aïeule, n'eût joui avant lui de ce titre; héritage qu'elle n'avait aucun droit de transmettre à ses descendants, puisque, pendant sa vie, elle n'en avait pas eu la possession, ni réclamé la jouissance. Quand on découvrait au ciel un astre non encore consacré à la mémoire de quelque ancien héros, on s'empressait, comme c'est la coutume, d'y attacher un nom illustre. C'est ainsi que le cinquième et le sixième mois ont été appelés juillet et août, en l'honneur de Jules César et d'Auguste. Qui ne sait que longtemps auparavant, ces astres accomplissaient leur course dans les cieux? Ce n'est qu'après la mort de ces héros, dont la puissance des rois ou la vanité des hommes voulait célébrer la mémoire, qu'on a donné leurs noms aux astres, comme pour les élever jusqu'au ciel. Mais quels que soient les noms que les hommes donnent à ces astres, ils ne sont néanmoins que l'œuvre de Dieu, qui les a placés dans l'ordre qu'il lui a plu; leurs mouvements sont soumis à une règle fixe, et servent à marquer la distinction et la variété des saisons. Il est facile d'observer ces divers mouvements à la naissance de quelqu'un, à l'aide des règles découvertes et tracées par ces hommes que l'Ecriture condamne dans ces paroles: « S'ils ont pu avoir assez de « lumière pour connaître l'ordre du monde, « comment n'ont-ils pas connu plus facile- « ment celui qui en est le Seigneur et le « Maître [1]? »

CHAPITRE XXII.

VANITÉ DES PRÉDICTIONS FONDÉES SUR L'OBSERVATION DES ASTRES.

33. Mais prétendre s'appuyer sur ces observations pour prédire, à la naissance des hommes, leurs mœurs, leurs actions et les évènements de leur vie, c'est une grande erreur et une insigne folie. C'est une superstition qui trouve sa réfutation la plus parfaite dans l'enseignement même de ceux qui se sont appliqués à l'étude de ces dangereuses puérilités. Car, que sont leurs *constellations*, sinon l'aspect et la situation où se trouvent les astres à la naissance de celui sur le sort duquel ces misérables sont consultés par de plus misérables encore? Ne peut-il pas arriver que deux jumeaux se suivent de si près, au sortir du sein maternel, qu'entre la naissance de l'un et celle de l'autre, il n'y ait nul intervalle de temps saisissable, et qui puisse être marqué par différents mouvements des constellations? Nécessairement donc il y aura des jumeaux qui naîtront sous la même constellation, sans que rien se ressemble dans les évènements qu'ils auront à accomplir ou à subir; souvent même il y aura entr'eux cette immense distance, que l'un sera au comble du bonheur pendant que l'autre gémira sous le poids de l'infortune. Tels furent Esaü et Jacob, dont la naissance fut tellement simultanée, que Jacob, qui venait le dernier, tenait de sa main le pied de son frère, qui le précédait [2]. Assurément l'observation du jour et de l'heure de leur naissance ne pouvait constater pour les deux qu'une seule et même constellation.

[1] Voy. Virg. Eglogue IX.

[1] Sag. XIII, 9. — [2] Gen. XXV, 25.

Et cependant, quelle différence entre leurs mœurs, leurs actions, leurs travaux et leurs destinées? Nous en avons pour garant le témoignage de l'Ecriture, aujourd'hui répandue parmi tous les peuples.

34. Dira-t-on que le plus court intervalle de temps qui sépare la naissance de deux jumeaux, est d'une grande importance dans la nature et eu égard à la vitesse prodigieuse des corps célestes? Quand même je reconnaîtrais cette importance, un mathématicien peut-il saisir un instant si rapide dans les constellations, à l'aspect desquelles il se vante de prédire les destinées? Si donc il ne découvre aucune différence dans les constellations, s'il les voit nécessairement les mêmes et pour Jacob et pour Esaü, que lui sert que dans les corps célestes, il y ait cet intervalle qu'il soutient avec une assurance téméraire, s'il n'existe point sur ces tablettes qu'il consulte en vain avec tant d'application? Aussi doit-on mettre au nombre des conventions faites avec les démons, ces doctrines qui enseignent à chercher la connaissance des évènements dans des signes établis par la vanité présomptueuse des hommes.

CHAPITRE XXIII.

POURQUOI IL FAUT REJETER LA SCIENCE DES ASTROLOGUES.

35. Il arrive en effet que, par un secret jugement de Dieu, les hommes au cœur perverti sont livrés aux illusions et aux erreurs que mérite la dépravation de leurs désirs; qu'ils sont séduits et trompés par les anges prévaricateurs à qui la providence de Dieu a soumis cette partie inférieure du monde, pour la plus grande beauté de l'univers. Sous l'empire de leurs artifices et de leurs prestiges, ces hommes à l'aide de leurs sciences divinatoires, aussi funestes que superticieuses, révèlent des événements passés ou à venir, qui arrivent souvent comme ils ont été prédits, et d'une manière conforme à leurs observations; et leur curiosité, de plus en plus stimulée, les jette et les enlace dans les nœuds inextricables de la plus pernicieuse erreur.

L'Écriture, signalant le danger, a stigmatisé cet égarement de l'esprit humain; non-seulement elle nous avertit de fuir avec horreur ces extravagances comme provenant de la bouche des professeurs de mensonges, elle va jusqu'à dire: « Quant même ce qu'ils vous « auront dit arriverait, ne les croyez point [1]. » Parce que l'ombre de Samuel, après sa mort, ne prophétisa rien que de vrai au roi Saül [2], les sacrilèges qui furent commis, en évoquant ce fantôme, n'en sont pas moins détestables. Et bien que cette femme ventriloque, dont il est parlé dans les Actes, rendît un témoignage véritable aux Apôtres du Seigneur, saint Paul n'épargna pas pour ce motif l'esprit qui était en elle, mais il la délivra en menaçant et en chassant le démon qui l'obsédait [3].

36. Tout chrétien doit donc fuir et rejeter ces superstitions puériles ou dangereuses, qui entretiennent un commerce contagieux entre les hommes et les démons, et ne sont que la convention d'une fausse et perfide amitié. « Ce n'est pas, dit saint Paul, qu'une idole soit « quelque chose, mais je dis que ce que les « païens immolent, ils l'immolent aux démons « et non pas à Dieu. Or je ne veux pas que « vous ayez aucune société avec les démons [4]. »

Ce que l'Apôtre dit des idoles et des victimes immolées en leur honneur, il le faut dire de toutes ces vaines institutions qui portent à honorer les idoles ou une créature quelconque, comme on honore Dieu; qui enseignent à recourir à ces remèdes et à ces observances qui n'ont point été divinement et publiquement établis pour développer l'amour de Dieu et du prochain, et ne font que livrer le cœur de quelques misérables aux désirs déréglés des choses temporelles. Dans ces sortes de sciences on ne saurait trop craindre ni trop éviter toute société avec les démons, car de concert avec leur chef, ils ne cherchent qu'à nous fermer la voie du retour à la patrie.

Mais ce n'est pas seulement aux astres, que Dieu a créés et placés chacun à son rang, que les hommes ont emprunté tant de fausses conjectures: ils en ont tiré des différentes productions de la nature, de tous les évènements déterminés par l'action de la Providence divine, et les ont consignées dans leurs écrits, comme des règles infaillibles, dès qu'ils étaient témoins d'un phénomène extraordinaire, comme quand une mule était devenue féconde, ou qu'un corps quelconque avait été frappé de la foudre.

[1] Deut. XIII, 1-3. — [2] I Rois, XXVIII, 14-20. Eccli. XLVI, 23. — [3] Act. XVI, 16-18. — [4] I Cor. X, 19, 20.

CHAPITRE XXIV.

TOUT USAGE SUPERSTITIEUX SUPPOSE LE COMMERCE AVEC LES DÉMONS.

37. Toutes ces superstitions n'ont d'efficacité qu'autant que l'homme y met sa confiance, et que par ce langage muet il s'associe avec les démons. Et pourtant que renferment-elles, sinon des curiosités qui empoisonnent, des inquiétudes qui tourmentent, et une servitude qui conduit à la mort ? Ce n'est point leur vertu qui leur a attiré l'attention des hommes, ce sont les observations mêmes dont elle sont été l'objet, qui leur ont prêté quelque valeur. Aussi produisent-elles des effets différents selon la diversité des pensées et des espérances de leurs sectateurs. Car les esprits de mensonge font arriver à chacun, des évènements conformes aux désirs et aux craintes dont ils le voient agité. La lettre X, par exemple, qui sert à marquer le nombre dix, a chez les Grecs une signification autre que chez les Latins ; signification qu'elle tient, non de sa nature, mais d'une convention arbitraire ; et celui qui, connaissant ces deux langues, écrirait à un grec, n'emploierait pas, pour exprimer sa pensée, cette lettre dans le même sens que s'il écrivait à un latin. « Beta, » sous la même prononciation, est le nom d'une lettre chez le Grecs ; et chez les Latins, celui d'une sorte de betterave. Ces deux syllabes : « lege, » ont un sens bien différent dans les deux langues. Toutes ces expressions frappent donc diversement les esprits, selon la diversité des conventions adoptées dans la société à laquelle ils appartiennent : ce n'est pas parce qu'elles avaient telle signification par elles-mêmes qu'on les a adoptées ; elles n'ont de sens que celui qui leur a été donné d'un commun accord. Ainsi en est-il de ces signes dont on se sert pour lier un commerce funeste avec les démons : ils n'ont de valeur que celle que leur attribuent ceux qui les observent. La manière dont agissent les augures en est une preuve manifeste ; car avant l'observation comme après la découverte de leurs signes, ils ne s'arrêtent nullement à considérer le vol des oiseaux ni à écouter leurs cris : quelle signification en effet peut-on y trouver, sinon celle qu'il plaît à l'observateur d'y attacher ?

CHAPITRE XXV.

LES INSTITUTIONS HUMAINES EXEMPTES DE SUPERSTITIONS SONT EN PARTIE SUPERFLUES ET EN PARTIE UTILES ET NÉCESSAIRES.

38. Après avoir détruit et déraciné de telles extravagances dans l'esprit du chrétien, nous avons à examiner désormais les institutions humaines exemptes de superstition, et que les hommes ont établies entre eux, et non avec les démons.

On doit regarder comme institutions humaines, toutes celles qui n'ont parmi les hommes d'autre valeur que celles qu'ils sont convenus de leur attribuer. Les unes sont superflues et excessives, les autres utiles et nécessaires. Pour parler des signes que font les histrions dans leurs danses, si la signification de leurs gestes était naturelle, et non de pure convention, un héraut n'aurait pas été chargé autrefois d'expliquer aux citoyens de Carthage ce que le pantomime voulait exprimer par sa danse. Bien des vieillards se souviennent de cet usage, et nous en parlent souvent. Ce qui confirme leur témoignage, c'est que, aujourd'hui encore, lorsqu'on entre au théâtre où se jouent ces représentations puériles, sans y être initié, c'est en vain qu'on y prête toute son attention, si quelqu'un n'explique ce que signifient les gestes des acteurs. Tous cependant cherchent à produire des signes qui ressemblent autant que possible à la chose signifiée. Mais commme il peut exister entre les choses divers points de ressemblance, la véritable signification des signes ne se détermine que par une mutuelle convention entre les hommes.

39. Quant aux peintures, aux statues et autres œuvres de ce genre, personne ne s'y méprend, surtout quand elles émanent de la main d'artistes distingués ; il est facile de reconnaître ce qu'elles représentent. Ce sont là des institutions humaines superflues, à moins qu'elles ne tirent quelque importance de la fin, du motif, du lieu, du temps et de l'autorité qui les fait produire. Reconnaissons encore la même origine à ces compositions et à ces fables sans nombre dont les fictions mensongères ont tant de charmes pour les hommes. Et qu'y a-t-il, dans ce qui émane de l'homme, qui soit plus

véritablement son œuvre que ce qui est erreur et mensonge ?

Il est d'autres institutions humaines qui sont utiles et nécessaires : tels sont les vêtements divers et les ornements extérieurs qui servent à distinguer les sexes et les dignités ; ces autres signes innombrables qui rendent possibles, ou du moins facilitent les rapports de la vie sociale : les poids, les mesures, l'effigie et la valeur des monnaies propres à chaque pays et à chaque peuple, etc. Si ces choses n'étaient pas d'institution humaine, elles ne seraient pas si différentes parmi les peuples, et ne changeraient pas dans une même nation au gré de ses princes.

CHAPITRE XXVI.

INSTITUTIONS HUMAINES A REJETER ; CELLES QU'IL FAUT ADOPTER.

40. Toutes les institutions humaines qui ont pour objet l'usage des choses nécessaires à la vie, sont loin d'être indignes de l'attention du chrétien. Il doit même y consacrer une étude suffisante et les fixer dans sa mémoire. Car il en est quelques-unes qui ont un sens figuratif, et ressemblent assez aux signes naturels. Mais je le répète, il faut repousser avec horreur toutes celles qui servent à nouer quelqu'alliance avec les démons. Quant à celles qui ont pour objet les rapports des hommes entre eux, on peut en user dans ce qu'elles n'ont pas de superflu et d'excessif, comme les figures des lettres sans lesquelles on ne pourait lire ; la science des diverses langues dans la mesure de son utilité, ainsi que nous l'avons déjà observé. On peut y rapporter aussi les notes, qui ont fait donner le nom de notaires à ceux qui en font une étude particulière. Ce sont là des institutions utiles et dont il est permis de s'instruire : elles n'entraînent dans aucune superstition et n'amollissent point par le luxe, pourvu que le soin que l'on y consacre ne soit pas un obstacle aux fins plus importantes auxquelles elles doivent concourir.

CHAPITRE XXVII.

SCIENCES QUI NE SONT PAS D'INSTITUTION HUMAINE.

41. J'arrive à ces connaissances qui comprennent les faits accomplis dans la suite des temps, ou ce que la sagesse divine a établies, et que les hommes n'ont enseignées que comme fruits de leurs observations et de leurs recherches. Quelle que soit la source où on les puise, on ne peut les regarder comme des institutions humaines. Les unes sont du domaine des sens, les autres de celui de l'esprit. A l'égard des choses qui s'apprennent par l'entremise des sens, ou l'histoire nous en instruit, ou la démonstration nous les fait saisir, ou l'expérience nous les fait conjecturer.

CHAPITRE XXVIII.

UTILITÉ DE L'HISTOIRE.

42. Tout ce que l'histoire nous apprend des faits qui se sont produits dans la suite des siècles antérieurs, nous facilite singulièrement l'intelligence de livres saints, alors même qu'on n'y chercherait, dans les écoles profanes, qu'une vaine érudition. Que de faits n'avons-nous pas à déterminer souvent par le moyen des Olympiades et les noms des consuls ? C'est pour avoir ignoré sous quel consultat le Seigneur est né, et sous lequel il est mort, que plusieurs ont cru faussement qu'il avait souffert à l'âge de quarante-six ans ; parce que les Juifs avaient dit un jour que l'édification du temple, qui était la figure du corps du Seigneur, avait duré ce même nombre d'années [1]. Le récit évangélique nous apprend qu'il avait près de trente ans à l'époque de son baptême ; quant au nombre d'années qu'il passa ensuite sur la terre, on peut le déterminer, il est vrai, par la suite de ses actions ; mais pour dissiper jusqu'à l'ombre du doute, et établir sur ce point plus de lumière et de certitude, il suffit de confronter l'histoire profane avec l'Evangile. On verra alors que ce n'est pas en vain qu'il a été dit qu'on avait consacré quarante-six ans à la construction du temple. Car, ne pouvant appliquer ce nombre à l'âge du Seigneur, on sera contraint de le rapporter à un mystère caché de ce corps humain, dont n'a pas dédaigné de se revêtir pour nous le Fils unique de Dieu, par qui toutes choses ont été faites.

43. Comme preuve de l'utilité de l'histoire, sans parler ici des Grecs, avec quelle force notre illustre Ambroise ne réfute-t-il pas cette indi-

[1] Jean, II, 20.

gne calomnie des admirateurs de Platon, que toutes les maximes de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qu'ils sont contraints d'admirer et de publier, ont été tirées des livres de ce philosophe, lequel vivait sans aucun doute longtemps avant l'avénement du Sauveur ? Ce saint prélat ayant découvert dans l'histoire profane que Platon s'était rendu en Egypte, à l'époque même où Jérémie s'y trouvait, a démontré, comme plus vraisemblable, qu'il avait eu connaisance de nos livres saints par l'entremise de ce prophète, et que c'est là qu'il a puisé ces doctrines et ces écrits qu'on admire à juste titre. Les livres du peuple hébreu, qui pratiqua par excellence le culte d'un seul Dieu, et dont descend Jésus-Christ selon la chair, existaient bien avant que parut Pythagore même, dont les disciples, assure-t-on, enseignèrent la théologie à Platon. Ainsi en rapprochant les diverses époques, il paraît plus raisonnable de croire que ces philosophes ont tiré de nos livres saints tout ce qu'ils ont de bon et de vrai, plutôt que d'admettre cette insigne folie que Jésus-Christ ait emprunté à Platon.

44. Quoique les choses établies autrefois par les hommes puissent être l'objet d'un récit historique, on ne doit cependant pas mettre l'histoire au rang des institutions humaines, parce que les évènements passés, qui ne peuvent plus n'avoir pas existé, appartiennent à l'ordre des temps dont Dieu est le Créateur et le modérateur suprême. Autre chose est de raconter ce qui est fait, et autre chose d'enseigner ce qui est à faire. L'histoire raconte fidèlement et utilement les faits ; tandis que les livres des devins et tous les écrits de cette sorte prétendent enseigner, avec plus de présomption que de certitude, ce qu'il faut faire et observer.

CHAPITRE XXIX.

UTILITÉ DE LA CONNAISSANCE DES ANIMAUX, DES PLANTES, DES ARBRES, POUR L'INTELLIGENCE DE L'ÉCRITURE.

45. Il y a aussi une sorte de narration, semblable à la démonstration, qui fait connaître non les choses passées, mais les choses présentes à ceux qui les ignorent. Tels sont les écrits qui traitent de la situation des lieux, de la nature des animaux, des propriétés des plantes, des arbres, des pierres et des autres corps. Nous en avons parlé plus haut, et nous avons fait ressortir l'utilité de ces connaissances pour résoudre les difficultés de l'Ecriture. Qu'on n'y cherche point de ces signes qu'on emploie comme remèdes ou comme instruments de quelque superstition. Nous avons déjà condamné cet usage impie, bien différent de l'usage permis et légitime dont il est ici question. Dire par exemple : Si vous prenez cette herbe broyée, vous ne souffrirez plus aux entrailles ; et dire : Votre douleur cessera, si vous suspendez cette herbe à votre cou, est chose bien différente. D'un coté on voit une propriété salutaire, et de l'autre une superstitionn condamnable. Et alors même qu'il n'y a ni enchantement, ni invocations, ni caractères, il est très-souvent douteux si ce que l'on attache ou ce qu'on applique au corps pour le guérir, agit par une efficacité naturelle, à laquelle on est libre de recourir, ou s'il ne tire sa vertu que de la manière significative et mystérieuse dont on l'emploie. Sous ce rapport, plus l'efficacité du remède paraîtra étonnante, plus il sera de la prudence chrétienne de le rejeter. Quand on ne peut découvrir d'où provient la vertu d'une chose, il importe de considérer l'intention qui en dirige l'usage, si c'est uniquement pour la guérison ou le soulagement du corps, si c'est suivant les principes de la médecine et de l'agriculture.

46. C'est par la démonstration, et non par la narration historique, que s'acquiert la connaissance des astres. L'Ecriture en dit fort peu de choses. Si l'on connaît généralement le cours de la lune, qui sert à déterminer chaque année le jour où doit se célébrer la solennité de la passion du Seigneur, il n'y a, pour les autres astres, qu'un petit nombre de savants qui aient une science certaine de leur lever, de leur coucher, et de leurs divers mouvements. Cette science n'implique sans doute par elle-même aucune superstition ; mais son utilité est fort restreinte, et pour ainsi dire nulle, relativement à l'étude des divines Ecritures ; elle y met plutôt obstacle par le but futile qu'on s'y propose. Ajoutons qu'à raison des rapports qu'elle a avec les dangereuses erreurs de ces prophètes insensés des destinées humaines, il est plus avantageux et plus convenable de la mépriser. Outre la démonstration de ce qui existe présentement, la science des astres renferme encore une sorte d'histoire du passé, en ce sens que leur situation et leurs mouvements actuels conduisent régulièrement

à connaître leur ancien cours. Elle enseigne de plus à former sur l'avenir des conjectures qui ne sont ni douteuses, ni de mauvais présage, mais certaines et constantes ; conjectures qui doivent servir, non à faire sur les actions et les évènements de notre vie des prédictions semblables aux extravagances des astrologues, mais à prévoir ce qui a rapport aux astres mêmes. Ainsi celui qui observe les phases de la lune, peut, en constatant le point où elle en est aujourd'hui de son cours, reconnaître où elle en était il y a plusieurs années auparavant, et où elle en sera plusieurs années dans la suite, à un jour déterminé. Un observateur expérimenté établit des calculs aussi infaillibles sur chacun des autres astres. J'ai déjà déclaré ce que je pense de toute cette science, relativement à l'usage qu'on peut en faire.

CHAPITRE XXX.

UTILITÉ DES ARTS MÉCANIQUES.

47. Parmi les arts, il en est dont l'objet est de façonner quelqu'ouvrage, et le travail de l'ouvrier laisse après lui des œuvres permanentes, comme une maison, un banc, un vase et autres choses semblables ; d'autres qui servent en quelque sorte d'instruments à l'action divine, comme la médecine, l'agriculture et le gouvernement ; d'autres enfin dont tout l'effet n'est que dans l'action même, tel que l'exercice de la danse, de la course et de la lutte. Or, dans tous ces arts, l'expérience du passé sert aussi à conjecturer l'avenir : car nul de ceux qui les professent ne travaille sans rattacher au souvenir des effets passés l'espérance des mêmes résultats pour l'avenir. Il est bon, dans le cours de cette vie, de s'appliquer quelque peu et comme en passant, à la connaissance de ces arts, non pour les exercer, à moins qu'une profession particulière n'y oblige, ce dont il n'est pas ici question ; mais simplement pour pouvoir en juger, et pour ne pas ignorer ce que l'Ecriture veut faire entendre, quand elle emploie des locutions figurées tirées de cette source.

CHAPITRE XXXI.

UTILITÉ DE LA DIALECTIQUE.

48. Il nous reste à parler des connaissances qui sont, non plus du domaine des sens extérieurs, mais du ressort de l'esprit, et qui consistent principalement dans la science du raisonnement et des nombres. La science du raisonnement est de la plus grande utilité pour approfondir et résoudre toutes les difficultés qui se rencontrent dans l'Ecriture. Seulement on doit se mettre en garde contre la passion de la dispute et contre la satisfaction puérile de tromper son adversaire. Il y a en effet une foule de ces raisonnements appelés sophismes, dont les fausses conclusions présentent ordinairement un tel caractère de vérité, qu'elles surprennent, non-seulement les esprits moins pénétrants, mais même les intelligences éclairées, pour peu qu'elles n'y prennent garde. Dans une conversation, quelqu'un s'adressant à son interlocuteur lui dit : Vous n'êtes pas ce que je suis. Ce dernier en convint ; et c'était vrai, ne fût-ce qu'en ce sens que l'un était insidieux et l'autre simple et droit. Il ajouta alors : Or je suis un homme. Ce qui lui ayant été accordé, il tira cette conclusion : Donc vous n'êtes pas un homme. L'Ecriture, je crois, a sévèrement condamné ces sortes de conclusions captieuses, quand elle a dit : « Celui qui parle par sophis-« mes est digne de haine [1]. » Cependant on regarde aussi comme sophistique tout discours qui, sans être insidieux, sacrifie la gravité à une recherche affectée des ornements du style.

49. Il y a en outre de ces raisonnements où certaines conséquences se tirent logiquement de principes faux et erronés posés par un adversaire. Un homme droit et instruit oppose à son interlocuteur ces conclusions qu'il réprouve, pour le contraindre à abandonner l'erreur dont elles découlent ; car en y persistant, il est forcé d'admettre des conséquences qu'il repousse. Ainsi l'Apôtre ne tirait pas une conclusion vraie en elle-même, quand il disait : « Jésus-Christ n'est donc pas ressucuscité ; notre « prédication est donc vaine ; votre foi est donc « inutile [2]. » Ce qui est très-faux, puisque Jésus-Christ est réellement ressuscité, puisque la prédication de ce mystère n'était pas vaine,

[1] Eccli. XXXVII, 23. — [2] I Cor. XV, 24.

ni la foi des fidèles inutile. Mais ces fausses assertions découlaient logiquement des principes de ceux qui niaient la résurrection des morts. Or, en rejetant ces fausses conclusions, qu'il faudrait admettre si les morts ne ressuscitent pas la conséquence nécessaire est qu'ils ressuscitent. Comme on tire des conséquences logiques aussi bien de l'erreur que de la vérité, il est facile d'en apprendre les règles mêmes dans les écoles profanes. Quant à la vérité des principes, c'est dans les livres ecclésiastiques qu'il faut la chercher.

CHAPITRE XXXII.

D'OU PROVIENT LA LOGIQUE DANS LES CONCLUSIONS.

50. La vérité logique des conséquences n'est pas l'œuvre de l'esprit humain, qui ne fait que la découvrir et la constater pour son instruction et celle des autres; elle a son origine dans la raison divine et éternelle des choses. L'historien qui raconte les faits arrivés dans l'ordre des temps, ne rapporte pas ce qu'il a fait lui-même; le naturaliste qui dépeint la situation des lieux, les propriétés des animaux, des plantes et des pierres; l'astronome qui découvre les astres et leurs mouvements divers, n'enseignent rien qui soit l'œuvre des hommes. De même celui qui dit : quand le conséquent est faux, l'antécédent l'est nécessairement aussi, affirme une vérité évidente ; il ne dépend pas de lui qu'il en soit ainsi, il ne fait que le démontrer. C'est sur cet axiôme que repose le raisonnement de saint Paul dont nous avons parlé. La proposition antécédente était que les morts ne ressuscitent pas; erreur que l'Apôtre voulait renverser. De cette proposition il suit nécessairement que le Christ n'est pas ressuscité. Mais cette conséquence étant fausse, puisqu'il est certain que le Christ est ressuscité, on doit conclure que la proposition antécédente l'est aussi, et conséquemment qu'il y a une résurection des morts. En deux mots : s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ n'est pas ressuscité ; or le Christ est ressuscité; donc il y a une résurrection des morts. L'esprit de l'homme n'a pas établi, il a seulement constaté qu'en renversant une conséquence on détruit nécessairement son antécédent. Cette règle a rapport à la vérité logique des conclusions, et non à la vérité absolue des propositions.

CHAPITRE XXXIII.

CONSÉQUENCES VRAIES DE PROPOSITIONS FAUSSES, ET CONSÉQUENCES FAUSSES DE PROPOSITIONS VRAIES.

51. Dans le raisonnement précédent, établi sur la résurrection, la conséquence est vraie logiquement et en elle-même. Voici maintenant comment de propositions fausses on peut tirer des conséquences très-logiques. Supposons que quelqu'un soit convenu de cette proposition : si le limaçon est animal, il a une voix. En lui prouvant que le limaçon n'a point de voix, on devra conclure qu'il n'est point un animal, puisqu'en détruisant la conséquence, on détruit par là même la proposition qui précède. Cette dernière conclusion est fausse en elle-même, mais elle est logiquement déduite d'une proposition fausse qu'on avait accordée. La vérité d'une proposition existe par elle-même, tandis que la vérité logique d'une conséquenee dépend du principe posé ou concédé par l'adversaire. Or, on tire de ces conséquences fausses en elles-mêmes, mais logiquement vraies, pour redresser une erreur, ainsi que nous l'avons observé, et pour démontrer qu'on avait tort d'accorder un principe dont on voit qu'il faut rejeter les conséquences.

Il est facile dès lors de comprendre que de propositions vraies, on peut dédruire des conclusions fausses ; de même que de propositions fausses on en déduit de vraies. Qu'on dise par exemple : Si cet homme est juste, il est bon ; or, il n'est pas juste ; ces deux propositions accordées, la conclusion sera : donc il n'est pas bon. Quoique toutes ces assertions puissent être vraies, cependant la conclusion n'est pas logiquement déduite. Car ôter l'antécédent n'est pas détruire nécessairement la conséquence, comme ôter la conséquence c'est détruire l'antécédent. Ainsi il est vrai de dire : S'il est orateur, il est homme ; mais si vous niez l'antécédent : or, il n'est pas orateur, vous ne pouvez tirer comme conséquence : donc il n'est pas homme.

CHAPITRE XXXIV.

CONNAISSANCE DES RÈGLES, DES CONSÉQUENCES ET DE LA VÉRITÉ DES PROPOSITIONS.

52. C'est donc chose bien différente de connaître les règles de la déduction des conséquences, et de connaître la vérité des propositions. Ces règles apprennent ce qui est conséquence, ce qui ne l'est pas et ce qui répugne. S'il est orateur, il est homme ; voilà qui est conséquent ; s'il est homme, il est orateur ; ceci ne l'est pas ; s'il est homme, il est quadrupède ; voilà qui répugne. Il ne s'agit ici que de la connexion des propositions entre elles ; mais pour juger de la vérité des propositions, il faut les considérer en elles-mêmes, et non dans leurs liaisons et leurs rapports. Quant à celles qui paraissent incertaines, si elles ont une connexion évidente avec d'autres qui sont vaies et certaines, elles deviennent par là même incontestables. — Quelques esprits se prévalent de cette science des rapports des propositions, comme si c'était connaître la vérité même, tandis que d'autres, en possession des vrais principes, s'humilient trop d'ignorer les règles d'après lesquelles se tire une conséquence. Ne vaut-il pas mieux, par exemple, savoir que les morts ressuscitent, que de connaître que s'il n'y a point de résurrection des morts, la conséquence est que Jésus-Christ n'est pas ressuscité ?

CHAPITRE XXXV.

SCIENCE DE LA DÉFINITION ET DE LA DIVISION DES CHOSES, VRAIE EN ELLE-MÊME.

53. Quoique la science de la définition et de la division s'exerce souvent dans le domaine de l'erreur, on ne peut en inférer qu'elle soit fausse en elle-même. Elle a son principe, non dans le travail de l'esprit humain, mais dans la raison des choses. Quoiqu'elle ait servi aux poètes dans leurs fables, aux philosophes et aux hérétiques, je veux dire aux faux chrétiens, dans leurs opinions erronées, il n'en est pas moins vrai que toute définition, toute division ne doit rien renfermer d'étranger au sujet, ni rien omettre qui en soit de l'essence, même quand le faux est la matière à définir ou à diviser. Car le faux lui-même se définit, en disant qu'il consiste à présenter une chose autre qu'elle n'est : définition qui est vraie, quoique le faux ne puisse l'être. On peut en outre le diviser, et dire qu'il y en a deux sortes : l'une, des choses qui absolument ne peuvent pas être, et l'autre, des choses qui ne sont pas, bien qu'elles soient possibles. Prétendre, par exemple, que sept et trois font onze, c'est avancer une absurdité ; et dire qu'il a plu aux calendes de janvier, quand il n'en est rien, c'est soutenir un fait qui pouvait avoir lieu, bien qu'il n'ait pas existé. La définition et la division du faux peuvent donc être vraies, quoique le faux lui-même ne le soit jamais.

CHAPITRE XXXVI.

MÊMES OBSERVATIONS SUR LES RÈGLES DE L'ÉLOQUENCE.

54. L'éloquence elle-même, aux formes plus développées et plus étendues, a ses règles qui sont vraies, quoiqu'elles puissent servir à la persuasion de l'erreur. Mais comme elles servent également à persuader la vérité, ce n'est pas l'éloquence elle-même, mais ceux qui en font un usage pervers, qu'il faut condamner. Car ce ne sont pas les hommes qui ont établi qu'une démonstration de bienveillance prévienne favorablement l'auditeur ; qu'une narration claire et précise insinue facilement son objet dans l'esprit ; qu'un récit varié soutienne l'attention et prévienne l'ennui. Ces règles et autres semblables sont toujours vraies, dans la cause de l'erreur comme dans celle de la vérité, en ce sens que leur effet est de porter la connaissance ou la persuasion dans les esprits, de leur inspirer pour une chose le désir ou la répulsion. Les hommes leur ont reconnu cette puissance, mais ils ne la leur ont pas communiquée.

CHAPITRE XXXVII.

UTILITÉ DE LA RHÉTORIQUE ET DE LA DIALECTIQUE.

55. L'art de l'éloquence doit servir plus à exprimer ce que l'on a compris qu'à le faire comprendre. La science des conclusions, des définitions et des divisions facilite beaucoup l'intelligence des choses ; seulement, que celui qui la possède ne se persuade pas facilement tenir la vérité même qui est le principe du bonheur. Il arrive souvent néanmoins qu'on

parvient plus facilement à la fin qu'on se propose dans l'étude de cette science, qu'à en apprendre les préceptes si épineux et si ardus. Qu'un homme imagine de tracer des règles pour marcher ; qu'il enseigne qu'il ne faut lever le pied qui est en arrière qu'après avoir posé celui qui est en avant ; qu'il explique en détail les mouvements à imprimer aux diverses articulations des membres : tout ce qu'il dit est vrai, et il le faut observer pour marcher. Mais n'est-il pas plus facile de réduire ces règles en pratique en se mettant à marcher, que d'y prendre garde dans l'action même, ou de les comprendre quand on les explique ? Ont-elles le moindre intérêt pour celui qui ne peut en faire l'expérience, parce qu'il ne peut marcher ? Ainsi en est-il de la science dont nous parlons ; souvent un esprit perspicace verra plutôt qu'une conséquence est fausse qu'il n'en comprendra les règles ; une intelligence bornée ne pourra juger de la nature d'une conclusion, mais elle saisira encore moins les préceptes qui y ont rapport. Ces sortes de sciences offrent donc plus de satisfaction par la manière dont la vérité est présentée, que d'utilité réelle pour la discussion et le jugement. Peut-être cependant servent-elles à rendre les esprits plus exercés : et encore est-il à désirer qu'ils n'en deviennent pas plus pervers et plus orgueilleux, qu'ils ne se plaisent à tromper par des questions et des raisonnements spécieux, et qu'ils ne regardent ces connaissances qu'ils ont acquises, comme un rare privilège qui les élève bien au-dessus des hommes sages et vertueux.

CHAPITRE XXXVIII.

ORIGINE DE LA SCIENCE DES NOMBRES.

56. Quant à la science des nombres, il est évident pour l'esprit le moins éclairé, qu'elle n'est pas de l'institution des hommes, et qu'ils n'ont fait que la découvrir. Virgile a bien pu changer la mesure de la première syllabe du mot *Italia*, et de brève qu'elle était auparavant, la faire longue ; mais personne ne pourra établir que trois fois trois ne fassent pas neuf, qu'ils ne puissent former un carré, qu'ils ne soient le triple du nombre trois, ou une fois et demie le nombre six, ou qu'ils forment le double d'un nombre quelconque, puisque les nombres intelligibles n'ont pas de fraction. Soit donc qu'on considère ces nombres en eux-mêmes, soit qu'ils servent à établir les lois des figures, de l'harmonie et des mouvements, toujours ils sont soumis à des règles invariables que les hommes n'ont point inventées, mais que la perspicacité des savants a seulement découvertes.

57. Cependant, s'adonner à ces diverses connaissances pour s'en prévaloir aux yeux de l'ignorance ; ne pas découvrir le principe d'où découle la vérité des choses qu'on a simplement reconnues comme vraies, ni d'où procède non-seulement la vérité, mais encore l'immuabilité de celles qu'on sait être immuables ; ne pas savoir s'élever de la vue des choses sensibles à la considération de l'âme humaine, de manière à en constater, d'un côté, sa mutabilité dans la vissicitude de ses lumières et de ses ténèbres, et de l'autre, son rang sublime entre l'immuable vérité qui est au-dessus d'elle et les choses passagères qui sont au dessous, pour rapporter tout à la louange et à l'amour du Dieu que l'on proclame auteur de toutes choses : ce peut être un titre à la réputation de savant, mais jamais à celle d'homme sage.

CHAPITRE XXXIX.

SCIENCES AUXQUELLES ON PEUT S'APPLIQUER.

58. C'est donc, à mon avis, une sage prescription à tracer aux jeunes gens studieux et capables, qui ont, avec la crainte de Dieu, le désir de la vie heureuse, de n'embrasser témérairement aucune des sciences qui s'enseignent en dehors de l'Eglise de Jésus-Christ, comme moyens infaillibles d'arriver au bonheur, mais d'en faire un discernement exact et judicieux. Toutes ces sciences humaines, dont les principes varient au gré de leurs auteurs qui n'offrent que les ténèbres de leurs erreurs et de leurs doutes, surtout si elles supposent un commerce avec les démons à l'aide de quelques signes de convention, qu'ils les répudient entièrement et qu'ils les détestent. Qu'ils laissent également de côté toutes les connaissances vaines et superflues. Quant aux institutions humaines qui ont pour but de faciliter les rapports de la vie sociale, qu'ils s'y appliquent autant que la nécessité l'exige. A part l'histoire des évène-

ments des siécles passés ou de l'époque actuelle, les expériences et les conjectures que l'on tire des arts utiles, de la science du raisonnement et des nombres, je ne vois pas à quoi peuvent servir toutes les autres sciences profanes. Il faut s'en tenir à la maxime du poëte : « Rien « de trop [1] »; surtout en ce qui a rapport aux choses sensibles et dépendantes des temps et des lieux.

59. Quelques auteurs ont travaillé à interpréter séparément tous les termes et tous les noms hébreux, syriaques, égyptiens et ceux de toute langue étrangère que l'Ecriture avait employés sans les expliquer. Eusèbe a inséré dans son histoire tous les documents propres à résoudre les difficultés des Livres saints qui y sont relatives. C'était épargner au chrétien une foule de recherches pour quelques questions de peu d'importance. De même un écrivain capable, animé du noble désir de se rendre utile à ses frères, pourrait, je crois, exposer à part la situation des lieux, la nature des animaux, des plantes, des arbres, des pierres, des métaux et de toutes les espèces d'êtres dont il est fait mention dans l'Ecriture. Il est facile aussi d'expliquer la raison des nombres qu'elle emploie. Peut-être ces divers travaux sont ils déjà réalisés en tout ou en partie, car il nous est arrivé de découvrir des écrits, émanés de chrétiens vertueux et éclairés, dont la composition nous était restée inconnue; parce que la négligence des uns ou l'envie des autres nous en dérobait la connaissance. Quant à l'art du raisonnement, je ne crois pas qu'il puisse être l'objet d'un travail de ce genre, parce qu'il soutient toutes les parties du texte sacré, dont il est comme le nerf. Il sert plus à éclairer ou à résoudre les passages obscurs, dont nous traiterons dans la suite, qu'à expliquer les signes inconnus dont nous parlons maintenant.

CHAPITRE XL.

IL FAUT PROFITER DE CE QUE LES PAÏENS ONT DE VRAI.

60. Si les philosophes et principalement les platoniciens ont parfois quelques vérités conformes à nos vérités religieuses, nous ne devons pas les rejeter, mais les leur ravir comme à d'injustes possesseurs et les faire passer à notre usage. Le peuple d'Israël rencontra chez les Egyptiens, non-seulement des idoles et des fardeaux accablants qu'il devait fuir et détester, mais encore des vases d'or et d'argent, des vêtements précieux, qu'il leur enleva secrètement en sortant de l'Egypte, pour les employer à de plus saints usages. Il ne le fit pas de sa propre autorité, mais par un commandement exprès de la part de Dieu : et les Egyptiens ignorant leur dessein leur confiaient ces richesses, dont ils faisaient eux-mêmes un criminel abus [1]. De même les sciences des infidèles ne renferment pas uniquement des fictions superstitieuses et des fables, des prescriptions onéreuses et vaines, que nous devons tous fuir et détester, en nous séparant de la société païenne sous la conduite du Christ. Elles contiennent aussi ce que les arts libéraux ont de plus propre à servir la vérité, d'excellents préceptes des mœurs, quelques vérités relatives au culte d'un Dieu unique. C'est là leur or et leur argent; ils ne les ont pas créés, mais tirés des trésors de la divine Providene, répandus partout comme les métaux au sein de la terre, et ils en font un usage indigne en les sacrifiant aux démons. En brisant tous les liens qui l'attachaient à leur société perverse, le chrétient doit enlever ces richesses pour les faire servir à la juste cause de la diffusion de l'Evangile; il doit aussi leur ravir, autant que possible, leurs vêtements de prix, c'est-à-dire ces institutions humaines qui répondent aux nécessités de la vie sociale, à laquelle nous sommes astreints ici bas, pour les convertir en des usages chretiens.

61. N'est-ce pas là ce qu'ont fait nos plus illustres modèles? Pour ne rien dire des vivants, ne voyons-nous pas de combien d'or, d'argent, de vêtements précieux, se sont chargés en sortant de l'Egypte, et Cyprien, cet éloquent docteur et cet heureux martyr, et Lactance, et Victorin, et Optat, et Hilaire et une foule d'autres parmi les Grecs? Ne l'avait-il pas déjà fait auparavant, ce fidèle serviteur de Dieu, Moïse lui-même, dont il est dit qu'il avait été instruit dans toute la sagesse des Egytiens [2]? Certainement le paganisme, engoué de ses superstitions, n'eût jamais fait part à ces grands hommes des connaissances utiles dont il était en possession, surtout à une époque où il repoussait le joug du Christ et

[1] Térence, And. act. I, scène I.

[1] Exod. III, 22; XII, 35. — [2] Act. VII, 10.

persécutait les chrétiens, s'il eût soupçonné qu'ils dussent s'en servir pour établir le culte d'un Dieu unique et renverser par là celui des idoles. Mais en confiant son or, son argent, ses vêtements précieux au peuple de Dieu sortant de l'Egypte, il ignorait que ce qu'il donnait allait être consacré à la gloire du Christ. Le fait consigné dans l'Exode, fut, sans aucun doute, la figure de celui dont je parle; ce que je dis, sans préjudice pour toute autre interprétation semblable ou meilleure qu'on pourrait en donner.

CHAPITRE XLI.

DANS QUEL ESPRIT IL FAUT ÉTUDIER L'ÉCRITURE.

62. Déjà éclairé par ce que nous avons dit, celui qui s'applique à l'étude des Ecritures devra, en ouvrant les saints Livres, se rappeler sans cesse cette parole de l'Apôtre : « La science « enfle, et la charité édifie [1]. » Il comprendra que, tout en sortant de l'Egypte chargé de richesses, il ne peut être sauvé s'il ne célèbre la Pâque. Or Jésus-Chrst est l'Agneau pascal qui a été immolé pour nous [2]; et son immolation nous enseigne de la manière la plus saisissante, il nous crie comme s'il nous voyait gémir en Egypte sous le joug de Pharaon : « Ve« nez à moi, vous tous qui êtes fatigués et ac« cablés de pesants fardeaux, et je vous soula« gerai. Prenez mon joug sur vous et apprenez « de moi que je suis doux et humble de cœur, « et vous trouverez le repos de vos âmes; car « mon joug est doux et mon fardeau est lé« ger [3]. » A qui s'adressent ces paroles, sinon à ceux qui sont doux et humbles de cœur, que la science n'enfle point et que la charité édifie? Qu'ils se souviennent donc qu'autrefois ceux qui célébraient la Pâque avec des cérémonies qui n'étaient que des ombres et des figures, avaient été marqués avec l'hysope avant de teindre leurs portes du sang de l'agneau [4]. L'hysope est une plante douce et humble; mais rien de plus fort et de plus pénétrant que ses racines : « afin qu'enracinés et fondés dans la « charité, nous puissions comprendre avec « tous les saints, quelle est la largeur, la lon« gueur, la hauteur et la profondeur [5] », c'est-à-dire la croix du Seigneur. La largeur, c'est le bois transversal sur lequel sont étendues les mains; la longueur, c'est la partie qui monte de la terre jusqu'à la traverse, et à laquelle est attaché le corps à partir des mains; la hauteur va de la traverse au sommet où repose la tête; et la profondeur est la partie fixée et cachée dans la terre. Dans ce signe de la croix, le chrétien peut lire la règle de ses actions; faire le bien en Jésus-Christ, s'attacher indissolublement à lui, porter ses désirs vers les biens célestes, et ne pas exposer les divins mystères à la profanation. Purifiés par cette vie sainte, nous pourrons connaître l'amour de Jésus-Christ envers nous, cet amour qui surpasse toute connaissance et par lequel ce Verbe divin qui a fait toutes choses, est égal au Père, afin que nous soyons comblés de toute la plénitude des dons de Dieu [1]. L'hysope, par sa vertu purgative, nous avertit encore de ne pas nous laisser enfler par cette science puisée dans les dépouilles de l'Egypte, et de ne pas livrer notre cœur aux folles inspirations de l'orgueil. « Vous m'arroserez, dit le prophète, avec l'hy« sope, et je serai purifié; vous me laverez et « je deviendrai plus blanc que la neige. Tout « ce que vous me ferez entendre m'annoncera « l'allégresse et la paix [2]. » Et pour montrer que l'hysope est le symbole de la mort de l'orgueil, il ajoute immédiatement : « Et mes os « qui sont dans l'humiliation tressailleront de « joie [3]. »

CHAPITRE XLII.

DIFFÉRENCE ENTRE LES LIVRES SAINTS ET LES LIVRES PROFANES.

63. Autant les richesses dont le peuple d'Israël fut comblé dans la suite à Jérusalem, principalement sous le règne de Salomon [4], surpassaient l'or, l'argent et les vêtements précieux qu'il enleva de l'Egyte, autant la science des saintes Ecritures l'emporte sur toute la science, même utile, réunie dans les livres profanes. Car toute connaissance puisée ailleurs, y est condamnée si elle est nuisible; si elle est utile elle y est renfermée. Et non-seulement elles offrent tout ce qu'il y a d'utile chez les

[1] Cor. VIII, 1.
[2] Ibid. V, 7.
[3] Matth. XI, 28-30.
[4] Exode, XII, 22.
[5] Ephès. III, 17.

[1] Ephès. III, 17-19.
[2] Ps. L, 7.
[3] Ibid. 10.
[4] III Rois, X, 14-23.

païens; mais encore, ce qu'on ne trouve nulle part, on le rencontre dans la simplicité admirable et la sublime profondeur de ces Livres divins. Le lecteur ainsi éclairé, n'ayant plus à craindre d'être arrêté par les signes inconnus, devenu doux et humble de cœur, volontiers courbé sous le joug du Christ, et chargé de son fardeau léger, fondé, enraciné, affermi dans la charité et prémuni contre l'enflure de la science, peut entreprendre d'examiner et d'approfondir les signes ambigus dont je vais parler dans le troisième livre, selon les lumières qu'il plaira à Dieu de m'accorder.

LIVRE TROISIÈME.

Après avoir parlé, dans le livre précédent, de la connaissance des signes, le saint Docteur traite, dans celui-ci, du sens incertain et ambigu que peut offrir le texte sacré. — L'incertitude du sens, dans les termes propres, tient à la manière de les diviser dans la prononciation, ou à leur double signification. — La suite et l'enchaînement du texte, la comparaison des différents interprètes entre eux, l'étude de la langue d'où l'Ecriture a été traduite, sont les moyens de résoudre la première difficulté. — Pour les expressions métaphoriques, l'Auteur trace les règles qui doivent servir à reconnaître quand une locution est figurée, et dans quel sens il faut l'entendre. — Il termine en exposant les sept règles du donatiste Tichonius, relatives à cette question.

CHAPITRE PREMIER.

OBJET DE CE LIVRE.

1. L'homme qui craint Dieu cherche avec soin sa volonté dans les saintes Ecritures. La piété lui inspire la douceur, et l'éloigne de l'esprit de contention. Il prévient par la science des langues tout ce qui pourrait l'arrêter dans les termes et les locutions inconnues. Il acquiert les connaissances nécessaires sur la nature et les propriétés des choses qui servent de comparaisons. Qu'il ait ensuite entre les mains des exemplaires purifiés avec soin de toute erreur, il peut alors entreprendre de discuter et d'éclaircir les passages douteux du texte sacré. Nous allons, autant que nous en sommes capable, lui apprendre à ne pas s'y laisser tromper. Peut-être l'élévation de son génie ou l'étendue de ses lumières lui fera-t-elle mépriser ces règles comme vaines et puériles. Mais enfin, s'il est disposé à recevoir nos instructions, nous lui ferons observer que toute ambiguité de l'Ecriture réside dans les termes propres ou dans les termes métaphoriques. Nous avons déjà indiqué cette division dans le livre précédent.

CHAPITRE II.

AMBIGUITÉ QUI NAIT DE LA DIVISION DES TERMES.

2. Quand l'obscurité du texte provient des termes propres, il faut examiner d'abord s'il n'y a pas eu division ou prononciation défectueuse des mots. Si, après une étude attentive, on demeure incertain de quelle manière les termes doivent être reliés entre eux ou prononcés, il faut recourir à la règle de la foi établie par les passages plus clairs de l'Ecriture, et par l'autorité de l'Eglise. Nous en avons suffisamment parlé dans le premier Livre en traitant des choses. S'il y a incertitude entre deux ou plusieurs sens également orthodoxes, il ne reste qu'à examiner le contexte dans ce qui précède et ce qui suit, pour découvrir, parmi les sens divers qui se présentent, celui que réclament l'enchaînement et la liaison du discours.

3. Citons des exemples. Voici une division des termes qui constitue une hérésie : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat.* « Au commencement était le Ver- « be, et le Verbe était en Dieu, et Dieu était. » Ce qui suit n'a plus le même sens : *Verbum hoc*

erat in principio apud Deum. « Le Verbe était « en Dieu dès le commencement. » C'est évidemment nier la divinité du Verbe . Erreur que repousse la règle de la foi en nous enseignant l'égalité des trois personnes de la Trinité, et en nous faisant lire : *Et Deus erat Verbum :* « et « le Verbe était Dieu, » et ajouter ensuite : *Hoc erat in principio, etc...* « Il était au com« mencement avec Dieu [1]. »

4. Dans le passage suivant de saint Paul, on peut établir une double division des termes, sans que le sens soit opposé à la foi : c'est l'ensemble du texte qui indique celle qu'il faut adopter. *Et quid eligam ingoro : compellor autem ex duobus, concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo ; multo enim magis optimum ; manere in carne necessarium propter vos* [2]. Il est douteux si on doit lire : *ex duobus concupiscentiam habens,* ou : *Compellor autem ex duobus;* en sorte que les mots suivants : *concupiscentiam habens etc...* appartiennent à une autre proposition. Mais comme l'Apôtre ajoute immédiatement : *multo enim magis optimum,* il fait voir que son désir se portait vers ce qui était le meilleur pour lui, de manière qu'étant pressé des deux côtés, de l'un était le désir, et de l'autre la nécessité, c'est-à-dire, le désir d'être avec Jésus-Christ, et la nécessité de demeurer encore en cette vie. La conjonction *enim,* car, fait disparaître toute incertitude, et les interprètes qui ont supprimé cette particule, ont voulu faire prévaloir l'opinion que l'Apôtre était animé d'un double désir. Voici donc comme il faut allier les termes : *Et quid eligam ignoro; compellor autem ex duobus :* « J'ignore ce que je dois choi« sir, car je suis pressé des deux côtés ; » ensuite l'Apôtre s'explique : *concupiscentiam habens, etc...* « D'une part je désire être dégagé « des liens du corps et être avec Jésus-Christ. » Et comme si on lui demandait pourquoi là est l'objet de son désir : *multo enim magis optimum,* ajoute-t-il; « car c'est assurément le meilleur « pour moi. » Pourquoi donc est-il pressé des deux côtés? Parce qu'il sent encore la nécessité de demeurer en cette vie pour le bien de ses frères, ainsi qu'il l'exprime : *manere in carne necessarium propter vos.*

5. Lorsque la difficulté ne peut être résolue ni par la règle de la foi, ni par la suite du texte, rien n'empêche alors de diviser les termes selon tel ou tel sens qui en résulte. Prenons ce passage de l'épître aux Corinthiens : *Has ergo promissiones habentes, carissimi, mundemus nos ab omni coinquinatione carnis et spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei. Capite nos. Nemini nocuimus* [1]. Il est douteux si on doit lire : *Mundemus nos ab omni coinquinatione carnis et spiritus :* « Purifions-nous de tout ce « qui souille la chair et l'esprit, » selon cet autre passage : « afin qu'elle soit sainte de corps « et d'esprit, [2] » ou bien s'il faut couper ainsi la phrase : *Mundemus nos ab omni coinquinatione carnis,* en sorte que la suite forme un autre sens : *Et spiritus perficientes, etc,..* « Et ache« vant l'œuvre de la sanctification de votre es« prit, dans la crainte de Dieu, donnez-nous « place dans votre cœur. » En pareil cas, c'est au lecteur à adopter telle division des termes qu'il juge préférable.

CHAPITRE III.

INCERTITUDE QUI NAIT DE LA PRONONCIATION.

6. A l'égard du doute sur la manière de prononcer, il faut observer les mêmes règles que pour la division des mots. A moins d'une négligence excessive qui tombe dans une prononciation trop défectueuse, la règle de la foi, ou la suite du texte suffira pour lever toute difficulté; et si, malgré ces moyens, le doute persévère, il n'y aura plus faute de la part du lecteur, quelle que soit la prononciation qu'il adopte. Sans la foi qui nous apprend que Dieu ne formera aucune accusation contre ses élus, et que Jésus-Christ ne les condamnera pas, on pourrait, après les interrogations suivantes : « Qui accusera les élus de Dieu? Qui les con« damnera? » prononcer sous forme de réponse : « Dieu, qui les justifie. Jésus-Christ, qui « est mort. » Comme ce serait folie d'admettre un tel sentiment, on doit prononcer de manière qu'il y ait d'abord une demande et ensuite une interrogation. Entre la demande et l'interrogation il y a cette différence, disent les anciens, qu'à la demande on peut faire plusieurs réponses, tandis que l'interrogation n'attend qu'un oui ou un non. Ainsi, après avoir posé la demande : « Qui accusera les « élus de Dieu? Qui les condamnera? » On

[1] Jean, I, 1, 2. — [2] Philip. I, 23, 24.

[1] II Cor. VII, 1, 2. — [2] I Cor. VII, 34.

poursuivra sous forme d'interrogation : « Dieu « qui les justifie ? Jésus-Christ qui est « mort, qui même est ressuscité, qui est « assis à la droite de Dieu et qui intercède « pour nous[1] ? » *Non*, sera la réponse sous-entendue. Dans ce passage de saint Paul : *Quid ergo dicemus ? quia gentes quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam ;* si après cette demande : *Quid ergo dicemus,* « que dirons-nous » ? on ne donnait à ce qui suit le ton de la réponse : *Quia gentes, etc...* « Que les gentils qui ne cherchaient point « la justice, ont embrassé la justice[2] » ; il n'y aurait point de liaison dans le discours. Dans ces paroles de Nathanaël : *A Nazareth potest aliquid boni esse*[3] ? l'interrogation finit-elle à ces mots : *A Nazareth?* le reste formant une affirmation ; ou bien s'étend-elle à la phrase entière avec l'expression du doute : « Peut-il venir quelque chose de bon de *Na-* « *zareth* » ? C'est ce que je ne puis décider. Mais dans les deux hypothèses, l'intégrité de la foi est sauve.

7. Quelquefois le doute tient à une syllabe dont le sens varie selon qu'elle se prononce. Dans cet endroit du Psalmiste : *Non est absconditum a te os meum quod fecisti in abscondito*[4], le lecteur ne voit pas d'abord s'il doit faire longue ou brève la syllabe *os*. S'il la fait brève, c'est le terme, qui au pluriel *ossa*, signifie les os ; s'il la fait longue, elle est le singulier de *ora*, qui signifie bouche. Le texte original fait disparaître tout équivoque : le grec porte ὀστέον os ; et non στόμα bouche. C'est pourquoi il arrive souvent que des expressions vulgaires font mieux saisir la pensée que les termes classiques. J'aimerais mieux qu'on eût dit avec un barbarisme : *ossum meum*, que d'avoir employé une expression moins claire, parce qu'elle est plus latine. Parfois aussi la prononciation douteuse d'une syllabe se détermine par le même terme placé plus loin : *Quæ prædico vobis, sicut prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* « Je vous déclare, comme je vous l'ai déjà « dit, que ceux qui commettent ces crimes « ne seront point héritiers du royaume de « Dieu[5]. » Si l'Apôtre eût dit seulement : *Quæ prædico*, sans ajouter : *sicut prædixi,* il eût fallu recourir à la langue originale pour savoir si la seconde syllabe de *prædico* est longue ou brève. Mais l'expression *sicut prædixi,* et non *prædicavi*, démontre clairement qu'on doit la faire longue.

CHAPITRE IV.

AMBIGUITÉ QUI PROVIENT DES PAROLES.

8. Outre les obscurités qui naissent des rapports des termes et de la prononciation, il en est encore d'autres à examiner, telle que celle-ci dans ces paroles de l'épître aux Thessaloniciens : *Propterea consolati sumus in vobis fratres*[1]. Faut-il entendre : *o fratres*, ou bien, *hos fratres?* Ni l'un ni l'autre sens ne répugnent à la foi. La langue grecque ne donnant pas à ces cas les mêmes désinences, indique que le terme en question est au vocatif : *o fratres.* Si l'interprète eût ainsi traduit : *Consolationem habuimus, fratres, in vobis,* il se fût moins astreint aux mots, mais il eût rendu plus clairement la pensée ; ou s'il eût ajouté *nostri*, tout lecteur aurait entendu le vocatif en disant : *Consolati sumus, fratres nostri, in vobis*. Mais c'est une licence qui peut devenir dangereuse. Un interprète en a fait usage dans ce passage de l'épître aux Corinthiens : *Quotidie morior, per vestram gloriam, fratres, quam habeo in Christo Jesus*[2]. Il traduit : *Quotidie morior, per vestram juro gloriam* : « Je meurs chaque « jour mes frères, je le jure par la gloire que « je reçois de vous en Jésus-Christ, » parce que le terme grec νή exprime clairement le sens du serment. Rarement donc, dans les Livres saints, les termes propres présentent des obscurités qui ne puissent facilement s'éclaircir par l'ensemble du texte, qui dévoile la pensée de l'auteur, ou par le rapprochement des diverses traductions, ou par l'étude de la langue originale.

CHAPITRE V.

NE PAS PRENDRE A LA LETTRE LES EXPRESSIONS FIGURÉES.

6. Nous allons nous occuper désormais des obscurités qui naissent des termes métaphoriques. La matière réclame une attention sérieuse et une grande perspicacité. Il faut éviter avant

[1] Rom. VIII, 33, 34. — [2] Ibid, IX, 30. — [3] Jean, I, 46. — [4] Ps. CXXXVIII 15. — [5] Gal. V, 21.

[1] I Thess. III, 7. — [2] I Cor. XV, 31.

tout de prendre à la lettre une expression figurée. L'Apôtre nous prémunit contre ce danger. « La lettre tue, dit-il, c'est l'esprit qui vivifie [1]. » Entendre littéralement ce qui est dit dans un sens figuré, c'est ne penser que selon la chair. Est-il pour l'âme une mort plus réelle que de courber ce qui l'élève au-dessus de la brute, c'est-à-dire son intelligence sous le joug de la chair, en ne s'attachant qu'à la lettre? Celui qui en est là prend les termes métaphoriques dans leur sens propre, et sous cette première écorce, il n'y a plus pour lui d'autre signification. Parlez-lui du sabbat; ce nom ne rappelle à son esprit que l'un des sept jours que le temps ramène dans sa course périodique. Faites sonner à son oreille le mot de sacrifice; sa pensée ne s'élève pas au delà de l'offrande ordinaire des animaux et des fruits de la terre. Déplorable servitude de l'âme qui prend le signe pour la réalité et ne sait pas élever son regard au-dessus des objets sensibles, pour jouir de l'éclat de l'éternelle lumière!

CHAPITRE VI.

UTILITÉ DES FIGURES POUR LES JUIFS.

10. Telle fut la servitude du peuple Juif, mais cependant bien différente de celle des autres nations, car toutes les figures sensibles auxquelles il était asservi, le ramenaient sans cesse à la croyance d'un Dieu unique. Tout en prenant pour la réalité les signes des choses spirituelles dont il ignorait la vraie signification, il avait l'intime conviction de plaire par ce culte servile au Dieu unique, auteur de toutes choses. Cet asservissement fut pour les Juifs, dit saint Paul, ce qu'un précepteur est pour les enfants [2]. Aussi ceux qui restèrent opiniâtrément attachés à ces figures, se soulevèrent contre le Seigneur, qui n'y avait plus aucun égard, alors que le temps était venu où elles devaient recevoir leur accomplissement [3]. Delà toutes les calomnies que leurs princes ourdirent contre lui, parce qu'il guérissait les malades le jour du sabbat [4]. Delà l'obstination du peuple, attaché à ces signes comme à autant de réalités, à ne pas reconnaître comme Dieu, ni comme envoyé de Dieu, celui qui ne professait pas pour eux le même respect que lui. Mais ceux qui crurent à la divinité de Jésus-Christ, et qui formèrent la première église de Jérusalem, furent une preuve bien frappante de l'utilité d'avoir été sous la loi, comme sous un conducteur. Ces cérémonies figuratives étaient un lien qui rattachait leurs fidèles observateurs au culte du Dieu unique, qui a fait le ciel et la terre. Quoique le sens spirituel de ces figures et de ces obligations charnelles fût voilé à leurs yeux, ils y avaient appris à honorer un Dieu éternel. N'ayant plus qu'un pas à faire pour entrer dans l'intelligence des choses spirituelles, ils se trouvèrent si bien préparés à l'effusion des dons de l'Esprit-Saint, qu'on les vit vendre tous leurs biens, en déposer le prix aux pieds des apôtres [1], pour être distribués aux pauvres et se consacrer eux-mêmes tout entiers à Dieu, comme un temple nouveau dont l'ancien n'était que l'image terrestre.

[1] II Cor. III, 6. — [2] Gal. III, 24. — [3] Matt. XII, 2. — [4] Luc, VI, 7.

CHAPITRE VII.

CULTE DES IDOLES ET DES CRÉATURES.

11. Ce fait ne s'est produit nulle part dans l'Eglise des Gentils, parce que, regardant comme des dieux les idoles, ouvrages de leurs mains, ils étaient plus éloignés de la lumière de la vérité. Et si parfois le paganisme a cherché à présenter les idoles comme de simples figures, toujours il les a rapportées au culte et à l'adoration de la créature. Qu'importe, par exemple, que la statue de Neptune ne soit pas regardée comme un Dieu, s'il faut y voir l'image de la mer, ou de toutes les eaux qui jaillissent des fontaines, suivant cette description qu'en fait un de ses poètes, si j'ai bonne mémoire :

Père des eaux dont la couronne
Se forme du cristal qui sur ton front résonne;
Toi qui de ton menton large et majestueux,
Vois couler à grands flots la mer qui t'environne,
Et les fleuves errants sortir de tes cheveux.
(CLAUDIEN.)

Sous cette douce enveloppe de la cosse qu'y a-t-il, sinon de petits grains qui raisonnent? C'est la nourriture des pourceaux et non des hommes. Celui-là me comprend qui connaît l'Evangile [2]. A quoi bon me présenter l'idole de Neptune comme l'image des eaux, sinon peut-être pour que je n'adore ni l'un ni

[1] Act. IV, 34. — [2] Luc, XV, 16.

l'autre? La mer entière n'est pas plus un Dieu à mes yeux, que quelque statue que ce soit. Sans doute ceux qui ont érigé en divinités les ouvrages des hommes, sont tombés plus avant dans l'abîme de l'erreur, que ceux qui ont adoré les œuvres de Dieu. Quant à nous, nous n'avons à aimer et à adorer qu'un seul Dieu [1], auteur de toutes les créatures, dont les païens vénéraient les figures comme autant de divinités, ou comme des signes et des images qui les représentent. Or, si prendre pour la réalité un signe véritablement utile dans sa fin, est déjà une servitude indigne de l'homme, que dire, quand on s'arrête à des figures de choses futiles comme à autant de réalités? Et quand même on ne verrait dans ces images que les objets qu'elles représentent, vouer à ces objets un culte religieux, n'est-ce pas toujours se courber sous le joug d'une erreur et d'une servitude avilissantes?

CHAPITRE VIII.

LES JUIFS ET LES GENTILS AFFRANCHIS DIFFÉREMMENT DE LA SERVITUDE DES SIGNES.

12. Ainsi la liberté chrétienne a brisé les liens de ceux qu'elle a trouvés assujettis aux figures véritablement utiles, comme étant les plus près de son règne, en les élevant à l'intelligence des mystères voilés sous ces figures. Ce furent les membres qui formèrent les églises des fidèles Israélites. Mais ceux qui étaient asservis à des symboles vains et inutiles, elle les a affranchis, en rejetant et en détruisant tous ces symboles et le culte servile dont ils étaient le principe. Elle arrachait ainsi les nations païennes à cette corruption engendrée par la multitude des fausses divinités, et que l'Écriture désigne si souvent sous le terme de fornication; elles les amenait à la connaissance et à l'adoration d'un seul Dieu; elle voulait, non plus les soumettre à des signes autrefois utiles, máis leur apprendre à ne plus en considérer que le sens spirituel et mystérieux.

CHAPITRE IX.

COMMENT ON EST ESCLAVE DES SIGNES.

13. C'est être esclave des signes, que de faire ou de vénérer un symbole dont on ignore la signification. Mais s'il s'agit de signes divinement institués, dont on saisit le sens et la portée, ce n'est plus rendre hommage à des signes sensibles et passagers, mais aux mystères mêmes qu'ils représentent. A ce titre, l'homme était véritablement spirituel et libre, même sous la loi de servitude, alors que ne devaient pas encore être dévoilées aux esprits charnels ces figures dont le joug servait à dompter l'orgueil. Tels étaient les patriarches, les prophètes, et tous les justes par l'organe desquels l'Esprit-Saint nous a transmis les lumières et les consolations des Ecritures. Maintenant, depuis qu'a paru, dans la résurrection du Sauveur, le signe éclatant de notre liberté, nous avons été affranchis de l'observation onéreuse de ce culte figuratif, dont la signification nous a été révélée. A des pratiques multipliées, le Seigneur et les Apôtres en ont subsistué un petit nombre, dont l'accomplissement est facile, le sens sublime, et où tout respire la pureté; comme le sacrement du baptême, et la célébration du corps et du sang du Seigneur. Celui qui connaît et reçoit ces signes augustes, sait quels mystères ils renferment, et l'hommage qu'il leur rend, tient, non de la servitude de la chair, mais de la liberté de l'esprit. Toutefois, comme ne s'attacher qu'à la lettre, et prendre le signe pour la réalité qu'il recouvre, c'est l'indice d'un âme faible et servile; ainsi donner à des figures des interprétations vaines et stériles, est la marque d'un esprit livré à l'illusion et à l'erreur. D'un autre côté, savoir reconnaître ce qui est une figure, quoiqu'on n'en comprenne pas le sens, ce n'est plus être esclave; mieux vaut alors être asservi à des figures inconnues, mais utiles, que de chercher, en en donnant des interprétations futiles, à secouer le joug de la servitude, pour s'engager dans les liens de l'erreur.

CHAPITRE X.

COMMENT RECONNAITRE QU'UNE EXPRESSION EST FIGURÉE.

14. On ne doit jamais, avons-nous dit, donner un sens littéral à une expression figurée. Ajoutons que de même, il faut éviter de prendre le sens méthaphorique pour le sens littéral. Il est donc nécessaire de déterminer d'abord par quel moyen on peut reconnaître si une expression est naturelle ou métaphorique. Le principe général est de tenir pour figuré tout

[1] Deut. VI, 5.

ce qui, dans le texte sacré, n'a pas un rapport réel aux vérités de la foi, ou à la pureté des mœurs. La pureté des mœurs a pour objet l'amour de Dieu et du prochain, et les vérités de la foi, la connaissance de l'un et de l'autre. Quant à l'espérance, elle se forme dans la conscience de chacun, en raison des progrès qu'il fait dans cette connaissance et cet amour. Nous avons traité ces matières dans le premier livre.

15. Mais, par suite de la propension qu'ont les hommes de juger de la nature du péché, plutôt d'après la coutume que par l'influence de la convoitise, il arrive très-souvent qu'ils ne condamnent ou n'approuvent que ce que l'usage approuve ou condamne dans la société au sein de laquelle ils vivent. De là vient que, là où l'Ecriture condamne ou défend ce que la coutume réprouve ou autorise, les esprits qui d'ailleurs s'inclinent devant l'autorité de la parole divine, ne voient qu'un langage figuré. Cependant l'Ecriture ne prescrit que la charité, ne condamne que la cupidité, et établit ainsi la règle des mœurs. De même un esprit imbu de quelque opinion erronée prendra dans un sens figuré toutes les assertions contraires des Livres saints. Et cependant, dans tout ce qui tient au passé, au présent et à l'avenir, ces livres n'affirment que ce qui est de foi catholique. Ils racontent le passé, prédisent l'avenir, exposent le présent, et tout cela concourt à nourrir et à corrober la charité, à vaincre et à déraciner la cupidité.

16. J'appelle charité ce mouvement de l'âme qui la porte à jouir de Dieu pour lui-même, du prochain et de soi-même par rapport à Dieu. J'appelle cupidité ce penchant qui entraîne l'âme à jouir de soi, du prochain et de tout objet sensible en dehors de Dieu. On appelle intempérance, « flagitium, » tout ce que fait cette cupidité effrénée pour corrompre l'âme et le corps; et iniquité, « facinus, » ce qu'elle entreprend pour nuire à autrui. Telles sont les deux sources d'où jaillissent tous les crimes; mais l'intempérance marche la première. Quand elle a jeté l'âme dans un vide affreux et dans une entière indigence, cette âme se livre à toutes sortes d'injustices pour satisfaire ses désirs corrompus, ou renverser tout ce qui y met obstacle. De même ce que fait la charité pour son propre avantage, se nomme utilité; et ce qu'elle fait dans l'intérêt du prochain, s'appelle bienfaisance. L'utilité précède, parce qu'on ne peut faire part à autrui de ce qu'on n'a pas. Or, plus le règne de la cupidité s'affaiblit, plus se fortifie celui de la charité.

CHAPITRE XI.

RÈGLE POUR JUGER CE QUI, DANS L'ÉCRITURE, PRÉSENTE UN CARACTÈRE DE SÉVÉRITÉ.

17. Tout ce qui dans les discours et les faits que l'Ecriture nous rapporte comme émanés de Dieu ou des saints, présente un caractère de cruauté et de rigueur, tend à renverser l'empire de la cupidité. Si le texte parle clairement en ce sens, inutile d'y chercher une autre pensée voilée sous une figurée. Tel est ce passage de l'Apôtre : « Tu t'amasses un trésor de colère « pour le jour de la colère et de la manifesta- « tion du juste jugement de Dieu, qui rendra « à chacun selon ses œuvres, donnant la vie « éternelle à ceux qui, par leur patience dans « les bonnes œuvres, cherchent la gloire, « l'honneur et l'immortalité, et répandant sa « fureur et sa colère sur ceux qui ont l'esprit « contentieux, et qui ne se rendent point à la « vérité, mais qui embrassent l'iniquité. L'af- « fliction et le désespoir accableront l'âme de « tout homme qui fait le mal, du Juif premiè- « rement, et ensuite du Gentil [1]. » Ces paroles s'adressent évidemment à ceux qui n'ayant pas voulu vaincre la cupidité, tombent avec elle dans une ruine commune. Ceux qui en ont secoué le joug, sont clairement désignés dans les paroles suivantes : « Ceux qui appartiennent à Jésus- « Christ, ont crucifié leur chair avec leurs vices « et leurs mauvais désirs [2]. » Il y a sans doute dans ces passages quelques termes métaphoriques, comme « colère de Dieu, » ils « ont cru- « cifié; » mais ils ne sont ni assez nombreux, ni placés de manière à voiler le sens, et à former des énigmes et des allégories que je regarde proprement comme un langage figuré. Mais dans cet endroit du prophète Jérémie : « Je t'ai « choisi et établi aujourd'hui sur les peuples et « sur les royaumes, afin d'arracher et de dé- « truire, de dissiper [3]; » nul doute que toutes les expressions ne soient figurées, et ne doivent se rapporter à la fin que nous avons signalée.

[1] Rom. II, 5-9. — [2] Gal. V, 24. — [3] Jerém. I, 10.

CHAPITRE XII.

RÈGLE POUR JUGER DES ACTIONS QUI PARAISSENT CRIMINELLES.

18. Il est en outre des paroles et des actions que l'Écriture attribue à Dieu et à ces hommes dont elle proclame la sainteté, et qui paraissent des crimes aux yeux de l'ignorance. Ce sont autant de figures dont les significations mystérieuses, une fois connues, servent d'aliment à la charité. User des choses passagères avec plus de modération qu'on ne le fait habituellement autour de soi, c'est agir par sobriété ou par superstition. Mais, dépasser, dans cet usage, les bornes où se renferment ordinairement les hommes vertueux, c'est une conduite qui est ou un mystère, ou un crime. Car ce n'est pas un tel usage en lui-même, mais la passion qui le détermine, qui est un mal. Jamais un esprit réfléchi n'assimilera l'action de cette femme qui répandit sur les pieds du Sauveur un parfum précieux [1], à ce qui se pratique dans les orgies abominables des hommes livrés a la corruption et à l'impudicité. C'est un parfum délicieux qu'une bonne réputation ; celui qui la mérite par les œuvres d'une vie sainte, en marchant sur les traces du Christ, oint en quelque sorte ses pieds du plus suave parfum. Ainsi ce qui, pour le commun des hommes, est le plus souvent un crime, en Dieu, ou dans un prophète, devient la figure d'un grand mystère. Il y a loin de l'alliance que contracte un homme perdu de mœurs avec une prostituée, à celle que le prophète Osée contracta comme un présage [2]. Si c'est un crime pour des hommes livrés aux excès de l'ivresse et de la débauche, de paraître nus dans leurs festins, ce n'en est pas un de se mettre nu dans un bain.

19. Il importe donc de considérer attentivement ce qui convient aux lieux, aux temps et aux personnes, pour ne pas crier téméraireraent au crime. L'homme sage pourra manger modérément et sans avidité d'un mets exquis, tandis que l'insensé se jettera avec une voracité brutale sur des aliments grossiers. Ne vaut-il pas mieux manger du poisson comme fit le Seigneur [3], que des lentilles à la manière d'Esaü, petit-fils d'Abraham [4], ou de l'orge à la manière des brutes ? Pour avoir une nourriture plus vile, les animaux n'en sont pas plus sobres que nous. Sous ce rapport, la règle d'après laquelle nos actions sont à louer ou à condamner, se tire, non de la nature des choses dont nous usons, mais du motif qui nous en fait user, et du désir que nous en éprouvons.

[1] Jean, XII, 3. — [2] Osée, I, 2. — [3] Luc, XXIV, 43. — [4] Gen. XXV. 34.

20. Pour les anciens justes, les royaumes de la terre étaient l'image et l'annonce du royaume du ciel. C'était, de leur temps, une coutume innocente qu'un homme eût à la fois plusieurs femmes, pour rendre sa postérité plus nombreuse [1] ; et par là même, il n'était pas permis à une femme d'avoir plusieurs maris, puisqu'elle ne pouvait en devenir plus féconde : s'abandonner ainsi en vue du gain ou des enfants, c'est plutôt chez la femme prostitution et débauche. L'Ecriture n'a point condamné la conduite de ces saints personnages, autorisée par les mœurs de leur époque, et où la passion n'avait aucune part, bien qu'aujourd'hui on ne puisse se la permettre sans crime. Tous les faits de ce genre qu'elle a consignés, qu'on les prenne dans le sens propre et historique, ou dans le sens prophétique et figuré, doivent être expliqués comme ayant pour fin l'amour de Dieu ou du prochain, ou l'amour de l'un et de l'autre. C'était autrefois chez les Romains une infamie de porter de longues robes à manches, tandis qu'aujourd'hui c'est une honte pour les fils de famille distinguée de ne pas les porter ainsi. De même dans tout autre usage, doit-on s'attacher à bannir la passion qui, non-seulement fait un abus criminel des coutumes autorisées dans la société contemporaine, mais encore franchissant toutes les bornes, se jette dans les plus honteux écarts, et étale au grand jour ses ignobles convoitises, cachées jusqu'alors sous le voile des mœurs publiques.

CHAPITRE XIII.

SUITE DU MÊME SUJET.

21. Tout ce qui est conforme aux usages en vigueur dans la société au sein de laquelle la nécessité ou le devoir oblige de vivre, c'est aux cœurs nobles et vertueux à le rapporter à l'utilité et à la bienfaisance, soit directement, comme il nous convient, soit en figure, comme il était permis aux prophètes.

[1] Gen. XVI, 3 ; XXV, 1 II Rois V, 13.

CHAPITRE XIV.

ERREUR DE CEUX QUI NE CROIENT PAS A LA JUSTICE ABSOLUE.

22. Quand des esprits peu éclairés, façonnés à des mœurs différentes, viennent à lire ces actions des prophètes, ils n'y voient que des crimes, à moins que l'autorité de l'Ecriture ne réforme leur jugement, et ils ne s'aperçoivent pas que leurs propres usages dans les mariages, les festins, les vêtements, les ornements et la nourriture, ne sont pour d'autres peuples et pour d'autres temps, que des usages criminels. Frappés de cette variété infinie de coutumes et de mœurs, certains esprits livrés à cet état d'assoupissement où ils n'étaient ni ensevelis dans le profond sommeil de la folie, ni capables d'ouvrir les yeux à la lumière de la sagesse, ont pensé qu'il n'y a point de justice subsistant par elle-même; que pour chaque peuple les usages particuliers étaient la règle du juste; et comme les coutumes varient chez tous les peuples, tandis que la justice doit être partout immuable, ils ont conclu qu'évidemment il n'y avait de justice nulle part. Ils n'ont pas compris que cette maxime, par exemple, pour ne pas en citer d'autres : « Ne fais pas à autrui ce que « tu ne veux pas qu'on te fasse [1], » devait toujours rester la même en face des mœurs les plus diverses. Appliqué à l'amour de Dieu, ce principe éteint toutes les ardeurs de l'intempérance; appliqué à l'amour du prochain, il prévient toutes les injustices. Quel est celui qui aime de voir sa maison souillée? Qu'il ne souille donc pas la maison de Dieu, c'est-à-dire, soi-même. Et s'il n'est personne qui souffre qu'on lui nuise, que de son côté il ne nuise jamais à autrui.

CHAPITRE XV.

RÈGLE POUR LES EXPRESSIONS FIGURÉES.

23. Ainsi à l'empire tyrannique de la cupidité succède le règne de la charité, fondé sur les lois si justes de l'amour de Dieu pour lui-même, du prochain et de soi-même par rapport à Dieu. A l'égard des locutions figurées, on aura donc pour règle de faire du texte sacré l'étude la plus attentive, jusqu'à ce qu'on découvre une interprétation qui conduise à ce règne de la charité. Si on y arrive directement par le sens littéral, on est certain dès lors que l'expression n'est pas métaphorique

CHAPITRE XVI.

DES PASSAGES QUI RENFERMENT QUELQUE PRÉCEPTE.

24. Une expression n'est pas figurée, quand elle renferme un précepte qui défend l'intempérance ou l'injustice, qui commande l'utilité ou la bienfaisance. Elle l'est, au contraire, dans le cas où elle semble commander le mal et défendre le bien. « Si vous ne mangez, » dit le Sauveur, « la chair du Fils de l'homme, « et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez « point la vie en vous [1]. » N'est-ce pas là, en apparence, commander un crime? C'est donc ici une figure par laquelle nous est imposé le devoir de participer à la passion du Sauveur, et de conserver le doux et salutaire souvenir de sa chair couverte de plaies, et attachée pour nous à la croix. L'Ecriture dit : « Si ton en-« nemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, « donne-lui à boire. » C'est là sans nul doute prescrire la bienfaisance. Mais, dans ce qui suit : « En faisant ainsi, tu amasseras sur sa « tête des charbons ardents [2], » vous verrez peut-être un précepte de vengeance. Croyez donc que ce passage renferme une figure. Comme il prête à une double interprétation, l'une pour le bien et l'autre pour le mal, la charité doit vous faire adopter de préférence la première, et vous faire voir dans ces charbons ardents les larmes brûlantes de la pénitence, qui guérissent de son orgueil celui qui s'afflige d'avoir été l'ennemi d'un homme qui a daigné soulager sa misère. De même quand le Seigneur dit : « Celui qui aime sa vie la « perdra [3]; » il est loin de défendre l'utilité propre qui nous oblige de veiller à la conservation de notre vie. « Perdre sa vie » est une locution figurée dont le sens est qu'on doit renoncer à l'usage criminel et déréglé qu'on en fait maintenant, usage qui tient courbé vers les biens de la terre et empêche d'aspirer à ceux de l'éternité. Ailleurs il est écrit : « Fais « miséricorde, et ne reçois pas le pécheur [4]. » La seconde partie de cette maxime paraît dé-

[1] Tob. IV, 16. Matt. VII, 12.

[1] Jean, VI, 54. — [2] Prov. XXV, 21, 22. Rom. XII, 20. — [3] Jean, XII, 25. — [4] Eccli. XII, 4.

fendre la bienfaisance. Mais ici le « pécheur » a été mis par métaphore pour le « péché » et ce qui nous est prescrit, c'est de ne pas prendre part au péché du pécheur.

CHAPITRE XVII.

IL Y A DES PRÉCEPTES COMMUNS A TOUS, D'AUTRES QUI SONT PARTICULIERS.

25. Souvent il arrive que celui qui est ou qui se croit élevé à un degré supérieur dans la vie spirituelle, regarde comme autant de figures les préceptes imposés à ceux qui suivent la voie commune. Qu'il ait embrassé, par exemple, le célibat, et se soit fait eunuque en vue du royaume des cieux [1], tout ce que les Livres saints contiennent sur l'obligation d'aimer et de gouverner son épouse, lui paraît devoir être entendu dans le sens figuré et non littéral. Qu'un autre ait résolu de conserver sa fille vierge, il ne voit qu'une expression métaphorique dans ces paroles : « Marie ta fille et tu auras fait un grand ou« vrage [2]. » Une des considérations qui contribuent à l'intelligence de l'Ecriture, c'est donc de savoir qu'il y a des préceptes communs à tous les hommes, et d'autres qui ne s'adressent qu'aux personnes d'une condition particulière. Il convenait que le remède fût non-seulement appliqué d'une manière générale pour la guérison du corps entier, mais encore approprié à l'infirmité particulière de chacun des membres. Car il faut guérir et perfectionner dans sa condition celui qui ne peut être élevé à une condition supérieure.

CHAPITRE XVIII.

ON DOIT CONSIDÉRER LE TEMPS OU UNE CHOSE A ÉTÉ COMMANDÉE OU PERMISE.

26. Un autre danger à éviter, c'est de ne pas regarder, comme pouvant être autorisés de nos jours, certains usages rapportés dans l'Ecriture, quoique, même dans le sens naturel, il ne soient ni des désordres ni des crimes, eu égard aux mœurs de ces temps reculés. Il n'y aurait, pour se les permettre, qu'une cupidité sans frein, qui chercherait à s'appuyer de l'autorité de l'Ecriture, laquelle ne tend au contraire qu'à la détruire. Le malheureux esclave de cette cupidité ne voit pas l'enseignement salutaire qui ressort de là pour ceux qui ouvrent leurs cœurs à de plus nobles désirs, savoir : qu'une coutume qu'ils réprouvent aujourd'hui peut être bonne et légitime, et que celle qu'ils suivent peut devenir criminelle, en supposant que la charité purifie la première, et que la passion vienne corrompre la seconde.

27. Si, à une autre époque, un homme à pu, avec plusieurs femmes, demeurer dans les règles de la chasteté, un autre aujourd'hui peut, avec une seule, se livrer à l'incontinence. J'estime bien plus celui qui rapporte à une fin plus élevée la fécondité de plusieurs femmes, que celui qui s'attache à une seule pour elle-même. D'un côté, on ne cherche qu'un avantage conforme aux nécessités du temps ; et de l'autre, qu'à satisfaire une convoitise qui se repaît de voluptés charnelles. Ceux à qui l'Apôtre permet, par indulgence et comme remède à leur incontinence, de vivre chacun avec son épouse [1], sont assurément moins parfaits devant Dieu, que ceux qui, autrefois, dans l'union avec plusieurs femmes, n'avaient en vue que de multiplier la race humaine : de même que le sage ne se propose dans le boire et le manger que la conservation de sa santé. C'est pourquoi s'ils eussent vécu sur la terre à l'époque de la venue du Seigneur, alors que ce n'était plus le temps de disperser les pierres, mais de les ramasser [2], ils se fussent immédiatement condamnés à une continence perpétuelle pour gagner le royaume des cieux : car il n'y a peine dans la privation qu'autant qu'il y a plaisir dans la jouissance. Ils n'ignorent pas que, même entre époux, l'abus du mariage est une véritable luxure. C'est ce que témoignait Tobie, dans cette prière qu'il fit au jour de ses noces : « Soyez béni, Seigneur, Dieu de « nos pères, et que votre nom soit béni dans « tous les siècles des siècles. Que les cieux « et que toutes les créatures vous louent. « Vous avez créé Adam, et vous lui avez donné « Eve pour aide et pour compagne. Et vous « savez, Seigneur que maintenant je ne m'u« nis point à ma sœur par un motif de volupté, « mais par la vérité même, afin, Seigneur, « que vous nous fassiez miséricorde [3].

[1] Matt. XIX, 12. — [2] Eccli. VII, 27.

[1] I Cor. VII, 2. — [2] Ecclé. III, 5. — [3] Tob. VIII, 7-9.

CHAPITRE XIX.

LES MÉCHANTS JUGENT DES AUTRES D'APRÈS EUX-MÊMES.

28. Mais il est des hommes dont la convoitise effrénée s'abandonne à des commerces infâmes ; des hommes qui, même avec une seule femme, ne se contentent pas de franchir les bornes où se renferme le désir de donner au monde des enfants, mais encore, esclaves avilis d'une déplorable liberté, ou plutôt d'une licence sans pudeur, se souillent sans cesse des excès les plus monstrueux. Ces hommes ne comprennent pas que les justes de l'antiquité aient pu conserver avec plusieurs femmes les règles de la tempérance, et n'aient cherché, dans cet usage, qu'à satisfaire au devoir où, chacun était alors de multiplier sa race ; et enchaînés par la passion, ils ne croient absolument pas qu'avec plusieurs femmes on puisse se renfermer dans les limites où ils ne se tiennent pas avec une seule.

29. Ils pourraient même dire qu'il ne faut pas louer les justes et les saints, parce que les honneurs et les louanges les enflent eux-mêmes d'orgueil : cœurs d'autant plus avides d'une vaine gloire, que la langue des flatteurs les a plus souvent et plus pompeusement encensés ; esprits légers et inconstants, le moindre souffle de la renommée qui les loue ou les condamne, suffit pour les jeter dans le gouffre du désordre, ou les briser contre l'écueil du crime. Qu'ils reconnaissent donc combien il leur est difficile de rester insensibles à l'appât des louanges ou aux traits du mépris ; mais qu'ils ne jugent pas des autres d'après eux-mêmes.

CHAPITRE XX.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Qu'ils sachent que nos saints apôtres n'ont jamais été ni enflés par les honneurs ni abattus par l'hmiliation ; et cependant ils ont dû passer par cette double épreuve. Pendant que les fidèles célébraient leur éloge, leurs persécuteurs les noircissaient de leurs calomnies. Or, de même que les apôtres savaient faire un saint usage de ces diverses épreuves, sans en être corrompus ni ébranlés, de même les anciens justes, vivant avec plusieurs femmes, selon les règles admises de leurs temps, étaient loin de s'asservir à cette convoitise qui domine ceux qui refusent de croire à une telle modération.

30. Aussi ces hommes passionnés ne pourraient-ils se défendre d'une haine irréconciliable contre leurs propres enfants, qu'ils sauraient avoir attenté à l'honneur de leurs femmes ou de leur concubines.

CHAPITRE XXI.

MODÉRATION DE DAVID QUOIQU'IL AIT ÉTÉ ADULTÈRE.

David, après un pareil outrage reçu de la part d'un fils impie et dénaturé, non-seulement souffrit patiemment sou insolence, mais le pleura même à sa mort [1]. Il était loin de se livrer à une basse jalousie, lui qui ne se montra sensible qu'à la faute de son fils, et non à l'injure qui lui était faite. Il avait défendu de le mettre à mort, s'il était vaincu, afin qu'après sa défaite il eût le temps de déplorer sa conduite. Ses désirs ne furent pas accomplis ; et il fut moins affligé de sa perte que de la pensée des peines où cette âme adultère et parricide allait être plongée. Ne l'avait-on pas vu accablé de douleur par la maladie d'un autre de ses enfants, et, à sa mort, ouvrir son cœur à la consolation et à la joie?

31. Voici une preuve frappante de la modération avec laquelle les anciens justes se conduisaient avec leurs femmes. Emporté par les ardeurs de l'âge et les heureux succès de ses entreprises, il ravit injustement une femme dont il fit mourir l'époux. Un prophète vint pour l'accuser et le convaincre de son crime. Il lui proposa la parabole d'un pauvre qui n'avait qu'une seule brebis, et à qui un de ses voisins, qui en possédait un grand nombre, prit cette unique brebis pour épargner les siennes et en faire un festin à l'hôte qu'il venait de recevoir. David, indigné, ordonna qu'on fît mourir cet homme, et que la brebis du pauvre lui fût rendue au quadruple. Il prononçait ainsi, sans le savoir, la condamnation d'une faute qu'il avait commise avec conscience. A peine lui eût-on fait saisir l'application, et annoncé le châtiment que Dieu lui réservait,

[1] II Rois, XVIII, 33.

qu'il expia son péché par la pénitence [1]. Chose remarquable, on ne représente à David son crime que sous l'emblème de la brebis du pauvre ; on ne lui rappelle pas, par la mort de ce pauvre, le meurtre du mari de celle qu'il a séduite ; de sorte que la sentence de condamnation qu'il rend contre lui-même tombe seulement sur son adultère. Qu'on juge par là de la modération avec laquelle il put posséder plusieurs femmes, quand on le voit contraint de se punir lui-même des excès qu'il a commis avec une seule. Mais la passion dans ce prince ne fut qu'un acte passager, et non une inclination permanente ; le Prophète désigne ce désir illégitime sous la figure d'un étranger qui passe. Il ne dit pas que le voisin du pauvre lui avait enlevé sa brebis pour la servir à son roi, mais à un hôte descendu chez lui. Quant à Salomon, son fils, cette passion ne fut pas en lui un écart transitoire, mais un tyran qui régna sur son cœur. L'Ecriture le déclare assez, quand elle l'accuse d'avoir aimé les femmes [2]. Les commencements de sa vie n'avaient été pourtant remplis que des désirs de la sagesse [3] ; mais, après l'avoir acquise par l'amour des biens spirituels, il la perdit dans l'amour des plaisirs charnels.

CHAPITRE XXII.

ACTIONS LOUÉES DANS L'ÉCRITURE, MAINTENANT CONTRAIRES AUX BONNES MOEURS.

32. L'ancien Testament tout entier, ou presque tout entier, peut donc s'interpréter, non-seulement dans le sens littéral, mais encore dans le sens figuré. Cependant pour les faits que le lecteur croira devoir prendre à la lettre, et dont les auteurs sont loués dans l'Ecriture, si ces faits sont opposés à ce qui s'observe parmi les fidèles depuis l'établissement de la loi nouvelle, il s'attachera à la figure qu'ils contiennent, pour la comprendre, mais il se gardera de prendre le fait lui-même comme règle de ses mœurs. Car bien des choses se pratiquaient alors légitimement, qu'on ne pourrait aujourd'hui se permettre sans péché.

[1] II Rois, XII, 1-14. — [2] III Rois, XI, I. — [3] II Paralip. I, 7-12.

CHAPITRE XXIII.

CONCLUSION A TIRER DES FAUTES DES HOMMES LES PLUS CÉLÈBRES.

33. Le lecteur, en lisant le récit des fautes où sont tombés les plus grands hommes, pourra y chercher et y découvrir quelque figure des futurs évènements. Toutefois, ces actions en elles-mêmes devront être pour lui une leçon : que jamais il ne tire vanité de ses œuvres les plus saintes, et qu'en voyant dans des hommes aussi illustres des tempêtes si effrayantes et de si déplorables naufrages, il ne regarde pas les autres avec mépris comme autant de pécheurs, en vue de sa propre justice. Leurs chutes ont été consignées dans l'Ecriture, pour nous faire trembler tous à cette parole de l'Apôtre : « Que celui qui semble être debout, prenne « garde de ne pas tomber [1]. » Car il n'y a presque pas une page des saints Livres, qui ne proclame cette vérité, que « Dieu résiste aux super- « bes et donne sa grâce aux humbles [2]. »

CHAPITRE XXIV.

EXAMINER AVANT TOUT LA NATURE DE L'EXPRESSION.

34. Il importe donc avant tout d'examiner si l'expression qu'il s'agit de comprendre est propre ou figurée. Après s'être assuré qu'elle est figurée, il est facile, à l'aide des règles tracées dans le premier livre, de l'envisager sous toutes ses faces, jusqu'à ce qu'on parvienne à saisir le sens véritable, surtout quand à l'habitude de ce travail se joint la pratique d'une piété sincère. Nous avons indiqué plus haut la méthode à suivre pour distinguer entre une expression propre et une expression métaphorique.

CHAPITRE XXV.

LE MÊME TERME N'A PAS TOUJOURS LA MÊME SIGNIFICATION.

Une fois la nature de l'expression déterminée, on remarquera que les termes qui la composent, sont tirés de choses semblables, ou qui y ont quelque rapport.

[1] I Cor. X, 12. — [2] Jac. IV, 6.

35. Mais comme les choses ont entr'elles plusieurs points de ressemblance, ce serait une erreur de croire que la signification d'un terme comme figure dans un certain passage, dût être partout la même. Ainsi quand le Seigneur dit : « Défiez-vous du levain des pharisiens, » il prenait le mot « levain » en mauvaise part ; et dans un sens favorable ici : « Le royaume des cieux est semblable à une femme « qui cache du levain dans trois mesures « de farine, jusqu'à ce que la pâte soit toute fer« mentée [2]. »

36. Cette variété de signification est de deux sortes. Chaque expression peut avoir des sens ou contraires, ou simplement différents. Les sens sont contraires, quand l'expression, prise métaphoriquement, doit s'entendre tantôt en bien, et tantôt en mal, comme dans l'exemple du levain rapporté ci-dessus. Le mot « lion », dans ce passage : « Le lion de la tribu de Juda « a vaincu [3], » s'applique à Jésus-Christ ; et au démon dans cet autre : « Votre adversaire « tourne autour de vous pour vous dévorer, « comme un lion rugissant [4]. » Ici le serpent est pris en bonne part : « Soyez prudents « comme des serpents [5], » et là en mauvaise part : « Le serpent, par ses artifices, séduisit « Eve [6] ». De même pour le mot « pain, » dans les passages suivants : « Je suis le pain vivant « descendu du ciel [7] ; » et : « Mangez hardi« ment des pains cachés [8]. » On pourrait en citer beaucoup d'autres. La signification de ceux que je viens de rapporter n'est nullement douteuse ; je ne devais donner comme exemples que des expressions très-claires. Il en est d'autres qu'on ne sait pas en quel sens interpréter, par exemple : « Le Seigneur tient en « sa main une coupe de vin pur, plein d'amer« tume [9]. » Il est incertain si cette coupe désigne la colère de Dieu, non encore poussée jusqu'à l'extrémité, c'est-à-dire jusqu'à la lie, ou bien la grâce des Ecritures passant des Juifs aux gentils, parce que le Seigneur « a fait pencher « cette coupe des uns sur les autres ; » les Juifs conservant encore les pratiques légales, qu'ils n'interprètent que dans le sens, charnel, attendu que « la lie de la coupe n'est pas encore « épuisée [10]. » Une même expression, avons-nous dit, peut en outre avoir, non plus des sens contraires, mais plusieurs significations différentes. Ainsi l'eau désigne tantôt le peuple, comme dans l'Apocalypse [1], tantôt l'Esprit-Saint, dont il est écrit : « Des fleuves d'eaux « vives couleront de son sein [2] ; » sans parler de plusieurs autres sens que comporte cette expression dans les passages où elle est employée.

37. Car il y a des termes qui ont chacun, non-seulement deux, mais plusieurs significations diverses, selon la suite du texte où ils se trouvent insérés.

CHAPITRE XXVI.

LES PASSAGES CLAIRS SERVENT A DISSIPER LES OBSCURITÉS.

Là où une expression a un sens parfaitement clair, elle doit servir à découvrir de quelle manière il faut l'entendre dans un passage obscur. Peut-on mieux comprendre ces paroles du prophète s'adressant à Dieu : « Prenez « vos armes et votre bouclier, et levez-vous « pour me secouir [3], » que par ces autres : « Seigneur, vous nous avez couvert de votre « bonne volonté comme d'un bouclier [4] ? » Il ne faut pas conclure de là que partout où on rencontera le bouclier comme arme de protection, il signifiera la bonne volonté de Dieu. Car il est aussi parlé « du bouclier de la foi, « avec lequel vous pourrez, dit l'Apôtre, « éteindre tous les traits enflammés de l'en« nemi [5]. » De même ne doit-on pas toujours, quand il s'agit des armes spirituelles, regarder le bouclier comme l'emblème de la foi, puisque la foi est encore ailleurs désignée sous celui de la cuirasse : « Soyez revêtus de le cuirasse « de la foi et de la charité. [5] »

CHAPITRE XXVII.

UN MÊME PASSAGE PEUT ÊTRE INTERPRÉTÉ DIFFÉREMMENT.

38. Quand un même passage de l'Ecriture admet, non pas un seul, mais deux ou plusieurs sens, sans qu'on puisse déterminer quel est véritablement celui de l'auteur, il n'y a nul danger à craindre, si, d'après d'autres textes de l'Ecriture, on peut démontrer que

[1] Matt. XVI, 11. — [2] Luc, XIII, 21. — [3] Apoc. V, 5. — [4] I Pierre, V, 8. — [5] Matt. X, 16. — [6] II Cor. XI, 3. — [7] Jean, VI, 51. — [8] Prov. IX, 17. — [9] Ps. LXXIV, 9. — [10] Ibid.

[1] Apoc. XVII, 15, XIX, 6. — [2] Jean, VII, 38. — [3] Ps. XXXIV, 2. — [4] Ib. V, 13. — [5] Ephes, VI, 16. — [6] I Thess. V, 8.

ces divers sens n'ont rien de contraire à la vérité. Toutefois celui qui veut pénétrer dans la profondeur des divins oracles, doit constamment s'efforcer de se rapprocher de la pensée de l'auteur par qui l'Esprit-Saint nous a donné cette partie des Livres sacrés, soit qu'il parvienne à la découvrir véritablement, soit qu'il tire de ses expressions un autre sentiment qui n'ai rien d'opposé à la pureté de la foi, et qui puisse s'appuyer sur un témoignage des autres Ecritures. Peut-être l'auteur lui-même a-t-il vu dans ces expressions qu'on cherche à interpréter, cette autre signification qui leur est attribuée. Du moins il est certain que l'Esprit de Dieu, dont l'écrivain sacré n'était que l'instrument, a prévu que ce sentiment s'offrirait à la pensée de celui qui lirait ou entendrait lire ce passage ; je dis plus, c'est sa providence qui le lui a inspiré, puisqu'il repose sur la vérité. Cette providence divine pouvait-elle se montrer plus admirable et plus féconde dans les saints livres, qu'en renfermant ainsi sous les mêmes expressions plusieurs sens différents, dont la vérité serait attestée par d'autres passages d'une autorité également divine?

CHAPITRE XXVIII.

L'ÉCRITURE S'EXPLIQUE MIEUX PAR ELLE-MÊME QUE PAR LA RAISON.

39. S'il se présente un sens dont la certitude ne puisse être établie par d'autres témoignages de l'Ecriture, il faut alors en montrer l'évidence par de solides raisonnements, bien que, peut-être, ce sentiment n'ait pas été celui de l'auteur en cet endroit. Mais cette méthode est très-dangereuse. La voie la plus sûre sera toujour celle de L'Écriture même ; et quand nous y cherchons la vérité cachée sous le voile des expressions métaphoriques, il faut que notre interprétation soit à l'abri de toute controverse, ou que, si elle est contestable, l'incertitude soit résolue par des témoignages puisés ailleurs dans l'étendue des livres saints.

CHAPITRE XIX.

NECESSITÉ DE LA CONNAISSANCE DES DIVERSES SORTES DE FIGURES.

40. Les savants ne doivent pas ignorer que nos auteurs sacrés ont employé tous ces genres de locutions que les grammairiens appellent du nom grec de « tropes » ; qu'ils en ont fait un usage plus fréquent et plus riche que ne pensent ceux qui ne les ont pas lus, et qui ont appris ailleurs ces figures du langage. Ceux qui ont connaissance de ce genre d'ornements, savent les distinguer dans les saintes lettres, dont l'intelligence leur devient ainsi plus facile. Ce n'est pas ici le lieu de les enseigner à ceux qui les ignorent, car je ne veux pas faire un cours de grammaire. Mais j'engage beaucoup à les apprendre ailleurs, comme je l'ai déjà fait dans le second livre, où j'ai parlé de la nécessité de la connaissance des langues. Car les lettres, d'où la grammaire a tiré son nom, puisque les Grecs les apppellent Γράμματα, sont les signes des sons articulés du langage. L'Ecriture nous offre, non-seulement des exemples de ces figures, comme de toute autre chose, mais les noms mêmes de quelques-unes, comme des allégories, des égnimes, des paraboles. D'ailleurs, presque toutes ces figures dont l'enseignement fait partie des arts libéraux se retrouvent sur les lèvres de ceux qui n'ont jamais entendu de gramairiens, et abondent dans le langage vulgaire. Ne dit-on pas tous les jours : Comme vous florissez ! figure qui se nomme métaphore ? N'appele-t-on pas piscine un réservoir qui ne renferme aucun poisson, et n'est pas déstiné à en recevoir, quoique ce terme tire de là son origine ? C'est là une catachrèse.

41. Il serait trop long de citer des exemples d'autres figures. La langue vulgaire a même su en former qui sont d'autant plus frappantes, qu'elles signifient le contraire de ce qu'expriment les paroles, telles que l'ironie et l'antiphrase. L'ironie indique sa pensée par le mode de prononciation ; ainsi on dit à quelqu'un qui fait le mal : Vous faites là une bonne action ! L'antiphrase, pour signifier l'opposé, n'a pas recours au ton de la prononciation ; elle emploie des termes particuliers tirés du contaire, comme celui de *lucus* donné à un bois sacré, parce que la lumière n'y pénètre pas ; ou certaines expressions consacrées par l'usage, bien qu'elles n'aient pas toujours le même sens, comme quand nous cherchons une chose dans un lieu où elle n'est pas, et qu'on nous dit : il en est rempli ; quelquefois c'est par certaines paroles ajoutées qu'elle fait entendre le contraire de ce qu'elle exprime,

par exemple : Défiez-vous de cet homme, car c'est un homme de bien. Quel est l'ignorant qui en parle ainsi, sans savoir ni la nature, ni les noms de toutes ces figures ? Cependant la connaissance en est indispensable pour résoudre les difficultés de l'Ecriture ; car si un passage pris à la lettre n'offre qu'un sens absurde, il faut examiner s'il n'y a pas là telle ou telle figure qui cache le sens véritable. C'est par ce moyen qu'on a porté la lumière dans la plupart des obscurités.

CHAPITRE XXX.

RÈGLES DU DONATISTE TICHONIUS.

42. Un certain Tichonius, qui a vivement combattu les Donatistes dans ses écrits, tout Donatiste qu'il était, et dont l'aveuglement nous parait d'autant plus étrange qu'il n'abandonna pas entièrement cette secte, a composé un livre intitulé « des Règles », parce qu'il y expose sept règles à l'aide desquelles on peut pénétrer dans les mystères cachés de l'Ecriture. La première est « de Notre-Seigneur et de son « corps » ; la seconde, « du corps du Seigneur « partagé en deux » ; la troisième des promes- « ses et de la loi » ; la quatrième, de l'es- « pèce et du genre » ; la cinquième, « des » temps » ; la sixième, « de la récapitulation» ; la septième, « du démon et de son corps » . Considérées de la manière dont il les expose, ces règles sont certainement d'un grand secours pour porter la lumière dans les obscurités des saints Livres ; mais elles ne suffisent pas toujours, car on doit recourir encore à bien d'autres moyens pour résoudre toutes les difficultés ; Tichonius lui-même, en plusieurs circonstances, les a laissées de côté comme inutiles. Aucune de ces règles, par exemple, n'avait de rapport à la question de savoir ce qu'il faut entendre par les anges des sept Églises, dont il est parlé dans l'Apocalypse, et auxquels saint Jean avait reçu l'ordre d'écrire. C'est par une suite de raisonnements qu'il arrive à conclure que ces anges représentent les Eglises, mêmes[1]. Sa longue dissertation sur un point aussi difficile à élucider ne fait aucune mention des dites règles. Je me borne à ce seul exemple, parce que ce serait une tâche trop longue et trop pénible d'énumérer tous les passages pour lesquels elles demeurent insuffisantes.

[1] Apoc. I, 20.

43. L'auteur, en les recommandant leur attribuait une portée telle, que leur emploi intelligent pouvait faire jaillir la lumière de toutes les parties de l'Ecriture. Voici comme il débute : « Rien ne m'a paru plus nécessaire « que d'écrire un livre des Règles, et d'y don- « ner comme autant de clefs et de flambeaux « pour pénétrer dans les secrets de la Loi. Ces « règles mystérieuses sondent toutes les pro- « fondeurs, et ouvrent le trésor de la vérité à « ceux qui ne pouvaient les découvrir. Si on « les reçoit avec la même simplicité que nous « les donnons, tout ce qui est fermé s'ouvrira, « tout ce qui est voilé sera éclairci, et quicon- « que voudra parcourir l'immense forêt des « prophéties, sera conduit comme par des sen- « tiers lumineux qui l'éloigneront de toute « erreur. » S'il se fût contenté de dire que ces règles mystérieuses sondent quelques-unes des profondeurs, même les plus secrètes, des divins oracles, et aplanissent grand nombre de difficultés, sans présumer vouloir tout éclaircir, il fût resté dans le vrai. Sans donner à son livre, si utile d'ailleurs et si bien travaillé, un mérite exagéré, il n'eût pas flatté d'une vaine attente le lecteur qui en prendrait connaissance. J'ai cru devoir consigner ici ces réflexions pour engager les esprits studieux à lire ce livre assurément très-propre à faciliter l'intelligence de l'Ecriture, et pour prévenir de ne pas entendre plus qu'il ne renferme. Il doit être lu avec prudence, en raison de quelques erreurs qu'il faut attribuer à la fragilité humaine, mais principalement à cause des maximes hérétiques que l'auteur y a émises comme Donatiste. Je vais expliquer en peu de mots les avis et les instructions renfermées dans ces règles.

CHAPITRE XXXI.

PREMIÈRE RÈGLE DE TICHONIUS.

44. La première règle est « du Seigneur et « de son corps. » Elle nous apprend que quelquefois le chef et le corps, c'est-à-dire, le Christ et l'Eglise, sont représentés dans une seule personne ; car ce n'est pas vainement qu'il a été dit aux fidèles : « Vous êtes de la race d'A- « braham[1] ; » quoiqu'à vrai dire le Christ seul soit de cette race. Ne soyons donc pas étonnés si, dans une seule et même per-

[1] Gal. III, 29.

sonne, le discours passe tantôt du chef au corps, et tantôt du corps au chef. Ainsi, c'est la même personne qui parle ici : « Dieu m'a mis sur la « tête une couronne semblable à celle d'un époux « et il m'a paré des ornements d'une épouse [1]. » Et cependant il faut distinguer, dans ces paroles, ce qui se rapporte au chef, ou à Jésus-Christ, et ce qui convient au corps, c'est-à-dire, à l'Eglise.

CHAPITRE XXXII.

DEUXIÈME RÈGLE.

45. La seconde règle est « du corps du Sei« gneur partagé en deux » . Ce titre était peu convenable, car ce qui ne sera pas éternellement avec Jésus-Christ ne peut former effectivement son corps. Il fallait dire : « du corps « du Seigneur véritable et mélangé ; » ou bien : « véritable et déguisé, » ou de quelqu'autre manière. Les hypocrites, en effet, non-seulement ne seront pas avec lui dans l'éternité, mais ils n'y sont pas même sur la terre, quoiqu'en apparence ils fassent partie de son Eglise. On aurait donc pu intituler cette règle : « de l'Eglise mélangée . » Elle exige du lecteur une grande attention, pour discerner quand l'Ecriture, paraissant s'adresser toujours aux élus, ou en parler, a déjà passé aux réprouvés, parce que les uns et les autres ne forment qu'un seul corps, par suite de leur mélange ici-bas, et de la participation aux mêmes sacrements. En voici un exemple tiré du Cantique des Cantiques : « Je suis « brune, mais je suis belle comme les tentes « de Cédar, comme les pavillons de Salomon [2]. » L'épouse ne dit pas : J'ai été brune comme les tentes de Cédar, et maintenant je suis belle comme les pavillons de Salomon ; mais elle dit qu'elle est l'un et l'autre en même temps, à cause de l'union passagère des bons et des mauvais poissons dans les mêmes filets [3]. Les tentes de Cédar représentent ici Ismaël, qui ne doit point partager l'héritage avec le fils de la femme libre [4]. Ainsi, après avoir dit des justes, dans Isaïe : « Je conduirai les aveugles dans « des voies qui leur sont inconnues, et ils « marcheront dans des sentiers où ils n'ont « jamais été ; je changerai leurs ténèbres en « lumière, et je redresserai leurs voies tortueu« ses ; je leur ferai ce que je dis, et ne les aban« donnerai pas [1] ; » Dieu parle aussitôt des méchants confondus avec les bons, et il ajoute : « Mais ils sont retournés en arrière. » Il semble parler toujours des premiers, quoique ces paroles désignent évidemment les méchants. Mais, comme ils sont maintenant mêlés les uns aux autres, il continue, en apparence, à s'adresser à ceux dont il parlait auparavant. Un jour, néanmoins, se fera la séparation, figurée dans ce serviteur de l'Evangile, que son maître doit séparer, à son arrivée, pour lui donner place au rang des hypocrites ?

CHAPITRE XXXIII.

TROISIÈME RÈGLE.

46. La trosième règle est : « Des promesses « et de la loi. » On pourrait l'intituler autrement : « De l'esprit et de la terre, » comme nous l'avons fait dans le livre que nous avons écrit sur ce sujet ; ou même : « De la grâce et « du commandement. » Néanmoins, cette règle me semble plutôt une grande question qu'une règle véritable, qui doive servir à résoudre les questions mêmes. L'ignorance des pélagiens sur ce point donna naissance à leur hérésie ou à ses progrès. Tichonius s'est appliqué à éclaircir cette question ; son travail est bon, mais incomplet. Traitant de la foi et des œuvres, il soutient que les œuvres nous sont données de Dieu par le mérite de la foi, mais que la foi est tellement de nous qu'elle ne nous vient pas de Dieu. Il ne pensait pas à ces paroles de l'Apôtre : « Que Dieu le Père et « le Seigneur Jésus-Christ donne à nos frères « la paix et la charité avec la foi [3]. » Mais il n'avait pu connaître l'hérésie pélagienne qui s'est élevée de nos jours, et qui nous a tant occupé à défendre contre elle la grâce que Dieu nous donne par Notre-Seigneur Jésus-Chris. Selon ce mot de saint Paul : « Il faut « qu'il y ait des hérésies, afin qu'on découvre « par là ceux d'entre vous qui sont solidement « à Dieu [4], » cette hérésie nous a fait redoubler d'activité et de vigilance, et découvrir dans l'Ecriture ce qui avait échappé à Tichonius, d'autant moins circonspect qu'il n'avait point d'ennemis à combattre ; nous y avons vu que la foi elle-même est un don de Celui qui la

[1] Is. LXI, 10. — [2] Cant. I, 5. — [3] Matt. XIII, 48. — [4] Gen. XXI. 10 Galat. IV, 30.

[1] Is. XLII. 16, 17. — [2] Matth. XXIV, 51. — [3] Ephès. VI, 23. — I Cor. XI. 19.

distribue à chacun dans la mesure qui lui est propre. De là ces paroles aux Philippiens : « Il « vous a été donné, non-seulement de croire « en Jésus-Christ, mais même de souffrir pour « lui [1]. » Ainsi donc, comment douter que l'un et l'autre soient un don de Dieu, quand on affirme d'une manière si positive et si claire que l'un et l'autre ont été donnés par lui? Cette vérité repose sur bien d'autres témoignages; mais je ne veux pas m'arrêter ici à une question que j'ai traitée en tant d'autres circonstances.

CHAPITRE XXXIV.

QUATRIÈME RÈGLE.

47. La quatrième règle est : « De l'espèce et « du genre. » Par l'espèce il faut entendre la partie, et par le genre le tout, dont l'espèce n'est que la partie. Ainsi chaque ville est une partie de l'universalité des peuples; elle forme l'espèce, et l'ensemble des peuples constitue le genre. Nous n'avons pas à entrer ici dans les distinctions subtiles des dialectitiens qui disputent fort ingénieusement sur la différence qui existe entre l'espèce et la partie. La question reste la même quand il s'agit, non plus seulement d'une ville, mais d'une province, d'une nation, d'un royaume tout entier. Car ce n'est pas uniquement quand il s'adresse à Jérusalem, par exemple, ou à quelque cité païenne, comme Tyr et Babylone, que le texte sacré a une signification qui s'étend plus loin que ces villes et s'applique mieux à tous les peuples; c'est aussi quand il parle d'une province entière, comme la Judée, l'Egyte, l'Assyrie, qui renferment un grand nombre de villes, tout en ne formant qu'une partie de l'univers; ce qui est dit de l'une de ces provinces se rapporte plutôt à toute la terre, ou, pour parler avec Tichonius, au genre, dont chaque peuple constitue l'espèce. Ces notions n'ont pas échappé même au vulgaire; et les plus ignorants savent distinguer entre les obligations spéciales et les obligations générales que renferme chaque édit impérial. Il en est de même relativement aux hommes; car tout ce qui est dit de Salomon ne peut lui convenir et devient parfaitement clair si on l'applique à Jésus-Christ ou à l'Eglise, dont le prince est un des membres.

[1] Philip. I, 29.

48. Le sens des paroles ne va pas toujours au delà des limites de l'espèce; souvent il s'y rapporte directement et même ne peut guère, évidemment, s'appliquer qu'à elle seule. Mais quand l'Ecriture passe de l'espèce au genre, continuant en apparence à parler de l'espèce, le lecteur doit y faire attention, pour ne pas chercher dans l'espèce ce qu'il trouvera plus naturellement et plus sûrement dans le genre. Tel est ce passage d'Ezéchiel : « Les enfants « d'Israël ont habité dans leur terre; ils l'ont « souillée par le déréglement de leur voie, « par leurs idoles et par leurs péchés. Leur « voie est devenue impure à mes yeux, comme « la femme qui souffre l'accident de son sexe. « J'ai répandu ma colère sur eux; je les ai « écartés en divers pays, et je les ai dispersés « parmi les peuples; je les ai jugés et je leur « ai rendu selon leur voie et selon leurs œu« vres [1]. » Ces paroles s'entendent clairement de cette maison d'Israël dont l'Apôtre a dit : « Considérez Israël selon la chair [2], » parce que cet Israël charnel a fait et souffert ce qui vient d'être rapporté. La suite du texte s'entend aussi du même peuple, mais à partir de ces paroles : « Et je sanctifierai mon nom si « grand et si saint, qui a été souillé parmi les « nations et que vous avez déshonoré au milieu « d'elles; et ces nations sauront que je suis le « Seigneur. » Le lecteur remarquera qu'il s'agit non plus de l'espèce, mais du genre, car le Prophète poursuit : « Lorsque j'aurai été sanctifié à « leurs yeux au milieu de vous, je vous retire« rai d'entre les peuples, je vous rassemblerai « de tous les pays, et je vous ramènerai dans « votre terre. Je répandrai sur vous de l'eau « pure, et vous serez purifiés de toutes vos « souillures, et je vous purifierai des ordures « de toutes vos idoles. Je vous donnerai un « cœur nouveau et un esprit nouveau au mi« lieu de vous. J'ôterai de votre chair le cœur « de pierre et je vous donnerai un cœur de « chair. Je mettrai mon Esprit au milieu de « vous. Je ferai que vous marchiez dans la « voie de mes préceptes, que vous gardiez mes « ordonnances, et que vous les pratiquiez. « Vous habiterez dans la terre que j'ai donnée « à vos pères. Vous serez mon peuple et je serai « votre Dieu, et je vous purifierai de toutes « vos souillures [3] ». Cette prophétie regarde le nouveau Testament qui renferme, non-seule-

[1] Ezech. XXXVI 17-19. — [2] I Cor. X, 18. — [3] Ezech. XXXVI, 23-29.

ment les restes d'une nation dont il est dit ailleurs : « Le nombre des enfants d'Israël « fût-il aussi grand que les grains de sable de « la mer, à peine le reste sera sauvé [1], » mais qui embrasse tous les peuples, selon la promesse faite à leur pères qui sont aussi les nôtres : vérité incontestable aux yeux de celui qui reconnaît dans ces paroles l'annonce du bain de le régénération maintenant ouvert à toutes les nations, et sait entendre ce passage où l'Apôtre exalte le prix et l'excellence de la grâce de la nouvelle alliance sur celle de l'ancien Testament : « Vous êtes vous-mêmes notre lettre « de recommandation ; elle est écrite, non avec « de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; « non sur des tables de pierre, mais sur des ta- « bles de chair qui sont vos cœurs [2]. » Il fait évidemment allusion à ces expressions du Prophète : « Et je vous donnerai un cœur nouveau « et un esprit nouveau au milieu de vous. J'ô- « terai de votre chair un cœur de pierre, et je « vous donnerai un cœur de chair. » Ce cœur de chair dont l'Apôtre dit : « Des tables de chair « qui sont vos cœurs, » doit être distingué du cœur de pierre par la vie de sentiment, c'est-à-dire, par la vie de l'intelligence. C'est ainsi que se forme l'Israël spirituel, non d'un seul peuple, mais de tous les peuples, comme il a été promis à nos pères, dans un de leurs descendants qui est Jésus-Christ.

49. Cet Israël spirituel se distingue donc de cet autre Israël charnel formé d'un seul peuple, non par la noblesse de l'origine, mais par la nouveauté de la grâce ; non par la race, mais par l'esprit. Or, quand la parole sublime et profonde du Prophète s'adresse à l'un, elle passe insensiblement à l'autre, tandis qu'elle semble encore se rapporter au premier ; en cela elle est, non pas un ennemi jaloux qui cherche à nous fermer l'intelligence de l'Ecriture, mais un sage médecin qui procure à notre esprit un exercice salutaire. Ainsi, quand le prophète dit : « Je vous ramènerai dans votre « terre, » et un peu plus loin, comme pour exprimer de nouveau la même pensée : « Et « vous habiterez dans la terre que j'ai donnée « à vos pères, » gardons-nous d'entendre ces paroles à la lettre, comme l'Israël charnel, mais dans le sens figuré, comme l'Israël spirituel. Car c'est l'Eglise sans tache et sans ride [3], composée de toutes les nations et destinée à régner éternellement avec le Christ, qui est la véritable terre des vivants et des bienheureux [1]. C'est cette terre qui a été donnée à nos pères, quand, par un décret de l'infaillible et immuable volonté de Dieu, elle leur a été promise. Car, par la foi qu'ils avaient qu'elle leur serait octroyée en son temps, et eu égard à la stabilité de la promesse et de la prédestination divine, ne devaient-ils pas la regarder comme leur étant déjà donnée ? Saint Paul n'écrivait-il pas à Timothé, au sujet de la grâce accordée aux justes : « Dieu nous a appelés par sa voca- « tion sainte, non selon nos œuvres, mais se- « lon le décret de sa volonté et la grâce qui « nous a été accordée avant tous les siècles en « Jésus-Christ, et qui a paru maintenant par « l'avènement de notre Sauveur [2] ? » Il parle d'une grâce donnée, quand ceux à qui elle devait l'être n'existaient pas encore, parce que dans la disposition et la prédestination divine, était déjà occompli ce qui ne devait arriver que dans la suite des temps et qui maintenant « a « été manifesté. » Le passage cité plus haut peut aussi s'interpréter de la terre du siècle futur, alors qu'il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle, où les pécheurs ne pourront habiter. C'est donc avec raison qu'il est dit aux justes que cette terre leur appartient, puisque les impies n'y auront aucune part ; car elle a été aussi véritablement donnée quand a été établie la promesse qui en assurait un jour la possession.

¹ Is. x, 22. — ² II Cor. III, 2. 3. — ³ Ephés. v, 27.

CHAPITRE XXXV.

CINQUIÈME RÈGLE.

50. Tichonius établit une cinquième règle qu'il appelle : « Des temps. » Cette règle a pour but de déterminer ou de faire conjecturer certains espaces de temps qui ne sont pas bien précisés dans l'Ecriture. L'application s'en fait de deux manières : pas la synecdoche ou par les nombres consacrés dans la loi. La synecdoche est une figure qui fait entendre la partie par le tout, ou le tout par la partie. Un évangéliste, par exemple, place à huit jours de distance, et un autre évangéliste à six le fait de la transfiguration du Seigneur, quand sur la montagne, en présence de trois de ses disciples, sa face devint resplendissante comme le soleil et ses vêtements blancs comme la nei-

¹ Ps. xxvi, 13. — ² II Tim. I, 9, 10.

ge [1]. Les deux récits ne peuvent être en même temps vrais quant au nombre de jours, à moins de supposer que celui qui parle de huit jours prend pour deux jours entiers la fin de celui où Jésus-Christ prédit cet évènement et le commencement de celui où il l'accomplit ; tandis que celui qui n'en met que six n'a compté que les six jours pleins compris entre ces deux termes. C'est à l'aide de cette même figure, où la partie est prise pour le tout, que se résout la même difficulté sur la résurrection du Sauveur. Si l'on ne prend pour des jours entiers la fin du jour où il a souffert en y ajoutant même la nuit précédente et la nuit sur la fin de laquelle il est ressuscité, par l'adjonction du dimanche qui commençait à luire, il est impossible de trouver les trois jours et les trois nuits pendant lesquels le Christ a prédit qu'il serait dans le sein de la terre [2].

51. Tichonius appelle nombres consacrés par la loi, ceux dont elle fait le plus grand usage, comme les nombres sept, dix, douze et autres, qu'un lecteur attentif remarquera facilement. Presque toujours ces nombres expriment un temps indéfini; ainsi : « Je vous louerai sept fois le jour [3], » c'est-à dire : « La « louange du Seigneur sera toujours dans ma « bouche. [4] » Ils conservent la même signification, soit qu'on les multiplie, par exemple, par dix, comme soixante-dix, sept cents : ce qui autorise à entendre, dans le sens spirituel, les soixante-dix années de Jérémie [5], de toute la durée de l'exil de l'Eglise ici-bas; soit qu'on les multiplie par eux-mêmes, comme dix par dix qui donnent cent, douze par douze, cent quarante-quatre, nombre qui, dans l'Apocalypse [6], désigne l'assemblée universelle des saints. On voit ici que ces nombres servent, non-seulement à résoudre les difficultés relatives aux espaces de temps, mais que leurs significations s'étendent plus loin et touchent à une foule d'autres questions. Ainsi le nombre précité de l'Apocalypse se rapporte, non aux temps, mais aux hommes.

[1] Luc, IX, 28. Matth. XVII, 1, 2 ; Marc, IX, 1, 2. — [2] Matth. XII, 40. — [3] Ps. CXVIII, 164. — [4] Ps. XXXIII, 2. — [5] Jerém, XXV, 11. — [6] Apoc. VII, 4.

CHAPITRE XXXVI.

SIXIÈME RÈGLE.

52. La sixième règle de Tichonius est celle de « la récapitulation. » Elle est d'un secours précieux pour dissiper certaines obscurités du texte sacré. Quelquefois les faits sont placés dans le récit comme s'il étaient postérieurs dans l'ordre des temps, et se reliaient entre eux par une succession naturelle ; tandis que la narration, d'une manière inaperçue, s'est reportée à des événements antérieurs qui avaient été omis. On pourrait tomber dans l'erreur sans le secours de cette règle. Prenons ce passage de la Genèse : « Le Seigneur Dieu « planta du côté de l'Orient un jardin de plai« sir, et il y mit l'homme qu'il avait formé ; il « produisit aussi de la terre toutes sortes de « beaux arbres dont les fruits étaient agréables « à la vue et délicieux au goût. » Le récit semble insinuer que ces dernières créations n'eurent lieu qu'après que Dieu eut formé l'homme et l'eut placé dans le paradis ; mais l'auteur, qui n'avait exposé qu'en peu de mots que Dieu planta ce jardin de délices et qu'il y plaça l'homme, fait une récapitulation et revient sur ses pas pour dire ce qu'il avait omis, savoir, la manière dont Dieu orna ce jardin, en produisant de la terre toutes sortes de beaux arbres, dont les fruits étaient agréables à la vue et délicieux au goût. L'auteur poursuit: « L'ar« bre de vie et l'arbre de la science du bien et « du mal furent aussi placés dans le milieu du « paradis ». Il parle ensuite du fleuve qui devait arroser ce jardin et qui se divisait en quatre autres grands fleuves ; circonstances qui toutes se rattachent à la création de ce délicieux séjour. Après quoi, il reprend le fait qu'il avait déjà énoncé, et qui venait effectivement à la suite des autres : « Le « Seigneur Dieu prit l'homme qu'il avait formé « et le mit dans le paradis. [1] » Ce ne fut en effet qu'à la suite de ces diverses créations que Dieu plaça l'homme dans le paradis, comme l'ordre des faits l'indique maintenant, et non auparavant, comme on pourrait le croire d'après le récit, si l'attention n'y faisait découvrir une récapitulation dans laquelle l'historien reprend des choses qu'il avait passées sous silence.

[1] Gen, II, 8-15.

53. Au même livre encore, dans le dénombrement des descendants de Noé, il est dit : « Ce sont là les fils de Cham, selon leurs « alliances, leurs langues, leurs terres et leurs « nations. » Et après l'énumération des enfants de Sem : « Ce sont là les fils de Sem, « selon leurs alliances, leurs langues, leurs « terres et leurs nations. » Puis on ajoute en parlant de tous : « Ce sont les familles des « enfants de Noé, selon les divers peuples qui « en sont sortis; et c'est de ces familles que se « sont formées toutes les nations qui sont sur « la terre depuis le déluge. La terre n'avait « alors qu'une même bouche et qu'une même « voix, commune à tous [1]. » Ces dernières paroles semblent indiquer qu'à l'époque où ils furent dispersés sur la face de la terre et formèrent des nations distinctes, ils n'avaient encore qu'une même langue; ce qui est évidemment contraire à ce qui est dit plus haut, que les tribus avaient leurs langues. Dirait-on de chaque tribu, qui formait une nation, qu'elle avait déjà sa langue propre, quand il n'y avait encore qu'un langage commun à tous les hommes? C'est donc par récapitulation que l'auteur ajoutait : « La terre n'avait « alors qu'une même bouche et une même « voix commune à tous. » Sans aucune transition, il reprend son récit de plus haut, pour exposer la cause de cette division des langues parmi les hommes, et immédiatement il nous la montre dans la construction de cette fameuse tour, alors que, par un juste jugement de Dieu, ce châtiment fut imposé à leur orgueil.

54. Cette sorte de récapitulation est quelquefois plus insensible encore, comme dans cet endroit de l'Evangile où le Sauveur dit : « Au « jour que Loth sortit de Sodome, une pluie « de feu tomba du ciel qui consuma tous les « habitants; et il en sera de même au jour où « le Fils de l'homme se manifestera : qu'à cette « heure, celui qui sera sur le toit et qui aura « ses meubles dans la maison, ne s'amuse pas « à descendre pour les aller chercher; que de « même celui qui sera dans le champ ne re- « tourne pas en arrière et se souvienne de la « femme de Loth [2]. » Mais sera-t-il temps, quand le Seigneur aura paru, d'observer ces prescriptions, de ne point regarder derrière soi, c'est-à-dire, de ne pas revenir sur un passé auquel on a renoncé? N'est-ce pas plutôt maintenant qu'il le faut faire, afin qu'à l'avènement du Seigneur chacun reçoive selon sa fidélité ou son mépris pour la loi divine? Cependant ces paroles : « à cette heure, » semblent désigner l'heure solennelle de la manifestation du Seigneur. Il faut l'attention vigilante du lecteur pour y découvrir une récapitulation; il y est amené d'ailleurs par une autre passage de l'Ecriture qui, du temps même des apôtres, proclamait déjà cet oracle : « Mes enfants, nous voici « à la dernière heure [1]. » Cette heure pendant laquelle on doit observer les prescriptions du Sauveur, s'entend donc du temps que doit durer la prédication de l'Evangile, jusqu'au grand jour de la manifestation, car l'heure à laquelle le Seigneur paraîtra, sera l'heure même du jugement [2].

[1] Gen. X, 20, 31, 32, XI, 1. — [2] Luc, XVII, 29-32.

CHAPITRE XXXV.

SEPTIÈME RÈGLE.

55. La septième et dernière règle de Tichonius est celle qu'il intitule : « Du démon et de « son corps. » Le diable est, en effet, le chef des impies, qui sont en quelque sorte son corps, destinés à subir avec lui le supplice du feu inextinguible [3]; de même que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise, qui est son corps, appelée à régner avec lui dans la gloire éternelle [4]. Dans la première règle : « Du Seigneur et de « son corps », on doit s'attacher à découvrir, dans ce qui est dit d'une même personne, ce qui convient au chef et qui se rapporte au corps. De même dans cette dernière, on attribue parfois au démom ce qui s'applique plus directement à son corps. Ce corps est formé, non-seulement de ceux qui sont manifestement hors de l'Eglise, mais aussi de ceux qui, lui appartenant déjà, se trouvent néanmoins mêlés parmi les élus jusqu'au terme de cette vie, alors que le van séparera pour toujours la paille du bon grain [5]. Ces paroles d'Isaïe : « Comment « a pu tomber Lucifer, qui s'élevait avec tant « d'éclat dès le matin [6]? » et les suivantes qui, sous la figure du roi de Babylone, s'adressent à la même personne, s'appliquent clairement au démon. Et cependant celles-ci : « Celui qui « envoie à toutes les nations, à été brisé sur la « terre [7], » ne conviennent pas uniquement au

[1] I Jean, II, 18. — [2] Rom. II, 5, XIII, 11. — [3] Matth. XXV, 41. — [4] Eph. I, 22. — [5] Luc, III, 17. — [6] Is. XIV, 12. — [7] Ibid.

chef. Car si le démon envoie des anges vers tous les peuples, ce n'est pas lui-même, mais son corps qui est brisé sur la terre; sinon en ce sens qu'il réside dans ce corps écrasé comme la poussière que le vent emporte de la surface de la terre [1].

56. Toutes ces règles, à l'exception de celle de « la loi et des promesses, » font entendre une chose par une autre, ce qui est le caractère propre des locutions figurées. Mais l'emploi des figures me paraît trop étendu pour qu'un esprit puisse en saisir tout l'ensemble. Car il y a locution figurée toutes les fois qu'une chose sert à en signifier une autre, bien que la figure n'ait pas de nom en littérature. Dans les sujets où une figure s'emploie habituellement, l'esprit la saisit sans effort; mais dans les cas extraordinaires, l'intelligence, pour la comprendre, doit s'activer et travailler plus ou moins, selon le degré de grâce qu'elle a reçu de Dieu, ou selon les secours qui lui sont accordés. Aussi, soit pour les termes dont la signification est littérale, soit pour les expressions figurées, où une chose en signifie une autre, et dont je crois avoir suffisamment parlé, je recommande à ceux qui étudient l'Ecriture de remarquer attentivement et de confier à leur mémoire les divers genres d'expressions qu'elle emploie, et la manière dont une chose y est ordinairement exprimée; surtout je les exhorte à recourir à la prière pour en obtenir l'intelligence. L'Ecriture elle-même leur apprend que c'est « le Seigneur qui donne « la sagesse, que c'est de lui que viennent « la science et l'intelligence [1]; » et que c'est lui-même qui leur a inspiré jusqu'à cet amour de l'étude, s'il est accompagné d'une sincère piété.

Nous terminons ici ce que nous avions à dire des termes considérés comme signes. Il nous reste maintenant à parler, dans le livre suivant, de la manière d'exprimer ce qu'on a compris, selon qu'il plaira à Dieu de nous éclairer.

[1] Ps. I, 4.

[1] Prov. II, 6.

LIVRE QUATRIÈME.

Le saint Docteur, après avoir enseigné la manière d'interpréter l'Écriture et d'en découvrir le sens véritable, arrive maintenant à parler de la manière d'exprimer la doctrine qu'on y a puisée. — Son intention n'est pas de donner des préceptes de rhétorique ; cependant il expose avec soin tous les devoirs de l'orateur chrétien. — Il lui offre, dans les Livres saints et dans les auteurs ecclésiastiques, les plus beaux modèles de l'éloquence jointe à la sagesse, et en cite plusieurs extraits dans les divers genres de style. — Il termine en exhortant l'orateur à recourir surtout à la prière, et à donner lui-même dans sa conduite l'exemple de ce qu'il enseigne dans ses discours.

PROLOGUE.

1. En commençant cet ouvrage de la Doctrine chrétienne, je l'ai divisé en deux parties. Car, après quelques observations préliminaires, où je répondais d'avance à la critique, je disais : « L'interprétation de l'Ecriture com-« prend deux choses : la manière de découvrir « ce qu'on y doit comprendre, et la manière « d'exprimer ce qu'on y a compris. Nous parle-« rons successivement de la première et de la « seconde. » La première partie a été assez longuement traitée dans les trois livres précédents. Nous allons maintenant, avec l'aide de Dieu, aborder la seconde; nous renfermerons, s'il est possible, le peu que nous avons à dire dans un seul livre, qui sera le quatrième et dernier de cet ouvrage.

CHAPITRE PREMIER.

IL N'EST PAS ICI QUESTION DE PRÉCEPTES DE RÉTHORIQUE.

2. Je préviens d'abord les lecteurs de ne pas attendre ici de moi des préceptes de rhétorique, tels que je les ai appris et enseignés dans les écoles profanes. Ils ne sont pas unutiles, sans doute; mais si quelque sage trouve assez de loisir pour ce genre d'étude, il devra les apprendre ailleurs, et ne pas les chercher dans cet ouvrage, ni dans tout autre des miens.

CHAPITRE II.

LE DOCTEUR CHRÉTIEN DOIT SE SERVIR DE L'ART DE LA RHÉTORIQUE.

3. Si l'art de la rhétorique s'emploie pour persuader le faux comme le vrai, comment prétendre que les défenseurs de la vérité puissent la laisser désarmée en face de l'erreur; qu'ils soient dépourvus du talent qu'ont les professeurs de mensonges, de rendre, dès le début, l'auditeur bienveillant, attentif de docile? Verra-t-on les uns exposer leurs erreurs avec précision, clarté et vraisemblance, et les autres enseigner la vérité d'une manière insipide, obscure, incapable de produire la conviction? Ceux-là ébranler la vérité et soutenir le mensonge par le faux éclat de leurs sophismes, et ceux-ci demeurer impuissants à

réfuter l'erreur et à défendre la vérité? Les premiers sauront-ils, en faveur du mensonge, émouvoir l'auditeur, l'effrayer, l'affliger, le réjouir, l'exhorter, l'entraîner avec force, tandis que les seconds seront lents, froids, sans animation et sans vie pour la cause de la vérité? Quelle folie de le penser! Si donc le talent de la parole peut être mis au service d'une double cause, s'il est si puissant pour persuader le bien ou le mal, pourquoi les hommes vertueux ne s'efforceraient-ils pas de l'acquérir, pour le consacrer à la défense de la vérité, quand les méchants en abusent indignement pour les intérêts de l'injustice et de l'erreur?

CHAPITRE III.

A QUEL AGE ET DE QUELLE MANIÈRE IL CONVIENT D'APPRENDRE LA RHÉTORIQUE.

4. L'application des règles et des préceptes relatifs à cet art, jointe à une élocution facile, abondante, habile à se servir des ornements et des ressources du langage, constitue la véritable éloquence. C'est à ceux qui peuvent facilement les apprendre à y consacrer un temps convenable, dans un âge propre à cette étude; mais, je le répète, ils ne les trouveront pas dans cet ouvrage. Les princes mêmes de l'éloquence, à Rome, n'ont pas craint d'affirmer que quiconque ne peut acquérir promptement la connaissance de la rhétorique, n'y parviendra jamais [1]. Qu'est-il besoin d'examiner si une telle assertion est vraie? Quand même les plus faibles intelligences pourraient enfin y arriver, nous n'attachons pas à ces préceptes une importance telle qu'on doive y consacrer les années de l'âge mûr, ou celles qui sont destinées à des occupations plus sérieuses. Cette application revient aux jeunes gens; encore n'est-ce pas à tous ceux que nous désirons voir instruits pour l'avantage de l'Eglise; elle ne convient qu'à ceux qui n'ont pas dû se livrer encore à des intérêts plus pressants et plus graves. Un esprit vif et pénétrant qui lit ou entend les hommes éloquents, le devient plus facilement lui-même, qu'en s'attachant aux préceptes de l'éloquence. Outre le canon des Ecritures, qui jouit heureusement du plus haut degré d'autorité, combien d'autres modèles l'Eglise ne lui offre-t-elle pas? N'y chercherait-il, en les lisant, que la substance des idées, il finit par se pénétrer, dans ce travail, de la forme et du style; surtout s'il s'exerce a écrire à dicter et à exprimer ses propres pensées selon, les règles de la piété et de la foi. Mais une intelligence bornée ne comprend rien aux règles de la rhétorique ; et lors même que, par un travail opiniâtre, elle viendrait à en saisir quelque chose, quelle en serait l'utilité? Ceux mêmes qui les connaissent et qui s'expriment avec facilité et élégance, ne peuvent, tout en parlant, penser à ces règles pour les observer, à moins qu'elles ne soient le sujet du discours. Je crois même qu'il n'en est pas un seul qui puisse en même temps parler éloquemment et penser aux préceptes qu'il faut suivre pour y réussir. Car il est à craindre que la pensée n'échappe à l'esprit pendant qu'il s'applique à l'exprimer avec art. Et néanmoins les grands orateurs, dans leurs harangues et leurs discours, ont parfaitement observé les règles de l'éloquence, sans y avoir songé pendant qu'ils se préparaient ou qu'ils parlaient, soient qu'ils les eussent apprises, soient qu'ils les ignorassent entièrement. Ils les observent, parce qu'ils sont éloquents, mais ils n'y ont pas recours pour le devenir.

5. Si donc l'enfant n'apprend à parler qu'en retenant les expressions de ceux qui parlent, pourquoi un homme, sans aucun précepte de l'art, ne pourrait-il devenir éloquent en lisant et en écoutant les discours des maîtres d'éloquence, et en les imitant dans la mesure de ses facultés? L'expérience n'en est-elle pas la preuve la plus péremptoire? Combien n'en connaissons-nous pas qui, sans avoir étudié la rhétorique, se montrent plus éloquents que d'autres qui en ont appris les règles? Au contraire, nous n'en voyons pas un seul qui soit éloquent, sans avoir lu ou entendu les modèles de l'éloquence? Aussi la grammaire elle-même, qui est l'art de parler correctement, serait-elle inutile aux enfants, s'il leur était donné de grandir et de vivre dans une société dont le langage fût pur. Ignorant les vices du langage, avec l'heureuse habitude qu'ils auraient contractée, ils sauraient reprendre et éviter toute expression défectueuse qui viendrait frapper leurs oreilles, comme nous voyons le citadin, même illettré, corriger le langage d'un homme de la campagne.

[1] Cicéron, de l'Orateur.

CHAPITRE IV.

DEVOIRS DU DOCTEUR CHRÉTIEN.

6. Celui qui entreprend d'interpréter et d'enseigner les divines Écritures, de défendre la foi et de combattre l'erreur, doit instruire à faire le bien et à fuir le mal ; il doit en parlant se concilier les esprits prévenus, ranimer ceux dont l'attention se relâche, et annoncer à ceux qui l'ignorent ce qu'ils ont à faire et ce qu'ils ont à attendre. Quand il aura trouvé ou rendu ses auditeurs bienveillants, attentifs et dociles, il développera son sujet, selon que l'exigent les circonstances. Si on doit instruire, qu'on le fasse par une simple exposition de la vérité ou du fait, autant que cela est nécessaire pour en donner connaissance à l'auditeur. S'agit-il de leur rendre certain ce qui pour eux est douteux? il faut recourir au raisonnement en s'appuyant de preuves solides. Mais s'il est plus à propos d'émouvoir les auditeurs que de les instruire, pour leur inspirer le courage d'accomplir ce qu'ils savent, et de conformer leur conduite à leurs croyances, on doit donner alors plus de force au discours : prières et menaces, excitations et instances, en un mot, tout ce qui est capable de remuer les cœurs, doit être mis en œuvre.

CHAPITRE V.

LA SAGESSE PRÉFÉRABLE A L'ÉLOQUENCE DANS L'ORATEUR CHRÉTIEN.

7. La plupart des orateurs ne manquent jamais dans leurs discours d'observer ce que je viens de dire. Mais les uns le font d'une manière obscure, froide et sans art : les autres avec vivacité, élégance et entraînement. La première qualité nécessaire à l'orateur Chrétien, pour être utile à ses auditeurs, est donc de savoir raisonner et parler avec sagesse, si on ne le peut avec éloquence, bien que cette utilité soit moindre que si, à la sagesse, on pouvait unir l'éloquence. Mais on doit d'autant plus se défier d'un orateur qui brille par une éloquence sans sagesse, qu'il charme davantage ses auditeurs dans des choses vaines et puériles ; car en trouvant qu'il parle avec éloquence, on croit aisément qu'il parle avec vérité. Cette observation n'a pas échappé même aux partisans de la rhétorique ; ils ont avoué que si la sagesse sans l'éloquence ne pouvait être que d'une faible utilité pour la république, l'éloquence sans la sagesse au contraire y devenait la plupart du temps la source des plus grands maux, et jamais du moindre avantage [1]. Si la force de la vérité a pu obtenir un tel aveu de ceux-mêmes qui ont consacré des ouvrages entiers à tracer les règles de l'éloquence et l'obtenir dans ces ouvrages mêmes, tout privés qu'ils étaient de la véritable et céleste sagesse qui descend du Père des lumières, pourrions-nous penser autrement, nous qui sommes les enfants et les ministres de cette même sagesse ? Or, l'homme parle avec plus ou moins de sagesse, selon les progrès qu'il a faits dans la connaissance des saintes Écritures. J'entends cette connaissance qui consiste, non à les lire beaucoup, pour les confier à sa mémoire, mais à les bien comprendre, et à en approfondir le sens. Car il y en a qui les lisent sans les étudier. Ils les lisent pour les retenir, et ils ne songent pas à en avoir l'intelligence. J'estime bien autrement ceux qui en retiennent moins les paroles, et qui en découvrent les profondeurs des yeux du cœur. Mais je préfère encore aux uns et aux autres, celui qui les cite quand il veut et les comprend comme il faut.

8. Il est donc très nécessaire à l'orateur qui doit exprimer avec sagesse ce qu'il ne peut dire avec éloquence, de graver dans sa mémoire les expressions de l'Écriture. Plus il se reconnaît pauvre de son propre fonds, plus il doit s'enrichir en puisant à cette source. La parole divine servira de preuve à sa parole ; et lui, si petit par ses propres discours, s'élèvera en quelle sorte, en empruntant de grands témoignages. On plaît par les preuves, quand on ne peut plaire par la beauté du langage. Quant à l'orateur qui veut unir l'éloquence à la sagesse, il est certain que, s'il y parvient, il obtiendra un plus quand succès. Je l'engage fortement à lire, à écouter et à imiter les hommes vraiment éloquents, plutôt que de consacrer son temps à suivre les leçons des maîtres de rhétorique ; je parle de ces hommes dont les discours se font justement admirer autant pour la sagesse que pour l'éloquence ; car c'est avec plaisir qu'on entend une parole éloquente, et c'est avec profit qu'on écoute une parole sage. Aussi l'Écriture ne dit pas : la multitude des éloquents, mais « la multitude des sages est le salut « de l'univers [2]. » S'il faut souvent prendre des choses amères, quand elles sont utiles, on doit toujours éviter la douceur quand elle est pernicieuse. Mais est-il rien de meilleur que le mélange de l'utile et de l'agréable ? Plus on désire alors ce qui est agréable, plus on profite de

[1] Cicéron, liv. I, *De l'Invention*. — [2] Sag. VI, 26.

ce qui est utile. Or, il y a dans l'Eglise des auteurs qui ont interprété les divins oracles, non seulement avec sagesse, mais aussi avec éloquence ; le temps manquera plutôt pour les parcourir, qu'eux mêmes ne pourront faire défaut à l'étude la plus persévérante.

CHAPITRE VI.

LA SAGESSE JOINTE A L'ÉLOQUENCE DANS LES AUTEURS SACRÉS.

9. On demandera peut-être si nos auteurs sacrés, dont les écrits divinement inspirés nous offrent un code si autorisé et si salutaire des plus pures doctrines, ont été doués non-seulement de sagesse, mais aussi d'éloquence. Pour moi et pour ceux qui partagent mes sentiments, cette question n'offre aucune difficulté. Partout où je puis les comprendre, rien ne me paraît plus sage et en même temps plus éloquent. J'ose même avancer que tous ceux qui saisissent fidèlement leur pensée, comprennent aussi qu'ils ne pouvaient parler autrement. De même qu'il y a une éloquence qui sied mieux à la jeunesse, et une autre plus convenable à l'âge mûr et que l'éloquence cesse de porter ce nom, dès qu'elle n'est plus en rapport avec l'orateur; de même il y a une éloquence propre à ces hommes divins, revêtus d'une autorité souveraine. Telle a été la leur. Nulle autre ne leur convenait, et la leur ne pouvait convenir à d'autres ; elle leur est essentiellement propre ; plus elle paraît simple, plus elle s'élève au dessus des orateurs profanes, non par l'enflure, mais par la solidité. Là où je ne puis sonder la profondeur de leurs écrits, j'avoue que leur éloquence est pour moi moins sensible ; et néanmoins je ne doute pas qu'elle ne soit la même que dans les passages que je comprends. Il convenait même que dans ces salutaires et divins oracles, il se mêlât à l'éloquence une obscurité qui servit aux progrès de notre intelligence, non-seulement par la découverte de la vérité, mais aussi par un utile exercice.

10. Je pourrais même, si j'en avais le loisir, montrer dans les livres sacrés de ceux que la Providence divine nous a donnés pour nous instruire, et nous faire passer de ce siècle corrompu au siècle bienheureux, toutes les qualités et tous les ornements d'éloquence dont se glorifient ces hommes qui préfèrent l'enflure de leur langage à la majesté de nos auteurs inspirés. Mais ce qui me charme le plus dans ces grands hommes, ce n'est pas ce qu'ils ont de commun avec les orateurs et les poètes païens. Ce que j'admire, ce qui m'étonne, c'est que, par une éloquence qui leur est propre, ils ont usé de l'éloquence profane, de manière à lui donner place dans leurs discours, sans l'y laisser dominer. La négliger, c'était la condamner ; lui donner trop d'éclat, c'était en faire parade ; alternative qu'ils ne pouvaient admettre. Aussi là où un esprit éclairé en découvre les caractères, telle est la nature de la pensée, que les paroles ne paraissent point cherchées, mais comme placées d'elles-mêmes pour la signification des choses ; vous diriez que lorsque la sagesse sort de sa demeure, qui est le cœur du sage, l'éloquence la suit sans être appelée, comme une esclave dont elle ne se sépare jamais.

CHAPITRE VII.

TRAITS D'ÉLOQUENCE TIRÉS DE L'ECRITURE.

11. Quelle clarté saisissante, et en même temps quelle sagesse dans ces paroles de l'Apôtre ! « Nous nous glorifions dans nos tribulations, sachant que la tribulation produit la patience, la « patience l'épreuve, et l'épreuve l'espérance. Or, « cette espérance ne nous trompe point, parce « que l'amour de Dieu a été répandu dans nos « cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné [1]. » Quel savant assez ignorant, pour ainsi m'exprimer, oserait prétendre que l'Apôtre s'est attaché à suivre les règles de l'art ? Ne serait-il pas la risée de tous les chrétiens, éclairés ou non ? et cependant il y a là une figure que les Grecs appellent κλίμαξ et nous gradation, pour ne pas dire échelle, figure dans laquelle les expressions ou les pensées s'enchaînent les unes aux autres, comme ci-dessus, où la patience est liée à la tribulation, l'épreuve à la patience, et l'espérance à l'épreuve. Il y a même dans ce passage un autre genre de beauté. A la suite de ces phrases coupées et détachées, appelées par les grecs κῶλα et κόμματα, et qui se prononcent séparément, vient ce qu'on appelle une période, dont les membres s'énoncent d'une manière suspensive, jusqu'à la fin du dernier. La première de ces phrases détachées qui précédent la période, est celle-ci : « La « tribulation produit la patience » ; la seconde : « la patience l'épreuve » ; et la troisième : « et « l'épreuve l'espérance. » Vient ensuite la période qui renferme aussi trois membres, dont le premier est : « Or, l'espérance ne nous trompe

[1] Rom. V, 3-5.

« point » ; le second : « parce que l'amour de « Dieu a été répandu dans nos cœurs » ; le troisième : « par l'Esprit-Saint qui nous a été don- « né ». Ces observations font partie de l'enseignement méthodique de l'art. Si donc nous disons que l'Apôtre n'a pas cherché à en observer les régles, nous sommes loin de soutenir qu'en lui l'éloquence n'ait pas accompagné la sagesse,

12. Dans sa seconde épître aux Corinthiens, il reprend quelques faux Apôtres d'entre les Juifs qui parlaient mal de lui. Contraint de faire son propre éloge, il se l'impute comme une folie ; mais quelle sagesse et quelle éloquence dans ses paroles ! L'éloquence toutefois ne fait qu'accompagner la sagesse qui le dirige; la sagesse marche la première, sans repousser l'éloquence qui la suit. « Je vous le dis encore une fois : que per- « sonne ne me prenne pour un insensé, ou du « moins, supportez ma folie, et permettez-moi « de me glorifier aussi un peu. Croyez, si vous « voulez, que ce je dis, je ne le dis pas selon Dieu, « mais que je fais paraître de l'imprudence dans « ce que je prends pour un sujet de me glorifier. « Puisque plusieurs se glorifient selon la chair, je « puis bien aussi me glorifier comme eux. Car, « étant sages comme vous êtes, vous souffrez sans « peine les imprudents. Vous souffrez même « qu'on vous asservisse, qu'on vous dévore, qu'on « prenne votre bien, qu'on vous traite avec hau- « teur, qu'on vous frappe au visage. C'est à ma « confusion que je le dis, car je reconnais que « nous avons été faibles en ce point. Mais pour « ce qui est des autres avantages qu'ils osent s'at- « tribuer eux-mêmes, je veux bien faire une im- « prudence, en me rendant en cela aussi hardi « qu'eux. Sont-ils Hébreux ? Je le suis aussi. Sont- « ils Israélites ? Je le suis aussi. Sont-ils de la « race d'Abraham ? J'en suis aussi. Sont-ils mi- « nistres de Jésus-Christ? Quand je devrais passer « pour imprudent, j'ose dire que je le suis encore « plus qu'eux. J'ai plus souffert de travaux, plus « reçu de coups, plus enduré de prisons ; je me « suis souvent vu tout près de la mort. J'ai reçu des « Juifs, en cinq fois différentes, quarante coups « moins un. J'ai été battu de verges par trois « fois ; une fois j'ai été lapidé ; j'ai fait naufrage « trois fois ; j'ai passé un jour et une nuit au « fond de la mer ; j'ai été souvent dans les vo- « yages, dans les périls sur les fleuves, dans les « périls de la part des voleurs, dans les périls de « la part de ceux de ma nation, dans les périls « de la part des païens, dans les périls au milieu « des villes, dans les périls au milieu des déserts, « dans les périls sur la mer, dans les périls entre « les faux frères. J'ai souffert toutes sortes de fa- « tigues et de travaux, les veilles fréquentes, la « faim, la soif, les jeûnes réitérés, le froid et la « nudité. Outre les maux extérieurs, le soin que « j'ai des Églises attire sur moi une foule d'af- « faires qui m'assiègent tous les jours. Qui est « faible, sans que je m'affaiblisse avec lui? Qui « est scandalisé, sans que je brûle ? S'il faut se « glorifier de quelque chose, je me glorifierai de « mes peines et de mes souffrances [1]. » La moindre attention découvre dans ces paroles un trésor de sagesse, et la nature la plus endormie y sent coule un torrent d'éloquence.

13. Un critique judicieux reconnaîtra que ces phrases coupées, ces membres et ces périodes, dont je parlais plus haut, disposés avec une admirable variété, ont imprimé à ce discours ce cachet particulier, cette forme d'animation et de vie qui charme et entraîne les plus ignorants. Au début de notre citation, c'est une suite de périodes. La première est très courte, car elle n'a que deux membres : toute période ne peut en avoir moins, mais elle peut en renfermer davantage. Voici donc cette première : « Je vous le dis encore « une fois : que personne ne me prenne pour un « insensé ». Vient la seconde de trois membres : « ou du moins, supportez ma folie, et permettez- « moi de me glorifier aussi un peu ». La troisième en renferme quatre : « A l'égard de ce que « je vous dis, je ne parle pas selon le Seigneur, « mais je fais paraître de l'imprudence, dans ce « que je prends pour un sujet de me glorifier. » La quatrième n'en a que deux : « Puisque plusieurs « se glorifient selon la chair, je puis bien me glo- « rifier comme eux. » La cinquième de même : « Car étant sages comme vous l'êtes, vous souffrez « sans peine les imprudents. » « La sixième encore « deux : Vous souffrez même qu'on vous asser- visse. » Suivent trois phrases détachées : « Qu'on « vous dévore, qu'on prenne votre bien, qu'on « vous traite avec hauteur. » Puis trois autres mem- « bres : Qu'on vous frappe au visage ; c'est à ma « confusion que je le dis, car je reconnais que nous « avons été faibles en ce point. » Ensuite une période de trois membres : « Mais pour ce qui « est des autres avantages qu'ils osent s'attribuer « eux-mêmes, je veux bien faire une imprudence, « en me rendant en cela aussi hardi qu'eux. » Ici se succèdent trois interrogations avec autant de réponses, toutes en phrases coupées : « Sont- « ils Hébreux ? Je le suis aussi. Sont-ils Israélites?

[1] II Cor. XI, 16-30.

« Je le suis aussi. Sont-ils de la race d'Abraham? « Je le suis aussi. » A une quatrième et semblable interrogation, la réponse se fait, non par une phrase détachée, mais par un membre : « Sont- « ils ministres de Jésus-Christ ? Quand je devrais « passer pour imprudent à le dire, je le suis en- « core plus qu'eux ». Après, sans plus d'interrogation, se déroulent quatre phrases coupées : « J'ai plus souffert de travaux, plus enduré de « prisons, plus reçu de coups, j'ai été plus sou- « vent exposé a la mort. » Ici vient s'interposer une courte période, dont les membres se distinguent par une prononciation suspensive, et dont le premier est : « Cinq différentes fois de la part « des Juifs, » auquel se rattache le second : « j'ai « reçu trente-neuf coups de fouet. » Ensuite reparaissent des phrases détachées, au nombre de trois : « J'ai été battu de verges par trois fois, j'ai « été lapidé une fois, trois fois j'ai fait naufrage ». Puis un membre seul : « j'ai passé un jour et une « nuit au fond de la mer ». Après se déroulent avec grâce quatorze phrases courtes et concises : « J'ai été souvent dans les voyages, dans les pé- « rils sur les fleuves, dans les périls de la part « des voleurs, dans les périls de la part de ceux « de ma nation, dans les périls de la part des « païens, dans les périls au milieu des villes, « dans les périls au milieu des déserts, dans les « périls sur la mer, dans les périls entre les « faux frères; j'ai souffert toutes sortes de tra- « vaux et de fatigues, les veilles fréquentes, la « faim et la soif, les jeûnes réitérés, le froid et la « nudité. » Ensuite une période de trois membres : « Outre ces maux extérieurs, une foule « d'affaires m'assiègent tous les jours, le soin que « j'ai de toutes les Eglises. » A cette période rattachent par interrogation : « Qui est faible sans que « je m'affaiblisse ? Qui est scandalisé sans que je « brûle ? » Enfin ce passage magnifique, qui permet à peine de respirer, se termine par une période à deux membres : « S'il faut se glorifier « de quelque chose, je me glorifierai de mes pei- « nes et de mes souffrances. » Quelle beauté, quel charme inexprimable dans l'art avec lequel l'auteur a su, après ce grand mouvement d'éloquence, amener cette simple narration, comme pour se reposer et reposer avec lui l'auditeur! « Dieu, qui est le Père de Notre-Seigneur Jésus- « Christ béni dans tous les siècles, sait que je ne « mens point [1]. » Il raconte ensuite brièvement les périls qu'il a courus, et la manière dont il y a échappé.

14. Il serait trop long d'analyser ainsi le reste de ce discours, et de montrer les beautés de même genre renfermées partout ailleurs dans nos livres saints. Que serait-ce si j'avais voulu faire ressortir, rien que dans ce passage emprunté à Saint Paul, l'emploi de ces figures de langage qu'enseigne la rhétorique ? N'en aurais-je pas trop dit pour les hommes sages, et pas encore assez pour ceux qui étudient les règles de l'art? Dans les écoles, on donne une haute importance à tous ces préceptes; on les achète à grand prix, et on les vend avec ostentation. Je crains même que les détails dans lesquels je suis entré, ne se ressentent de cette vanité que je condamne. Mais je devais répondre à ces faux savants qui regardent nos écrivains sacrés comme méprisables, sinon pour ne pas faire preuve, du moins pour ne pas faire parade de cette éloquence pour la quelle ils sont passionnés.

15. On croira peut-être que j'ai choisi l'Apôtre saint Paul, comme le seul modèle d'éloquence que nous ayons. S'il a dit quelque part : « Fussé-je « inhabile pour la parole, je ne le suis pas pour « la science [1], » c'est plutôt une concession qu'il a faite à ses detracteurs, que l'aveu d'un défaut qu'il aurait reconnu en lui. Cette interprétation serait la seule admissible, s'il eût dit : « Je « suis inhabile pour la parole, mais non pour la « science. » Il n'hésiste pas d'avouer qu'il possède la science, sans laquelle il ne pouvait être le docteur des nations; et si nous citons quelques passages de lui comme modèles d'éloquence, nous les tirons de ces épîtres que ses détracteurs mêmes, qui méprisaient sa parole quand il était présent, ont reconnues pour être pleines de force est de gravité [2].

Je vais donc parler aussi de l'éloquence des Prophètes, qui ont fait un si fréquent usage des figures. Mais plus la vérité y est enveloppée d'expressions métaphoniques, plus on la goûte avec délices quand elle est dévoilée. Je dois m'arrêter ici à des citations où je ne sois pas obligé d'interpréter le sens, mais où je puisse me borner à faire ressortir le mérite du style. Je les emprunterai de préférence, au livre de ce prophète qui nous apprend que son emploi était de garder les troupeaux, et que Dieu le tira de là pour l'envoyer prophétiser à son peuple [3]. Je ne suivrai point la version des Septante. Cette version, faite sous une inspiration particulière de l'Esprit-Saint, semble, en certains endroits, avoir apporté les choses autrement que l'original, pour

[1] II Cor. XI, 31.

II Corin. XI, 6. — [2] Ibid. X, 10. — [3] Amos, VII, 14, 15.

avertir le lecteur d'y chercher un sens spirituel; c'est ce qui fait que parfois elle est plus obscure, parce que le style en est plus figuré. Je prendrai la version latine faite sur l'hébreu par le prêtre Jérôme, versé dans l'une et l'autre langue.

16. Voici donc comment s'élève Amos, d'humble habitant des champs devenu prophète, quand il attaque les hommes impies, superbes, dissolus, et foulant aux pieds la charité fraternelle : « Malheur à vous qui vivez en Sion dans l'abondance de toutes choses, et qui mettez votre confiance en la montagne de Samarie, grands qui êtes les chefs du peuple, qui entrez avec une pompe fastueuse dans les assemblées d'Iraël! Passez à Chalané et voyez. Allez de là dans Emath la grande, et descendez à Geth, au pays des Philistins, et dans les royaumes qui dépendent de ces villes. Examinez si les terres qu'ils possèdent sont plus étendues que les vôtres, vous que Dieu réserve pour le jour de l'affliction, et qui êtes prêts d'être asservis à un roi barbare; qui dormez sur des lits d'ivoire, et vous étendez mollement sur votre couche; qui mangez les agneaux gras, et les génisses choisies de tout le troupeau; qui chantez aux accords de la harpe. Ces hommes ont cru qu'ils étaient pour l'harmonie les rivaux de David; et ils boivent le vin dans de larges coupes, et ils répandent sur eux les parfums les plus exquis, insensibles à la ruine de Joseph [1]. » Si ces docteurs infatués de l'éloquence, qui méprisent nos prophètes comme des ignorants, étrangers aux délicatesses du langage, eussent eu à traiter le même sujet en présence des mêmes auditeurs, et s'ils eussent voulu le traiter convenablement, je le demande, auraient-ils désiré s'exprimer autrement?

17. Et-il rien de plus parfait à désirer pour les oreilles les plus délicates ? Avec quel éclat, dès le début, l'invective vient frapper les cœurs endormis, pour les réveiller ! « Malheur à vous qui vivez en Sion dans l'abondance de toutes choses, et qui mettez votre confiance en la montagne de Samarie, grands qui êtes les chefs des peuples, qui entrez avec une pompe fastueuse dans les assemblées d'Israël ! » Ensuite, pour montrer l'ingratitude qu'ils professent à l'égard du Dieu qui leur avait donné un si vaste royaume, en mettant leur confiance dans la montagne de Samarie, où se pratiquait le culte des idoles : « Passez, dit-il, à Chalané et voyez. Allez de là dans Emath la grande, descendez à Geth au pays des Philistins, et dans les royaumes qui dépendent de ces villes; examinez si les terres qu'ils possèdent sont plus étendues que les vôtres. » Tous ces noms qui spécifient les lieux, Sion, Samarie, Chalané, Emath la grande, Geth des Philistins, ne sont-ils pas autant d'éclats de lumière qui ornent le récit ? Quelle charmante variété encore dans tous ces mots : « Vous qui êtes dans l'abondance, qui mettez votre confiance, passez, allez, descendez ! »

18. Il annonce ensuite et comme conséquence, la captivité qui est sur le point d'arriver sous le règne d'un roi impie : « Vous qui êtes réservés pour le jour de l'affliction, et prêts d'être asservis à un roi barbare. » Il décrit alors leurs œuvres de mollesse et de prodigalité en ces termes : « Vous qui dormez sur des lits d'ivoire, et vous étendez mollement sur votre couche, qui mangez les agneaux les plus gras et les génisses choisies de tout le troupeau. » Ces six membres forment trois périodes dont chacune en renferme deux. Il ne dit pas : « Qui êtes réservés pour le jour de l'affliction, qui êtes prêts d'être asservis à un roi barbare, qui dormez sur des lits d'ivoire, qui vous étendez mollement sur votre couche, qui mangez les agneaux les plus gras et les génisses choisies de tout le troupeau. » Sans doute il y aurait eu une véritable beauté à voir ces six membres se dérouler sous le même pronom autant de fois répété, et d'entendre la voix de l'orateur les distinguer chacun séparément ; mais la forme la plus parfaite était de les réunir deux à deux sous le même pronom, exprimant aussi trois pensées, dont la première regarde l'annonce de la captivité : « Vous qui êtes réservés pour le jour de l'affliction, et prêts d'être asservis à un roi barbare ; » la seconde, la mollesse de ce peuple : « Qui dormez sur des lits d'ivoire, et vous étendez mollement sur votre couche ; » la troisième, leur intempérance brutale : « Qui mangez les agneaux les plus gras, et les génisses choisies de tout le troupeau. » Le lecteur est libre de prononcer séparement chacun des membres et d'en faire six, ou de prononcer le premier, le troisième et le cinquième, d'une manière suspensive, de façon à lier le second membre au premier, le quatrième au troisième et le sixième au cinquième, et à former trois belles périodes, chacune de deux membres, dont la première montre le malheur qui menace ces hommes ; la seconde, leur volupté et leur mollesse; la troisième, leur intempérance et leurs prodigalités.

[1] Amos, VI, 1-6.

19. Il attaque ensuite leur passion désordonnée pour les plaisirs de l'oreille. Mais après avoir dit : « Vous qui chantez aux accords de la harpe ; » sachant que l'exercice modéré de la musique n'est pas incompatible avec la sagesse, tout à coup par un tour admirable d'éloquence, il suspend l'invective, cesse de s'adresser à ces hommes, quoiqu'il parle toujours d'eux, pour nous apprendre à distinguer la musique inspirée par la sagesse de celle que produit la passion. Ainsi il ne dit pas : Vous qui chantez aux accords de la harpe, et qui vous croyez en musique les rivaux de David. Mais après ces paroles que des hommes dissolus méritaient d'entendre : « Qui chantez aux accords de la harpe », le prophète étale en quelque sorte aux yeux des autres leur ignorance, en ajoutant : « Ils se sont « crus en musique les rivaux de David et ils boivent « le vin dans de larges coupes, ils répandent sur « eux les parfums les plus exquis. » La meilleure manière de prononcer cette période, est de faire une suspension aux deux premiers membres, pour terminer au troisième.

20. Quant à ces paroles qui terminent : « Et « ils sont insensibles à la ruine de Joseph, » on peut les prononcer comme un seul membre de phrase, ou y faire une suspension, de sorte qu'il y ait une période de deux membres, le premier : « Et ils sont insensibles, » le second : « à la ruine de Joseph. » Avec quelle admirable délicatesse l'auteur, au lieu de dire : Ils sont insensibles à l'affliction de leur frère, a mis pour le mot frère, celui de Joseph, désignant ainsi tous les frères sous le nom propre de celui qui dut aux siens la réputation la plus éclatante, par les maux qu'il en reçut et par les bienfaits dont il les combla. J'ignore assurément si la rhétorique que j'ai apprise et enseignée, pourrait revendiquer une semblable figure. Mais tout ce qu'elle renferme de beauté, la douce impression qu'elle fait sur ceux qui la lisent et la comprennent, il est inutile de l'expliquer à quiconque ne la sent pas.

21. Il y a d'ailleurs dans ce passage que nous venons de citer comme exemple, bien d'autres traits d'une véritable éloquence. Mais on en apprend moins encore, à un auditeur sensible, par l'analyse la plus exacte, qu'on ne le ravit en le lui récitant avec âme. De telles paroles ne sont pas le fruit d'un art purement humain ; c'est l'Esprit divin qui les a inspirées, en y mêlant l'éloquence avec la sagesse. Si, comme l'ont remarqué et avoué des orateurs très distingués, on n'a pu découvrir et formuler méthodiquement tout ce qu'enseigne l'art oratoire, qu'en en voyant l'application dans les œuvres du génie, qu'y a-t-il d'étonnant qu'on le retrouve dans les écrits des hommes envoyés par Celui-là même qui est la source auteur de tout génie ? Reconnaisons donc que nos auteurs et nos docteurs sacrés ont su à la sagesse joindre l'éloquence, et cette éloquence seule convenait à leur caractère.

CHAPITRE VIII.

L'OBSCURITÉ DES AUTEURS SACRÉS N'EST PAS A IMITER.

22. Les extraits que nous avons cités comme modèles d'éloquence, offrent un sens clair et facile à saisir ; mais dans d'autres passages le langage de nos écrivains sacrés est voilé et obscur, et ce serait une erreur de vouloir les imiter sous ce rapport. Cette obscurité a un but utile et salutaire ; elle doit servir à exercer et à développer l'esprit du lecteur, à le prémunir contre l'ennui et à exciter son ardeur dans la recherche de la vérité ; elle sert aussi à éveiller les impies soit pour ménager leur conversion, soit pour leur dérober la connaissance de nos mystères. De là un don spécial, correspondant à cette obscurité, déposé dans la suite des temps au sein de l'Eglise, je veux dire le don d'intelligence et d'interprétation de l'Ecriture. Ceux qui l'expliquent, ne doivent donc pas s'exprimer comme si leur propre parole, revêtue d'une égale autorité, devait recevoir à son tour une nouvelle interprétation ; toujours et avant tout ils doivent s'attacher à se faire comprendre, par la simplicité et la clarté de leur langage, en sorte qu'il n'y ait qu'un esprit excessivement borné qui ne puisse les saisir, et que ce qui entrave ou retarde l'intelligence, tienne plus à la subtilité et à la profondeur du sujet qu'à la forme de l'expression.

CHAPITRE IX.

MANIÈRE DE TRAITER LES SUJETS DIFFICILES ET OBSCURS.

23. Il y a effectivement des vérités qui par elles-mêmes ne sont pas intelligibles, ou qu'on parvient à peine à saisir, malgré l'exposition la plus claire et la plus lumineuse. On ne doit jamais les traiter en présence du peuple, ou très-

rarement, quand il y a urgence. Il convient mieux de le faire dans des conférences particulières, ou dans des livres qui ont la propriété de s'attacher le lecteur qui les comprend, et de ne pas être à charge à celui qui refuse de les lire, faute de les entendre. Ne négligeons pas un devoir aussi noble que celui de communiquer aux autres, par toutes les explications possibles, l'intelligence des vérités dont nous sommes nous-mêmes en possession, quand nous trouvons un auditeur ou un interlocuteur animé du désir de s'instruire, et capable de saisir enfin ce qu'on lui expose; et ici appliquons-nous à enseigner; non pas avec éloquence, mais avec la plus saisissante clarté.

CHAPITRE X.

IMPORTANCE DE LA CLARTÉ DANS LE DISCOURS.

24. L'orateur qui s'attache à la clarté dans le discours, laissera parfois de côté une expression plus choisie et plus harmonieuse, pour prendre celle qui rend plus nettement sa pensée. Ce qui a fait dire à un écrivain, parlant de ce genre de style, qu'il se distinguait par une certaine négligence très soignée [1]. Mais s'il rejette les ornements, ce n'est pas pour devenir bas et rampant. Telle doit être l'application d'un sage docteur à bien instruire, qu'il préfère à une expression plus obscure et ambigue, par cela même qu'elle est plus latine et savante, une expression familière, qui sur les lèvres du vulgaire présente un sens clair et déterminé. Ainsi l'interprète sacré n'a pas craint de traduire : « *Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*; je ne « serai point l'auteur de ces assemblées où ils se « réunissent pour répandre *les sangs* des victi- « mes [2]»; parce qu'il a jugé, dans l'intérêt de la pensée, devoir mettre au pluriel, en cette circonstances, le mot *sanguis*, qui en latin ne s'emploie qu'au singulier. Et pourquoi un docteur chrétien, s'adressant à des ignorants, ferait-il difficulté de dire *ossum* pour *os*, dans la crainte que cette syllabe ne soit prise pour celle qui, au pluriel, fait *ora*, bouche, et non *ossa*, os; surtout quand on parle à des oreilles africaines ne sachant distinguer si une syllabe est longue ou brève ? A quoi sert la pureté d'un terme, s'il n'est compris de celui qui l'entend? Et à quoi bon parler, si celui à qui on s'adresse pour se faire comprendre, ne comprend pas? Si vous voulez instruire, rejetez tous les mots qui n'instruisent pas. Choisissez de préférence, quand vous le pouvez, les expressions pures, faciles à saisir; et si vous ne le pouvez, parce que ces expressions manquent, ou qu'elles ne s'offrent pas à votre esprit, servez vous d'autres moins correctes, pourvu qu'elles soient propres à transmettre clairement votre pensée.

25. C'est, non seulement dans les conférences entre deux ou plusieurs personnes, mais surtout dans les discours adressés au peuple, qu'il faut s'attacher à se rendre intelligible. Dans une conférence, on peut adresser des questions; mais dans une assemblée où un seul se fait entendre, pendant que de toutes parts les yeux sont fixés sur lui en silence, il est contraire à l'usage et à la bienséance de se faire expliquer ce que l'on n'a pas compris. C'est pourquoi l'orateur doit avoir grand égard à ce silence obligatoire de l'auditeur. Ordinairement dans un auditoire animé du désir d'être éclairé, il se produit un certain mouvement qui indique qu'il a compris; jusque là, il faut retourner son sujet sous différentes formes, faculté que n'a pas celui qui prononce un discours préparé et appris mot à mot. Une fois certain qu'on a été compris, on doit terminer ou passer à un autre sujet. Si on plaît en mettant la vérité en lumière, on devient insipide en s'arrêtant à une question désormais bien connue, et dont l'auditeur n'attendait que la solution. On peut plaire aussi sans doute en parlant de choses connues, quand on s'attache moins à la pensée qu'à la forme dont on la revêt. Si la forme, sans être nouvelle pour l'auditeur, le charme toujours, elle l'impressionne presqu'autant dans la bouche d'un lecteur que dans celle d'un orateur. Car quand un sujet est traité avec talent, non-seulement on le lit une première fois avec plaisir, mais encore on le relit avec satisfaction dans la suite, si on n'en a pas perdu tout souvenir, et tous l'écoutent volontiers. Raviver la mémoire d'une chose oubliée, c'est en instruire de nouveau. Mais je ne parle pas ici de la manière de plaire, je parle de la manière d'instruire ceux qui ont le désir de l'être, et le moyen par excellence est de ne présenter que la vérité, et de la rendre intelligible à l'auditeur. Une fois ce but atteint, inutile de s'arrêter plus longtemps à la démontrer : mais, s'il est nécessaire, qu'on en fasse ressortir l'importance, pour la graver vivement dans le cœur, et cela brièvement, pour prévenir l'ennui.

[1] Cicer. *Orateur*. — [2] Ps. xv, 4.

CHAPITRE XI.

INSTRUIRE CLAIREMENT ET AGRÉABLEMENT.

26. Telle est l'éloquence de l'enseignement, laquelle consiste, non à rendre agréable ce qui déplaît, ni à faire pratiquer ce qu'on néglige, mais à éclaicir ce qui était obscur. Si cependant elle est dépourvue d'agrément, l'effet ne se produit que sur un petit nombre d'esprits sérieux, qui s'attachent courageusement à connaître la vérité; malgré la forme grossière et triviale sous laquelle on la leur présente, dès qu'ils l'ont saisie ils s'en nourrissent avec délices : car le caractère distinctif des esprits sages est d'aimer dans les paroles ce qu'elles ont de vrai, et non les paroles elles-mêmes. A quoi bon une clef d'or, si elle ne peut nous ouvrir ? Et qu'importe une clef de bois, si elle nous ouvre, quand nous ne cherchons qu'à ouvrir ce qui était fermé? Mais sous certain rapport, il en est de ceux qui s'intruisent comme de ceux qui mangent ; pour prévenir le dégoût, il faut assaisonner les aliments même les plus nécessaires de la vie.

CHAPITRE XII.

L'ORATEUR DOIT INSTRUIRE, PLAIRE ET TOUCHER.

27. Un célèbre auteur a donc dit avec raison que l'orateur doit instruire, plaire et toucher. Il ajoutait qu'instruire est une nécessité, que plaire est pour l'agrément et que le triomphe est de toucher[1]. Le premier de ces trois devoirs, la nécessité d'instruire, se rapporte au sujet en lui même, et les deux autres à la manière de s'exprimer. L'orateur qui parle pour instruire, doit donc se regarder comme n'ayant rien dit encore, tant que l'auditeur ne l'a pas compris. Dire ce que l'on comprend soi-même, n'est pas encore l'avoir dit pour celui qui n'a point compris; mais on l'a suffisament dit, dès qu'on s'est fait comprendre, quelle que soit la manière dont on s'est exprimé. Si d'un autre côté, on veut plaire ou toucher, la forme n'est plus indifférente; on doit choisir celle qui fera atteindre le but. Comme pour soutenir l'attention de l'auditeur il faut plaire ; il faut le toucher pour le déterminer à agir. Vous lui plaisez par un discours agréable, et vous l'avez touché, s'il aime ce que vous lui promettez, s'il craint le mal dont vous le menacez, s'il hait ce que vous condamnez, s'il embrasse ce que vous lui conseillez, s'il s'afflige des maux dont vous gémissez, s'il prend part à la joie que vous lui offrez, s'il a pitié de ceux dont vous lui dépeignez la misère, s'il fuit ceux dont vous lui faites craindre la société; en un mot si vous employez tout ce qu'une grande éloquence a de plus énergique pour remuer les cœurs, non pour leur apprendre ce qu'ils doivent faire, mais pour les déterminer à accomplir des devoirs déjà connus.

[1] Rom. *de l'Orateur*.

28. S'ils étaient dans l'ignorance, il faudrait les instruire, avant d'essayer de les toucher. Peut-être la simple connaissance des choses suffira pour les émouvoir, sans qu'il soit nécessaire de recourir aux grands ressorts de l'éloquence. On doit le faire cependant, si les circonstances l'exigent, c'est-à-dire, quand ils savent ce qu'il faut faire, et ne le font pas. Voilà ce qui prouve la nécessité d'instruire. Car si les hommes restent libres de pratiquer ou non ce qu'ils savent, comment prétendre qu'ils doivent faire ce qu'ils ignorent? D'un autre côté, il n'est pas toujours nécessaire d'émouvoir, parce que l'instruction ou le charme de la parole suffit quelquefois pour gagner l'auditeur. Et si le triomphe est de savoir toucher, c'est qu'on peut instruire et plaire, sans entraîner. Mais à quoi aboutissent ces deux conditions, sans la dernière ? J'ajouterai qu'il n'est pas toujours indispensable de plaire, puisque dans la simple exposition de la vérité qui se fait en instruisant, on ne s'attache pas directement à plaire par la forme sous laquelle on la présente ; c'est la vérité qui, par elle-même et de sa nature, charme dès qu'elle est connue. Souvent le mensonge mis à nu et bien prouvé jouit du même privilège. Il plaît, non comme mensonge, mais parce qu'il est vrai qu'il est mensonge, et on écoute volontiers la parole qui le démontre et le prouve.

CHAPITRE XIII.

IL FAUT PARVENIR A TOUCHER L'AUDITEUR.

29. Afin de condescendre à la faiblesse de ces esprits pour qui la vérité reste insipide, si elle ne leur est présentée sous une forme attrayante, on a donné à l'art de plaire une grande place dans l'éloquence. Cependant il demeure sans effet sur ces cœurs endurcis à qui il ne sert de rien d'avoir compris l'orateur, et d'avoir été charmés par la beauté de son style. Que sert à un homme de confesser la vérité, de louer les charmes du discours, s'il ne se rend pas ? N'est-ce pas

l'unique fin que poursuit l'orateur dans tous les ressorts qu'il fait jouer? Quand il enseigne une chose qu'il suffit de croire ou de connaître, se rendre, c'est simplement en confesser la vérité. Mais quand on enseigne ce qui se doit faire, et cela dans le dessein qu'on l'accomplisse, c'est en vain qu'on produit la conviction, en vain qu'on plaît par la beauté du langage, si l'on ne détermine l'auditeur à agir. L'orateur chrétien qui veut atteindre ce but, doit donc non-seulement instruire et captiver l'attention par le charme de sa parole, mais encore toucher pour s'assurer la victoire. C'est à une éloquence forte et sublime de porter le coup décisif sur un auditeur, que la pleine démonstration de la vérité, revêtue même des ornements du style, n'a pu encore déterminer à se rendre.

CHAPITRE XIV.

L'ART DE PLAIRE NE DOIT PAS NUIRE A LA VÉRITÉ NI A LA GRAVITÉ.

30. L'art de plaire a été poussé si loin qu'on voit des hommes lire ce qui n'est pas à faire, ce qu'il faut au contraire éviter et détester, ce qui est si criminel et si honteux qu'on n'a pu l'inspirer qu'à des cœurs mauvais et corrompus; ils le lisent non pour l'approuver mais uniquement pour se laisser aller aux charmes du style. Daigne le Seigneur préserver son Église du désordre que le prophète Jérémie reproche à la synagogue : » « L'horreur et l'effroi se sont répandus sur « la terre. Les prophètes prophétisaient l'ini- « quité; et les prêtres y applaudissaient, et mon « peuple y prenait plaisir. Eh! que devien- « drez-vous à l'avenir [1]? » O éloquence d'autant plus terrible quelle est plus pure, d'autant plus véhémente qu'elle est plus solide! O véritable cognée qui fend les rochers! Car Dieu le déclare par le même organe, la parole qu'il nous annonce par ses prophètes, est semblable à la cognée [2]. Loin de nous, loin de nous de voir jamais les les prêtres applaudir aux prédicateurs de l'iniquité, et le peuple de Dieu y prendre plaisir! Loin de nous, dis-je, une semblable démence! Que deviendrions-nous à l'avenir? Que notre langage soit moins intelligible, moins agréable et moins touchant, je le veux, pourvu qu'il soit conforme à la vérité; que ce soit la justice, et non l'iniquité qu'on écoute avec plaisir. Aussi demande-t-elle à être présentée sous une forme agréable.

31. Dans une assemblée sérieuse, comme celle dont parle le prophète : « Je vous louerai Sei- « gneur, dans l'assemblée d'un peuple grave [1]. » on regarde comme de mauvais goût cette délicatesse de style qui pour décrier, non des choses mensongères, mais des biens faibles et fragiles, emploie des phrases pompeuses, sonores, qui ne conviendraient même pas s'il s'agissait des biens solides et durables. Nous en avons un exemple dans une des lettres du bienheureux Cyprien. Que ce passage ait été ainsi écrit, par accident ou à dessein, il devrait apprendre à la postérité quel langage la pureté de la doctrine chrétienne a substitué à cette surabondance vaine et frivole, et quelle éloquence plus sérieuse et plus modeste elle a su adopter, comme on le voit dans les lettres postérieures du saint évêque, où on l'aime sans danger, et où on la cherche avec piété, sans parvenir que fort difficilement à l'imiter. Voici donc comment il s'exprime dans cette lettre : « Al- « lons nous asseoir en ce lieu. La solitude voisine « nous y invite. La vigne y fait courir ses bran- « ches errantes à travers le treillage qui les sou- « tient, d'où elle tombe en festons entrelacés, « et forme en même temps par l'abri de ses feuil- « les un berceau de pampres verts [2]. » Il y a là une admirable et prodigieuse fécondité de paroles, mais cette profusion excessive serait déplacée dans un discours grave et sérieux. Ceux qui aiment ce genre de style, pensent qu'un genre plus sévère ne vient que de l'impuissance de s'exprimer ainsi, et ils ne voient pas que c'est à dessein qu'on l'évite. Mais le saint évêque a prouvé qu'il pouvait l'employer, puisqu'il l'a employé quelquefois, et qu'il le répudiait, puisque jamais plus il n'y a eu recours.

CHAPITRE XV.

AVANT DE PARLER, L'ORATEUR DOIT PRIER.

32. L'orateur chrétien qui ne traite que des sujets convenables, c'est-à-dire, conformes à la justice, à la sainteté et à la vertu, doit donc s'efforcer de parler d'une manière claire, attrayante et persuasive. Qu'il soit bien convaincu qu'il y parviendra, dans la mesure de son talent, plutôt par la ferveur de la prière, que par les ressources de l'éloquence. Qu'il prie donc pour lui-même et pour ceux à qui il va adresser la parole, et qu'il soit ainsi *orateur* [3], avant d'être prédicateur. L'heure de parler arrivée, avant de commencer

[1] Jer. v, 30, 31. — [2] Ibid. xlvi 22.

[1] Ps. xxxiv, 18. — [2] Cypr. ep. à Donat. — [3] Orateur, en latin signifie autant celui qui prie Dieu que celui qui parle aux hommes.

qu'il élève son âme altérée, pour répandre ce qu'il aura puisé à cette source divine, et faire part à ses auditeurs de son abondance. Pour ceux qui ont étudié la matière, que de choses à dire sur tout sujet qui a trait à la foi et à la charité, et que de formes diverses sous lesquelles on peut les présenter! Et qui sait ce que, dans la circonstance présente, il convient mieux à l'orateur d'exposer, ou à l'auditeur d'entendre, sinon Celui qui voit le fond de tous les cœurs? Qui peut aussi nous faire dire ce qu'il faut, et comme il le faut, sinon Celui qui tient en ses mains notre parole et nous-mêmes [1]. Sans doute l'orateur doit d'abord apprendre tout ce qu'il doit connaître pour l'enseigner, et acquérir le talent de la parole, autant qu'il est nécessaire à un ministre de l'Eglise. Mais au moment même de parler, un esprit bien disposé n'a rien de plus sage à faire que de suivre ce conseil du Seigneur : « Ne pensez ni à ce que vous devez dire, ni à la « manière de l'exprimer. On vous donnera en « effet dans le moment ce que vous aurez à dire; « car ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit « de votre Père qui parle en vous. [2] » Si l'Esprit-Saint parle en ceux qui pour Jésus-Christ se livrent aux persécuteurs, pourquoi ne parlerait-il pas également quand on donne Jésus-Christ même à de dociles auditeurs?

CHAPITRE XVI.

LES RÈGLES DE L'ÉLOQUENCE NE SONT PAS INUTILES, QUOIQUE DIEU LUI-MÊME FASSE LES DOCTEURS.

33. Prétendra-t-on qu'il est inutile d'apprendre aux hommes ce qu'ils doivent enseigner et la manière de l'enseigner, puisque c'est l'Esprit-Saint qui fait les docteurs? Mais nous pourrons dire aussi qu'il est inutile de prier, parce que le Seigneur a dit : « Votre Père sait ce qui vous « nécessaire avant que vous le lui demandiez [3]; » que saint Paul ne devait nullement tracer à Tite et à Timothée ce qu'ils avaient à prescrire aux autres et la manière de le faire. Et pourtant quiconque a reçu la mission d'enseigner dans l'Eglise, doit avoir continuellement sous les yeux les trois lettres qu'il leur écrivait. Ne dit-il pas dans la première à Thimothée : « Annonce ces cho- « ses, et les enseigne [4]? » Il parle de ce qu'il avait dit auparavant . N'ajoute-t-il pas dans cette même épître : « Ne reprends pas les vieillards « avec rudesse, mais avertis-les comme les pè- « res [1]? » Dans la seconde : « Propose-toi pour « modèle, dit-il au même disciple, les saintes « instructions que tu as entendues de moi. Mets- « toi en état de paraître devant Dieu comme « un ministre digne de son approbation, qui ne « fait rien dont il ait sujet de rougir, et qui sait « bien dispenser la parole de vérité [2]. » Et un peu plus loin : « Annonce la parole, presse les « hommes à temps, à contre temps, reprends, « supplie, menace sans te lasser jamais de les to- « lérer et de les instruire [3]. » Ne dit-il pas à Tite qu'un évêque doit persévérer dans la doctrine de la foi, « afin qu'il soit capable d'exhorter se- « lon la saine doctrine, et de convaincre ceux « qui s'y opposent [4]? » Il ajoute : « Pour toi, « instruis le peuple d'une manière qui soit digne « de la saine doctrine. Enseigne aux vieillards « à être sobres, etc. [5]. » — « Prêche les vérités, « exhorte et reprends avec une pleine autorité. « Que personne ne te méprise. Avertis-les d'être « soumis aux princes et aux magistrats [6]. » Que conclure de là? Dirons-nous que l'Apôtre est en contradiction avec lui-même quand d'un côté il affirme que c'est l'Esprit-Saint qui fait les docteurs, et que de l'autre il leur trace lui-même ce qu'ils doivent enseigner et la manière de l'enseigner? Ne faut-il pas en inférer que jamais l'on ne doit cesser, avec la grâce de l'Esprit divin, d'instruire les docteurs mêmes, et que cependant « ni celui qui plante, ni celui qui arrose ne sont « quelque chose, mais Dieu seul qui donne l'ac- « croissement [7]? » C'est pourquoi les plus saints ministres, les Anges mêmes seraient impuissants à nous apprendre à établir en nous la vie divine, si Dieu ne nous rendait dociles à sa volonté, selon cette parole du psalmiste : « Enseignez-moi « à faire votre volonté, parce que vous êtes mon « Dieu [8]. » C'est pourquoi encore l'Apôtre, parlant à Timothée, comme un maître à son disciple, lui dit : « Pour toi demeure ferme dans ce que tu « as appris et ce qui t'a été confié, sachant de qui « tu l'as appris [9]. » Les remèdes corporels qu'un homme applique à un autre homme, n'opèrent que sur ceux à qui Dieu rend la santé. Dieu pourrait guérir sans le secours de ces remèdes, et sans le concours de sa puissance ils resteraient inefficaces; cependant on ne laisse pas que de les employer: ce qui devient un œuvre de miséricorde ou de bienfaisance, quand la charité en est le principe. Ainsi en est-il de l'enseigne-

[1] Sag. VII, 16. — [2] Matt. X, 19, 20. — [3] Ibid. VI, 8. — [4] I Tim. IV 11.

[1] I Tim. V, 1. — [2] II Tim. I, 13; II, 15. — [3] Ibid. IV, 2. — [4] Tite, I, 9. — [5] Ibid. II, 1, 2. — [6] Ibid. III, 1. — [7] I Cor. III, 7. — [8] Ps. CXLII, 10. — [9] II Tim. III, 14

ment de la vérité : il n'a d'autre efficacité que celle qui lui est communiquée par Dieu, qui pouvait sans le ministère d'aucun homme, donner son Évangile à l'homme.

CHAPITRE XVII.

TROIS GENRES D'ÉLOQUENCE.

34. L'orateur qui s'attache à persuader la vérité, et dans ce but, à instruire, à plaire et à toucher, doit donc unir à la prière tous ses efforts pour arriver à parler, ainsi que nous l'avons dit, d'une manière claire, attrayante et persuasive. Toutes les fois qu'il y réussit, il est véritablement éloquent, lors même que l'auditeur résisterait encore. C'est en vue de ce triple devoir de l'orateur, instruire, plaire et toucher, que le maître de l'éloquence romaine exige de lui les trois qualités suivantes : « être éloquent, « c'est savoir parler des petites choses dans un « style simple ; des choses médiocres, dans un « style tempéré, et des grandes choses avec un « style sublime [1] ; » comme si dans une seule et même phrase il eût uni la fin aux moyens, en disant : la véritable éloquence consiste à traiter les petites choses dans un style simple, pour instruire ; les sujets médiocres dans un style tempéré, pour plaire ; et les grands sujets dans un style sublime, pour toucher.

CHAPITRE XVIII.

L'ORATEUR CHRÉTIEN N'A QUE DES SUJETS RELEVÉS A TRAITER.

35. Cicéron aurait pu nous montrer ces trois genres d'éloquence comme il les entendait, dans les causes profanes, mais non dans les matières religieuses qu'est appelé à traiter l'orateur chrétiens auquel nous nous adressons. Dans les causes profanes, on regarde comme simples les questions relatives aux biens de la fortune, et comme de la plus haute importance celles d'où dépend la vie ou la mort d'un homme. Les sujets étrangers aux intérêts de cette nature, et où on ne s'attache à porter l'auditeur ni à une action ni à une résolution quelconque, mais uniquement à lui plaire, ont reçu le nom de sujets tempérés ou médiocres, comme tenant le milieu entre les uns et les autres. C'est ce qui leur a fait donner le nom qu'ils portent ; car ce n'est pas proprement, mais abusivement que nous appelons médiocre ce qui est petit. Il en est autrement dans les matières religieuses ; les discours que nous adressons au peuple, surtout du haut de la chaire sacrée, ont pour objet d'assurer aux hommes, non la vie du temps, mais celle de l'éternité, et de les préserver d'une perte sans retour ; là tout est grand, tout est relevé dans la bouche de l'orateur chrétien, même quand il parle de l'acquisition ou de la perte des biens de ce monde, quelle qu'en soit la valeur. Car la justice, pour s'appliquer à ces intérêts de peu de valeur, n'en devient pas moindre, selon cette parole du Seigneur : « Celui qui est fidèle dans les petites « choses, le sera aussi dans les grandes [1]. » Ce qui en toi est petit, est petit ; mais être fidèle dans les petites choses, c'est quelque chose de grand. La nature du centre qui exige l'égalité de toutes les lignes aboutissant à la circonférence, est la même dans un cercle étroit que dans un cercle plus étendu. Ainsi en est-il de la justice : si elle s'exerce dans les moindres choses, elle ne perd rien de sa grandeur.

36. Voici du reste comme s'exprime l'Apôtre, au sujet des causes profanes ; et de quoi y est-il question, sinon d'argent ? « Comment se trou- « ve-t-il quelqu'un parmi vous qui, ayant un dif- « férend avec son frère, ose l'appeler en juge- « ment devant les infidèles, et non pas devant les « saints ? Ne savez-vous pas que les saints doivent « un jour juger le monde ? Or, si le monde doit « être jugé par vous, êtes-vous indignes de juger « des moindres choses ? Ne savez-vous pas que « nous jugerons les Anges ? Combien plus les « choses du siècle ? Si donc vous avez des diffé- « rends entre vous touchant les intérêts de cette « vie, prenez plutôt pour juges ceux qui tiennent « le dernier rang dans l'Église. Je le dis pour vous « faire rougir, n'y a-t-il donc parmi vous aucun « homme sage qui puisse être juge entre ses frè- « res ? Mais un frère plaide contre son frère, et cela « devant des infidèles ! C'est déjà certainement « une faute que vous ayez des procès entre vous. « Pourquoi ne supportez-vous pas plutôt qu'on « vous fasse tort ? Pourquoi ne souffrez-vous pas « plutôt la fraude ? Mais vous-mêmes vous lésez, « vous fraudez et vos propres frères ! Ne savez- « vous pas que les injustes ne seront point hé- « rétiers du royaume de Dieu [2] ? » Pourquoi cette indignation de la part de l'Apôtre ? pourquoi ces avertissements, ces reproches, ces réprimandes et ces menaces ? Pourquoi dans sa parole ce ton si varié et si sévère pour exprimer

[1] Cicér. *de l'Orateur*.

[1] Luc, XVI, 10. — [2] I Cor. VI, 1-9.

le sentiment qui l'agite? Pourquoi enfin ce style grandiose pour des choses si minimes? Les intérêts de ce siècle valaient-ils donc la peine qu'il en parlât ainsi? Non, sans doute; mais il parle pour la justice, la charité et la piété qui, aux yeux de tout esprit sensé, sont toujours de grandes choses, même dans les affaires de moindre importance.

37. Sans doute si nous avions à enseigner aux hommes la manière de soutenir les intérêts temporels ou ceux de leurs proches devant les juges de l'Eglise, nous devrions leur apprendre à les traiter avec simplicité, comme des choses de peu de valeur. Mais nous parlons ici du langage d'un homme appelé à annoncer les grandes vérités qui nous préservent des maux éternels de l'enfer, et nous conduisent à l'éternel bonheur. Or, quelque part qu'on en parle, soit en public, soit en particulier, à un seul ou à plusieurs, à des amis ou à des ennemis, dans un discours suivi, ou dans une conférence, dans un traité, dans un livre, ou dans des lettres longues ou courtes, toujours ces vérités sont grandes et relevées. Parce qu'un verre d'eau froide est de soi la chose la plus simple et de la moindre valeur, s'en suit-il qu'on doive dédaigner aussi cet oracle du Seigneur, quand il affirme que celui qui aura donné ce verre d'eau à l'un de ses disciples, ne perdra pas sa récompense [1], et que l'orateur chrétien, en traitant ce sujet dans l'assemblée des fidèles, devra croire que sa parole n'a rien de grand pour objet, qu'il lui faudra laisser de côté le style tempéré et sublime pour se borner au style simple? Quand nous avons eu nous-même l'occasion de parler sur cette matière, et que nous l'avons pu faire assez heureusement, grâce à l'inspiration divine, n'avons nous pas vu, pour ainsi dire, jaillir de cette eau froide une flamme mystérieuse [2], qui allait embraser les cœurs les plus glacés, et les porter aux œuvres de miséricorde, dans l'espoir de la récompense céleste?

CHAPITE XIX.

IL FAUT CEPENDANT VARIER LE STYLE.

38. Cependant, bien que l'orateur chrétien n'ait que des sujets relevés à traiter, il ne doit pas toujours employer un style de cette nature. Qu'il prenne le style simple, pour enseigner; le style tempéré, pour louer ou blâmer; et quand il lui faut déterminer à agir un auditeur qui jusques là résiste, qu'il fasse alors jouer les grands ressorts de l'éloquence, et les plus propres à toucher les cœurs. Quelquefois, dans un même sujet relevé, il emploiera le style simple, pour instruire; le style tempéré, pour louer, et le style sublime pour ramener à la vérité un esprit qui en était éloigné. Qu'y a-t-il, par exemple, de plus grand que Dieu? Et cependant n'apprenons-nous pas à le connaître? Pour enseigner l'unité des trois personnes divines, ne doit-on pas se servir d'un style simple, afin que l'intelligence humaine saisisse, autant qu'elle en est capable, un mystère aussi profond? Ne sont-ce pas des preuves, et non des ornements qu'il faut ici? Il ne s'agit pas de toucher l'auditeur, mais de l'instruire et de l'éclairer. D'un autre côté, pour louer Dieu en lui-même ou dans ses ouvrages, quelles peintures brillantes, quels tableaux magnifiques, s'offrent à l'homme qui consacre toutes ses facultés à bénir Celui qui est au-dessus de toute louange, et que tout être loue néanmoins à sa manière! Et enfin si l'orateur voit que Dieu n'est pas honoré, ou qu'on adore avec lui, ou à sa place, des idoles, des démons ou d'autres créatures, alors qu'il s'élève au style sublime, pour faire ressortir l'énormité d'un tel désordre, et en détourner les hommes.

CHAPITRE XX.

EXEMPLES TIRÉS DE L'ECRITURE POUR CHAQUE GENRE DE STYLE.

39. Pour ne rien citer que de clair, voici un exemple de style simple tiré de l'Apôtre Paul : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, « n'entendez-vous point ce que dit la loi? Car « il est écrit : Abraham eut deux fils, l'un de la « servante, et l'autre de la femme libre. Mais « celui de la servante naquit selon la chair, et « celui de la femme libre naquit en vertu de la « promesse. Tout ceci est une allégorie. Car ce « sont les deux alliances, l'une sur le mont Sina, « engendrant pour la servitude, est Agar; car « Sina est une montagne d'Arabie qui représente la Jérusalem d'ici-bas, laquelle est esclave avec ses enfants; au lieu que la Jérusalem « d'en haut est libre, et c'est elle qui est notre « mère, etc. [1] » Tel est encore le raisonnement suivant : « Mes frères, je parle à la manière des « hommes : Lorsque le testament d'un homme « a été ratifié, nul ne le rejette ou n'y ajoute.

[1] Matt. x, 42. — [2] II Mach. I, 32.

[1] Gal. IV, 21-26.

« Or, les promesses ont été faites à Abraham et « à celui qui naîtrait de lui. L'Écriture ne dit « pas : à ceux qui naîtront, comme parlant de « plusieurs; mais comme d'un seul : et à celui « qui naîtra de toi, c'est-à-dire au Christ. Voici « donc ce que je dis : Dieu ayant ratifié un tes- « tament, la loi qui n'a été donnée que quatre- « cent trente ans après, n'a pu le rendre nul, ni « anéantir la promesse. Car si c'est par la loi « qu'il y a héritage, ce n'est donc plus en vertu « de la promesse. Or, c'est par la promesse que « Dieu l'a donné à Abraham. » Le lecteur pouvait se demander : pourquoi la loi a-t-elle été donnée, si ce n'est point par elle que l'héritage nous est transmis? Aussi l'Apôtre se fait à lui-même cette objection : « Pourquoi donc la loi »? Et il répond : « Elle a été établie à cause des « transgressions, jusqu'à ce que vînt le rejeton « pour lequel Dieu a fait la promesse, et remise « par les anges aux mains d'un médiateur. Mais « il n'y a pas de médiateur pour un seul, et Dieu « est seul » Ici se présentait cette autre objection que saisit Apôtre : « La loi est-elle donc con- « traire aux promesses de Dieu? Nullement, ré- « pond-il, » et la raison en est que : « Si la loi « qui a été donnée, avait pu vivifier, la justice « s'obtiendrait réellement par la loi. Mais l'É- « criture a tout renfermé sous le péché, afin « que la promesse fût accomplie par la foi en « Jésus-Christ en faveur des croyants, etc.. [1]. » Il y a encore d'autres passages de ce genre. Ainsi l'orateur qui vient instruire, doit s'appliquer, non-seulement à éclaircir ce qui est obscur et à résoudre les difficultés, mais à éclaircir en même temps toutes les questions incidentes qui peuvent surgir, dans la crainte qu'elles ne détruisent ce qu'il veut établir. Cependant, il faut alors qu'il en ait la solution présente à l'esprit, pour ne pas soulever des difficultés qu'il ne pourrait résoudre. En traitant ainsi et en résolvant toutes les questions incidentes et celles qu'elles font naître à leur tour, la suite du raisonnement s'étend de plus en plus, en sorte que l'orateur a besoin d'une mémoire très fidèle et très active pour pouvoir revenir à son point de départ. Et néanmoins il est très important de réfuter toutes les objections à mesure qu'elles se présentent, de peur qu'on ne les soulève dans une circonstance où il n'y aura personne pour y répondre, ou qu'elles ne s'offrent à l'esprit d'un auditeur qui, forcé à garder le silence, s'en ira moins convaincu qu'il ne pourrait l'être.

[1] Gal III. 16-22.

40. Voici maintenant quelques passages de l'Apôtre où nous trouvons le style tempéré : « Ne « reprends pas les vieillards avec rudesse, mais « avertis-les comme tes pères; les jeunes hommes « comme tes frères; les femmes âgées comme « tes mères; les jeunes filles comme tes sœurs [1]. » Et ailleurs : « Je vous conjure, mes frères, par « la miséricorde de Dieu, de lui offrir vos corps « comme une hostie vivante, sainte et agréable « à ses yeux. » Ce genre de style règne dans presque toute cette exhortation, où l'Apôtre s'élève à la plus grande beauté; il y revêt la pensée de son ornement le plus naturel et le plus agréable : « Ayant tous des dons différents selon la grâce « qui nous a été donnée, que celui qui a reçu « le don de prophétie, en use selon la règle de « la foi; que celui qui est appelé au ministère, « s'y applique; à enseigner, enseigne; à exhor- « ter, exhorte; à distribuer l'aumône, le fasse avec « simplicité; à présider, soit attentif; à exercer « les œuvres de miséricorde, le fasse avec joie; « charité sans déguisement; ayant le mal en « horreur vous attachant au bien; vous aimant « mutuellement d'un amour fraternel; vous « honorant les uns les autres avec prévenance; « empressés au devoir; fervents d'esprit; ser- « vant le Seigneur; vous réjouissant par l'es- « pérance; patients dans la tribulation, persé- « vérants dans la prière, charitables pour soula- « ger les nécessités des saints, prompts à exercer « l'hospitalité. Bénissez ceux qui vous persécu- « tent; bénissez et ne maudissez point. Réjouis- « sez-vous avec ceux qui se réjouissent, pleurez « avec ceux qui pleurent; vous unissant tous « dans les mêmes sentiments [2]. » Et comme tout ce passage se termine gracieusement par cette période à deux membres : « N'aspirez pas à ce « qui est élevé, mais accommodez-vous à ce qu'il « y a de plus humble! » Il continue un peu plus loin : « Toujours appliqués à vos devoirs, « rendez à tous ce qui leur est dû : à qui le « tribut, le tribut; à qui l'impôt, l'impôt; à « qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'hon- « neur. » Toutes ces phrases découpées se terminent aussi par une période de deux membres : « Ne devez rien à personne, sinon de « vous aimer mutuellement. » Il ajoute ensuite : « La nuit est déjà fort avancée, et le jour « approche. Renonçons donc aux œuvres de « ténèbres, et revêtons-nous des armes de lu- « mière. Marchons avec bienséance comme du- « rant le jour; non dans les excès de table

[1] I Tim. v, 1, 2. — [2] Rom. XII, 1, 6-16.

« et les ivrogneries; non dans les dissolutions « et les impudicités; non dans l'esprit de contention et d'envie, mais revêtez-vous du Seigneur « Jésus-Christ et ne cherchez pas à contenter la « chair dans ses convoitises [1]. » Si cette dernière phrase : « *et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentis,* » eut été disposée de cette manière : *et carnis providentiam ne in concupiscentiis feceritis*, elle eût sans doute offert une cadence plus agréable; mais l'interprète a cru sagement devoir suivre l'ordre des termes dans l'original. A ceux qui connaissent assez le grec d'examiner quelle est l'harmonie de la phrase dans le texte dont s'est servi l'Apôtre. Pour moi, il me semble que la cadence fait défaut là où l'interprète a reproduit l'arrangement des termes.

41. Il faut convenir que cet ornement du style, qui consiste dans les chutes harmonieuses, manque à nos écrivains sacrés. Est-ce le fait du traducteur, ou, ce que je crois plus volontiers, ces auteurs ont-ils rejeté à dessein ces ornements? c'est ce que je ne puis décider, et j'avoue sur ce point mon ignorance. Cependant qu'un homme habile à réformer ces cadences, arrange leurs périodes selon les règles de l'art; que pour cela, il remplace seulement quelques expressions par d'autres de même signification, ou intervertisse l'ordre des termes, je suis certain qu'il reconnaîtra que ces écrivans inspirés n'ont manqué d'aucun de ces mérites qu'on va chercher près des grammairiens et des rhéteurs, et auxquels on attache tant d'importance. Leurs écrits, même dans notre langue, mais surtout dans la langue originale, lui offriront souvent des beautés qu'on ne rencontrera jamais dans les œuvres les plus vantées de la littérature profane. Mais en voulant donner plus de cadence à ces vérités sublimes et divines, il faut éviter de leur faire perdre de leur gravité. D'ailleurs l'art de la musique qui traite à fond de la mesure[2], a si peu manqué à nos prophètes, que le savant prêtre Jérôme a rapporté plusieur vers tirés de quelques-uns de leurs ouvrages; il les a cités dans la langue hébraïque, il n'a pas voulu les traduire, pour en conserver la mesure et la beauté [3]. Pour moi, si je puis exprimer mon sentiment, qui m'est plus connu qu'à tout autre et que celui de tout autre, autant j'aime à employer, selon mon faible talent, ces cadences mesurés dans mes discours; autant je préfère ne les rencontrer que rarement dans les divins oracles.

[1] Rom. XIII, 6-8; 12-14. — [2] Entendez ici la Musique comme la représente sait Augustin dans le traité mémorable qu'il nous a laissé. Voir ci-dessus, tom. III. — [3] S. Jérôme, *Prologue sur le livre de Job.*

42. Quant au genre sublime, il diffère du style tempéré, moins par l'éclat des ornements, que par la vivacité des mouvements de l'âme. Il adopte la plupart de ces ornements, mais il ne les recherche pas, et il peut s'en passer. Il marche et se soutient de son propre mouvement, et quand la beauté de l'expression vient s'offrir, il la saisit plutôt par la grandeur de son sujet, que dans le dessein de plaire. Il lui suffit, pour atteindre son but, de trouver des termes convenables, non pas choisis avec art, mais dictés par l'élan du cœur. Qu'un guerrier courageux ait entre les mains une épée enrichie d'or et de pierreries, tout entier à la lutte, il se sert de son arme, non parce qu'elle est précieuse, mais parce qu'elle est une arme; mais il est toujours le même et aussi redoutable, quand il ne trouve d'autre arme que sa propre valeur. L'Apôtre veut que les ministres de l'Evangile souffrent patiemment tous les maux de cette vie, avec le soutien et les consolations des dons de Dieu. Le sujet est grand; il le traite d'une manière sublime et avec une grande richesse d'expressions. « Voici maintenant, dit-il, le temps favorable, « voici maintenant les jours de salut. Ne donnant à personne aucun scandale, afin que « notre ministère ne soit pas décrié; nous montrant au contraire comme des ministres de « Dieu, rendons-nous recommandables en toutes « choses par une grande patience dans les tribulations, dans les nécessités, dans les angoisses, sous les coups, dans les prisons, dans les « séductions, dans les travaux, dans les veilles, « dans les jeûnes; par la pureté, par la science, « par la longanimité, par la bonté, par le Saint-« Esprit, par une charité sincère, par la parole « de vérité, par la force de Dieu, par les armes « de la justice, à droite et à gauche, dans la gloire « et l'ignominie, dans la mauvaise et la bonne réputation; comme séducteurs, et cependant « sincères; comme inconnus, et toutefois très-« connus; comme mourants, et voici que nous « vivons; comme châtiés, mais non mis à mort; « comme tristes, mais toujours dans la joie; « comme pauvres, mais enrichissant beaucoup « d'autres; comme n'ayant rien, et possédant « tout. » Quel entraînement encore dans ces paroles : « Pour vous, ô Corinthiens, notre bouche s'ouvre et mon cœur s'est dilaté [1], » et le reste qu'il serait trop long de rapporter!

43. Ailleurs il encourage les Romains à sur-

[1] II Cor. VI, 2-11.

monter les persécutions de ce monde par la charité, et par une confiance assurée dans le secours de Dieu. « Nous savons, dit-il, que tout contribue au bien pour ceux qui aiment Dieu, « pour ceux qu'il a appelés selon son décret; « car ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a « aussi prédestinés pour être conformes à l'image « de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre beau- « coup des frères; et ceux qu'il a prédestinés, il « les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il « les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a « aussi glorifiés. Après cela que dirons-nous donc? « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais « qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous « aurait-il pas donné toutes choses avec lui? Qui « accusera les élus de Dieu? Dieu qui les justifie? « Qui les condamnera? Jésus-Christ qui est mort « pour eux, qui de plus est ressuscité, qui est « assis à la droite de Dieu, qui même intercède « pour nous? Qui donc nous séparera de l'amour « de Jésus-Christ? Est-ce la tribulation? est-ce « l'angoisse? est-ce la persécution? est-ce la faim? « est-ce la nudité? est-ce le péril? est-ce le fer? « selon qu'il est écrit : On nous égorge tous les « jours à cause de vous, Seigneur, on nous re- « garde comme des brebis de tuerie. Mais en « tout cela nous triomphons par Celui qui nous « a aimés. Car je suis assuré que ni mort ni vie, « ni Anges ni principautés, ni choses présentes « ni choses futures, ni violence, ni ce qu'il y a de « plus élevé, ni ce qu'il y a de plus profond, ni « toute autre créature ne nous pourra séparer de « l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ Notre- « Seigneur [1]. »

44. Quoique l'épître aux Galates soit écrite tout entière dans le style simple, excepté vers la fin où il devient orné, cependant, dans un certain passage, l'Apôtre se laisse aller à un mouvement où, sans aucun de ces ornements que nous avons admirés plus haut, il ne pouvait que s'élever au genre sublime : « Vous observez, dit-il, certains « jours, certains mois, certains temps et certai- « nes années. J'appréhende pour vous d'avoir en « vain travaillé parmi vous. Soyez comme moi, « parce que moi j'ai été comme vous, je vous en « conjure, mes frères. Vous ne m'avez offensé « en rien. Vous savez que je vous ai autrefois an- « noncé l'Évangile, dans la faiblesse de la chair. « Or cette épreuve à laquelle vous avez été mis à « cause de ma chair, vous ne l'avez ni méprisée, « ni repoussée; mais vous m'avez reçu comme « un Ange de Dieu, comme le Christ Jésus. Où « donc est votre bonheur? Car je vous rends ce « témoignage, que s'il eût été possible, vous vous « seriez arraché les yeux pour me les donner. Je « suis donc devenu votre ennemi, en vous di- « sant la vérité? Ils ont pour vous un attache- « ment qui n'est pas bon, puisqu'ils veulent vous « séparer de nous afin que vous vous attachiez à « eux. Il faut au reste s'attacher toujours au bien, « et non pas seulement quand je suis présent « parmi vous. Mes petits enfants, pour qui je « sens de nouveau les douleurs de l'enfante- « ment, jusqu'à ce que le Christ soit formé en « vous, je voudrais maintenant être avec vous, « pour diversifier mes paroles, car je suis em- « barrassé à votre égard [1]. » Assurément il n'y a là ni antithèses, ni gradations suivies, ni phrases coupées, ni périodes harmonieuses; et cependant tout le discours ne perd rien de sa vivacité, nous la sentons à la lecture.

[1] Rom. VIII, 28-39.

[1] Gal. IV, 10-20. — [2] Jean, XV, 5.

CHAPITRE XXI.

EXEMPLES TIRÉS DES DOCTEURS DE L'ÉGLISE.

45. Les divers passages empruntés à l'Apôtre, pour être clairs n'en sont pas moins profonds. Tels qu'ils ont été écrits et tels qu'on peut les confier à sa mémoire, il ne suffit pas de les lire ou de les entendre, si l'on ne veut pas s'arrêter à une connaissance superficielle; il faut un habile interprète pour en découvrir la profondeur. Cherchons donc maintenant des modèles de ces divers genres de style dans ces écrivains qui, par la lecture des auteurs sacrés, ont acquis à un haut degré la science des choses divines et salutaires, et l'ont ensuite communiquée à l'Eglise.

Le bienheureux Cyprien emploie le style simple dans ce livre où il traite du mystère du calice. Il y résout la question de savoir si, dans le calice du Seigneur, il doit y avoir de l'eau pure, ou de l'eau mêlée de vin. Nous allons en citer un extrait. Après le prélude de sa lettre, commençant déjà à résoudre la question proposée : « Sachez, dit-il, « que nous sommes avertis d'observer dans l'of- « frande du calice la tradition du Seigneur, et que « nous ne devons rien faire que ce que le Sei- « gneur a fait le premier pour nous; par consé- « quent il doit y avoir du vin dans le calice qui « s'offre en mémoire de lui. Car si Jésus-Christ a « dit : Je suis la véritable vigne [2], le sang de Jésus- « Christ n'est pas certainement de l'eau, mais du

« vin ; et le sang par lequel il nous a rachetés et vivifiés ne peut paraître dans le calice, quand dans « ce calice il n'y a point de vin qui puisse montrer le sang de Jésus-Christ, ce sang que désignent les oracles et les témoignages de toutes les « Ecritures. Aussi voyons-nous dans la Genèse la « prédiction de ce mystère en la personne de Noé, « et une figure de la passion du Seigneur [1]. Il est « dit en effet que Noë but du vin, qu'il s'enivra, qu'il « parut nu dans sa tente, qu'il s'endormit le corps « découvert, que cette nudité fut aperçue par le « second de ses fils, que ses deux autres fils le « couvrirent, et le reste qu'il est inutile de rapporter [2]. Il nous suffit de citer ce qui prouve « que Noé, montrant en sa personne une figure « de la vérité, ne but pas de l'eau, mais du vin, « et qu'il fut en cette circonstance une expression « sensible de la passion du Sauveur. Nous voyons « encore ce sacrement du Seigneur figuré dans « le prêtre Melchisedech, selon le témoignage de « l'Ecriture. Melchisedech, roi de Salem, dit-elle, « offrit du pain et du vin; or il était prêtre du grand « Dieu, et il bénit Abraham [3]. Que Melchisedech « ait été la figure du Christ, l'Esprit-Saint le déclare dans ce psaume où le Père dit à son Fils : « Je vous ai engendré avant l'aurore ; vous êtes « prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech [4]. » Ce passage, ainsi que le reste de la lettre, est du style simple, comme il est facile de s'en convaincre en la lisant [5].

46. Saint Ambroise avait à traiter un grand sujet; il voulait montrer l'égalité de l'Esprit-Saint avec le Père et le Fils. Il emploie cependant le style simple, parce que la matière réclamait, non l'élégance des expressions, ni les grands mouvements qui touchent les cœurs, mais une exposion claire de la doctrine. Voici donc ce qu'il dit, entre autres choses, dès le commencement de son livre : « Frappé d'étonnement aux paroles de « l'oracle qui lui apprenait que, malgré la défection de plusieurs milliers d'hommes, Dieu « délivrerait son peuple de ses ennemis par la « main d'un seul homme, Gédéon lui offrit en « sacrifice un chevreau; et, suivant la recommandation de l'ange, il en mit la chair sur une « pierre avec des pains sans levain, qu'il arrosa du « jus de la victime. Sitôt que l'Ange eut touché « l'offrande de l'extrémité de la baguette qu'il tenait, il jaillit de la pierre un feu qui consuma ce « sacrifice [6]. Ce signe semble indiquer que cette « pierre était la figure du corps de Jésus-Christ. « Car il est écrit : Ils buvaient de l'eau de la « pierre qui les suivait [1]. Or cette pierre était « le Christ [2]. Assurément ceci ne pouvait se rapporter à sa divinité, mais à sa chair qui, par « une effusion continuelle de son sang, a inondé « les cœurs altérés des peuples. Il fut donc alors « annoncé mystérieusement que sur la croix le « Seigneur Jésus détruirait dans sa chair les « péchés du monde entier, et non-seulement les « péchés d'actions, mais aussi les mauvais désirs « du cœur. Car la chair du chevreau représente les péchés d'action, et le jus qui en sortit, « les désirs de la cupidité, selon cette parole : « Mon peuple a conçu de très mauvais désirs, « et il a dit : Qui nous donnera de la chair à « manger [3] ? En étendant sa baguette et en touchant la pierre d'où le feu sortit, l'Ange annonçait que la chair du Seigneur remplie de « l'Esprit divin devait consumer tous les péchés « de l'humanité. C'est pourquoi le Seigneur a « dit : Je suis venu apporter le feu sur la terre » et le reste, où le saint docteur s'attache principalement à expliquer et à prouver son sujet.

47. Voici un exemple de style tempéré; il est de saint Cyprien dans l'éloge de la virginité : « Nous « adressons maintenant la parole aux vierges, car « nous devons en avoir d'autant plus soin, que « la gloire de leur état est plus éclatante. La « virginité est une fleur qui croît dans le champ « de l'Eglise, la beauté et l'ornement de la grâce « du Saint-Esprit, l'heureux signe de l'honneur et de la vertu, un ouvrage pur et accompli, une image de Dieu proportionnée à la « sainteté du Seigneur, la plus illustre portion « du troupeau du Christ. Elles sont la joie de « l'Eglise, font fleurir partout la merveilleuse fécondité de leur mère; plus se développe cette « virginité glorieuse, plus aussi redouble l'allégresse de l'Eglise. » Sur la fin de la même lettre, il ajoute : « Comme nous avons porté l'image de l'homme fait de terre, portons l'image « de l'homme descendu du ciel [4]. La virginité « la porte, cette image ; la pureté, la sainteté, la « vérité la portent. Elles la portent, attentives « aux préceptes du Seigneur, fidèles à tous les « devoirs de la religion et de la justice, fermes « dans la foi, humbles dans la crainte, courageuses à tout souffrir, douces à supporter « les injures, promptes à faire miséricorde, appliquées à conserver l'union et la paix avec le « prochain. Vierges sages, voilà vos obligations. « Vous devez les aimer, vous les devez remplir,

[1] Gen. IX, 21. — [2] Gen. IX, 20-23. — [3] Gen. XIV, 18. — [4] Ps. CIX, 4. — [5] Cyp. épît. LXIII. — [6] Jug. VI, 11-21.

[1] Nomb. XI, 4. — [2] I Cor. XI, 4. — [3] Nomb. XI, 4. — [4] I Cor. XV, 49

« vous qui êtes tout occupées de Dieu et de « Jésus-Christ, et qui, par le mérite et le bon- « heur de votre choix, marchez les premières « dans la voie du Seigneur à qui vous vous êtes « consacrées. Vierges plus âgées, instruisez les « jeunes; et vous jeunes encore, rendez service « aux plus âgées, et enflammez de zèle vos compa- « gnes. Animez, encouragez-vous mutuellement, « excitez-vous à l'envi à acquérir la gloire par la « vertu. Persévérez avec énergie, avancez spi- « rituellement, parvenez heureusement; seu- « lement souvenez-vous de nous quand vous « commencerez à porter la couronne de gloire « due à votre virginité [1].

48. Saint Ambroise de son côté propose, dans le même style, à celles qui ont embrassé l'état de virginité, un exemple qu'elles doivent imiter, et reproduire dans leur conduite. « Elle était « vierge, dit-il, non-seulement de corps, mais « encore d'esprit. Elle n'altérait la pureté de ses « désirs par aucun artifice ni par aucun détour; « humble de cœur, sérieuse dans ses discours, « sage dans ses pensées, avare de ses paroles, « appliquée à la lecture, se confiant moins dans « les richesses périssables que dans la prière du « pauvre, attachée à son ouvrage, réservée dans « son langage, fidèle à choisir Dieu et non les « hommes pour juge et témoin de ses sentiments, « accoutumée à ne blesser personne, à souhaiter « du bien à tous, à se lever devant les plus âgées, « à n'être point jalouse de ses égales, à fuir « l'ostentation, à suivre la raison, à aimer la ver- « tu. Quand a-t-il paru seulement sur son visage « rien qui pût déplaire à ses parents? Quand s'est- « elle divisée avec ses proches? Quand a-t-elle « dédaigné la misère, raillé la faiblesse, évité « l'indigent? Elle ne voyait d'hommes assem- « blés que ceux dont sa charité n'avait pas « à rougir, ou sa pudeur à s'effrayer. Rien « de repoussant dans ses regards; rien d'aigre « dans ses paroles; rien de hardi dans ses actions; « rien d'indolent dans ses gestes; rien de trop « libre dans sa démarche; rien d'impétueux dans « sa voix; de manière que la beauté du dehors « était une image fidèle de la bonté de son cœur. « On doit juger d'une bonne maison par le ves- « tibule même, et connaître au premier abord « qu'il n'y a rien d'obscur, comme si une lu- « mière, placée à l'intérireur, projetait ses rayons « au-dehors. Que dirai-je encore de ses épargnes « pour se nourrir, et de ses excès pour servir le « prochain? Elle allait pour lui au-delà des forces « de la nature; et pour elle à peine allait-elle « jusqu'à ses besoins. Pas un moment de son « temps qui ne fût pour la charité; pas un de ses « jours qui échappât au jeûne; et quand parfois « elle voulait reprendre des forces, elle prenait « le premier aliment qui s'offrait plutôt pour « empêcher la mort, que pour se procurer du « plaisir [1], etc. » J'ai cité ce passage comme modèle de style tempéré, parce qu'il n'est pas question de porter à embrasser la virginité celles qui ne l'ont pas encore fait, mais de retracer les vertus que doivent pratiquer celles qui s'y sont vouées. Il n'appartient qu'à l'éloquence la plus sublime d'inspirer cette grande et courageuse résolution. Saint Cyprien parle simplement de l'état des vierges, et ne se propose nullement de le faire embrasser. Cependant le magnifique langage de saint Ambroise est propre aussi à inspirer cette détermination.

49. Je vais néanmoins citer des exemples du style sublime, tirés des œuvres de ces deux grands hommes. Tous deux se sont élevés avec force contre ces femmes qui essaient, par des couleurs étrangères, de rehausser l'éclat de leur teint, ou plutôt de l'anéantir. Voici comme saint Cyprien s'en explique : « Si un savant peintre, « par des couleurs capables de le disputer avec « la nature, avait représenté la beauté du visage « et la taille avantageuse de quelqu'un; si après « qu'il a achevé et perfectionné son ouvrage, un « autre, se croyant plus habile, y portait la main « pour réformer cette image déjà peinte et finie, « l'outrage fait au premier artiste semblerait « grave et son indignation très-juste. Et toi, tu « penses porter impunément l'excès d'une té- « mérité si monstrueuse, et l'injure faite au cé- « leste ouvrier! Quand même tu ne serais pas « impudique devant les hommes, ni déshonorée « par ces couleurs qui ne sont que les amorces « de la lubricité; aux yeux de Dieu dont tu as « profané et violé tous les dons, tu parais plus « coupable qu'une adultère. Ce que tu prends « pour une parure, ce que tu regardes comme un « ornement, c'est une insulte au divin ouvrage, « c'est un violation de la vérité. Voici l'avertisse- « ment de l'Apôtre, il s'écrie : Purifiez-vous du « vieux levain, afin que vous soyez une pâte « nouvelle comme vous êtes des azymes. Car no- « tre agneau pascal, le Christ, a été immolé. C'est « pourquoi nous célébrons cette fête, non avec un « vieux levain, ni avec un levain de malice et de « corruption, mais avec les azymes de sincérité

[1] S. Cyp. *des Vierg.*

[1] S. Amb. *des Vierg.* liv. 2.

« et de vérité [1]. Y a-t-il sincérité et vérité, quand « tu corromps la nature par des couleurs adultères « et que tu ensevelis la vérité sous le fard du « mensonge? Le Seigneur a dit: Vous ne pouvez « rendre un seul de vos cheveux blanc ou noir [2]; « et toi tu prétends contredire cet arrêt irrévoca- « ble. Par de téméraires efforts, et par un sacri- « lège mépris de la parole de ton Dieu, tu oses « peindre tes cheveux ; ils deviennent ainsi le fu- « neste présage de la chevelure ardente que tu « appelles [3]. » Il serait trop long de rapporter toute la suite de ce discours.

50. Voici comment s'exprime saint Ambroise sur le même sujet : « Voici, dit-il, ce qui enflam- « me le vice : dans la crainte de déplaire à leurs « maris, elles se fardent le visage, et dans l'alté- « ration de leur teint, elles préparent l'altération « de leur chasteté. Quelle folie d'employer l'art « à défigurer la nature, et dans le même temps « qu'on craint pour sa beauté le jugement d'un « mari, de témoigner publiquement qu'on s'en « défie soi-même! Car celle qui veut changer ce « qu'elle est naturellement, est la première à pro- « noncer contre elle-même; si elle prend tant de « soin de plaire aux autres, c'est qu'aupara- « vant elle se déplaît sans doute. Quel juge « moins suspect chercherions-nous de ta laideur « que toi-même, ô femme qui crains si fort « qu'on ne te voie? Si tu es belle, pourquoi te « cacher? Si tu ne l'es pas, pourquoi feindre de « l'être, puisque tu n'auras le plaisir ni d'ignorer « ce que tu es, ni de te consoler par l'erreur « d'autrui. Car ton mari en aime une autre, et « toi tu cherches à plaire à un autre qu'à lui ; tu « t'irrites de ce qu'il est infidèle, et tu lui donnes « des leçons d'adultère ! C'est toi-même qui en- « seignes follement à te faire cette injure. La « femme, même corrompue, a horreur de la « prostitution, et si abjecte qu'elle soit, elle ne fait « pas le crime pour le plaisir d'autrui, mais pour « le sien. Il semble même que dans l'adultère les « fautes soient en quelque sorte plus supportables. « Car si dans ce vice on corrompt la pureté, dans « celui de se farder on corrompt la nature mê- « me [4]. » Cette éloquence assurément est propre à pénétrer vivement de pudeur et de crainte, à empêcher les femmes d'altérer leur beauté. Aussi nous y trouvons, non le style simple ou tempéré, mais le style le plus sublime. Dans les œuvres de ces deux docteurs auxquels j'ai emprunté ces extraits, et dans celles des autres écrivains ecclésiastiques qui ont su parler d'une manière digne de la vérité, c'est-à-dire d'une manière saisissante, attrayante et animée, on rencontrera une foule d'exemples de ces trois genres de style, et par l'assiduité à les lire, à les entendre et à s'exercer on parviendra à faire des progrès soi-même.

[1] I Cor. v. 7, 8. — [2] Matt. v, 36. — [3] S. Cyp. *ubi supra*. — [4] S. Ambroise, liv. I, *des Vierges*.

CHAPITRE XXII.

ON DOIT VARIER LE DISCOURS PAR LES DIFFÉRENTS GENRES DE STYLE.

51. Loin d'être contraire aux règles, le mélange de ces divers genres de style, quand le goût y préside, ne fait qu'introduire dans le discours une agréable variété. L'emploi trop prolongé d'un style uniforme soutient moins l'attention de l'auditeur. Mais le discours, si long qu'il soit, marche avec plus de grâce, si on passe d'un genre à un autre ; outre que chaque style revêt, dans la bouche d'un homme éloquent, une variété propre qui stimule sans cesse l'oreille de l'auditeur. Cependant, pour s'en tenir à un seul genre, le style simple se supporte plus longtemps que le style sublime. Plus il est nécessaire d'émouvoir l'auditeur pour l'entraîner, moins on doit le retenir dans cette émotion, quand elle est suffisament produite. En voulant le surexciter davantage, il est à craindre qu'on ne détruise ce que l'éloquence avait déjà opéré. En descendant, par intervalles, au style simple, on remonte avec plus d'effet au sublime, en sorte que le discours se déroule comme la mer, dont les flots s'élèvent et s'abaissent tour à tour. Aussi quand on doit parler assez longtemps dans le genre sublime, il ne faut pas l'employer seul, mais le varier par le mélange des deux autres ; et le discours prendra le nom du genre qui y dominera.

CHAPITRE XXIII.

MANIÈRE D'ALLIER LES TROIS GENRES DE STYLE.

52. Il importe de savoir quel genre de style peut s'allier à un autre, et dans quelle circonstance cela est nécessaire. Dans le sublime, le début doit être toujours, ou presque toujours tempéré. Et même l'orateur peut se servir du style simple là où il pourrait employer le style sublime; dans ce rapprochement, la simplicité du premier fait ressortir davantage l'élévation du second, et comme l'ombre à côté de la lumière, lui communique un plus vif éclat. Dans chaque genre d'éloquence, il se présente des difficultés à résou-

dre qui demandent de la pénétration et de la clarté; c'est le rôle propre au genre simple. Il doit donc entrer dans les deux autres genres, quand il s'y rencontre des questions de cette nature; de même qu'il faut recourir au style tempéré, toutes les fois qu'il s'agit de louer ou de blâmer, et non de condamner ou d'absoudre quelqu'un, ni de faire prendre une détermination à l'auditeur. Ainsi le style sublime et le style simple admettent chacun les deux autres genres. Quant au style tempéré, il réclame non pas toujours, mais quelquefois le style simple, quand il survient, comme je l'ai dit, quelque question à résoudre, ou bien quand on veut traiter sans art certains détails, pour faire mieux paraître la beauté et la richesse des ornements qu'on emploie ailleurs. Il n'exige jamais le style sublime, parce que son but est de plaire à l'esprit, et non de le toucher.

CHAPITRE XXIV.

EFFETS DU SUBLIME.

53. Les plus chaleureux et les plus nombreux applaudissements prodigués à l'orateur ne sont pas assurément une preuve du sublime de son discours; la vive clarté du style simple et les ornements du style tempéré peuvent produire le même enthousiasme. Ordinairement le poids du sublime étouffe la voix et fait couler les larmes. J'entrepris un jour d'abolir, à Césarée en Mauritanie, une sorte de combat qu'on appelait attroupement; lutte barbare où non-seulement les citoyens, mais les parents, les frères, les pères et les enfants, divisés en deux partis, se battaient solennellement à coups de pierres durant plusieurs jours de suite, à une certaine époque de l'année, et s'entretuaient sans distinction. J'employai tout ce que je pus trouver de plus fort pour leur faire abandonner et détester une coutume si cruelle et si invétérée, et pour la détruire entièrement. Cependant je ne crus pas avoir réussi, quand j'entendis leurs acclamations; mais lorsque je vis couler leurs larmes. Leurs applaudissements témoignaient qu'ils me comprenaient et m'écoutaient avec plaisir; mais leurs larmes me prouvèrent qu'ils étaient touchés. Dès lors, avant même que la suite l'eût démontré, je regardai comme abolie cette coutume funeste et sanglante, dont ils avaient hérité de leurs ancêtres depuis plusieurs siècles, et qui exerçait sur eux l'empire le plus tyrannique. Mon discours fini, j'invitai tous les cœurs et toutes les bouches à rendre grâces à Dieu. Déjà huit ans et plus se sont écoulés, sans que depuis, par la miséricorde de Jésus-Christ, aucune scène de ce genre se soit reproduite parmi eux. Et combien d'autres petits faits nous apprennent que c'est moins par les applaudissements, que par les gémissements, les larmes et principalement le changement de vie, que s'est révélée la puissance exercée sur les hommes par une parole à la fois sublime et sage!

54. Sans doute le genre simple a pu souvent opérer un changement dans les esprits; mais c'était en leur apprenant ce qu'ils ignoraient, en leur faisant admettre ce qu'ils avaient regardé comme incroyable, et non en les déterminant à l'accomplissement d'un devoir bien connu qu'ils avaient repoussé jusqu'alors. Au genre sublime seul il appartient de triompher d'une telle résistance. Sans doute aussi le genre tempéré, employé avec éloquence dans le blâme ou la louange, a pu avoir pour effet sur certains esprits, non-seulement de leur plaire, mais même de les porter à vivre d'une manière louable et à l'abri de tout reproche. Mais va-t-il jusqu'à changer tous ceux qu'il charme, comme le sublime détermine à agir tous ceux qu'il touche, comme le genre simple donne la connaissance et la certitude de la vérité à tous ceux qu'il instruit?

CHAPITRE XXV.

BUT QUE SE PROPOSE LE STYLE TEMPÉRÉ.

55. Ces deux derniers genres de style, eu égard à la fin qu'on s'y propose, sont donc extrêmement nécessaires à qui veut parler en même temps avec sagesse et avec éloquence. Quant au style tempéré qui a pour but de plaire, on ne doit pas s'en servir pour lui-même. Lorsqu'un sujet, d'ailleurs utile et digne, rencontre un auditeur déjà éclairé et favorablement disposé, qui n'a besoin d'être ni instruit ni touché, ce genre de style, par le charme de l'élocution, peut concourir à déterminer plus promptement son assentiment, ou à le rendre plus énergique et plus inébranlable. En effet l'éloquence, de quelque genre qu'elle soit, a toujours pour objet de parler d'une manière propre à produire la persuasion, et pour fin, de persuader ce que l'on a spécialement en vue dans le discours. Dans chacun des trois genres, l'orateur trouve sans doute ce

qui est propre à persuader; mais s'il ne persuade réellement, il manque la fin de l'éloquence. Dans le genre simple il persuade la vérité de ce qu'il expose; dans le sublime, il persuade de faire ce qu'on savait déjà être un devoir, tout en refusant de l'accomplir; dans le genre tempéré, il persuade la beauté et les ornements de son langage. Et que nous sert de nous proposer une fin semblable? Laissons-la à l'ambition de ceux qui ne cherchent que la gloire dans le talent de la parole, et se vantent eux-mêmes dans les panégyriques et autres discours de ce genre, où il ne sagit ni d'instruire, ni de toucher l'auditeur, mais uniquement de lui plaire. Pour nous, rapportons cette fin à une fin plus relevée; proposons-nous, dans ce genre de style, le même but que dans le sublime, c'est-à dire, de faire aimer aux hommes la vertu et fuir le désordre, s'ils n'en sont pas trop éloignés, pour qu'il soit nécessaire de faire jouer les grands ressorts de l'éloquence; ou s'ils sont déjà dans cette disposition, de les y affermir et d'assurer leur persévérance. C'est ainsi que nous saurons employer le genre orné, non par ostentation, mais par prudence, non dans l'unique dessein de plaire, mais pour porter plus efficacement l'auditeur au bien que nous voulons lui persuader.

CHAPITRE XXVI.

DANS CHAQUE GENRE, L'ORATEUR DOIT SE FAIRE ENTENDRE AVEC CLARTÉ, AVEC PLAISIR ET AVEC DOCILITÉ.

56. L'orateur, avons-nous dit, qui veut à la sagesse joindre l'éloquence, doit se faire entendre d'une manière intelligible, agréable et persuasive. Cependant on ne doit pas attribuer chacune de ces trois qualités à l'un des trois genres de style, comme si le langage de l'orateur devait être exclusivement clair dans le style simple, attrayant dans le style tempéré, et persuasif dans le sublime. Ces diverses qualités doivent, autant que possible, se trouver réunies dans chacun des trois genres. Ainsi, quand nous parlons simplement, nous ne prétendons pas produire le dégoût et l'ennui; nous désirons donc, non-seulement qu'on nous comprenne, mais qu'on nous écoute avec plaisir. Que cherchons-nous en enseignant les divins préceptes, sinon qu'on nous entende avec docilité, c'est-à-dire, qu'on ajoute foi à ces préceptes, par la grâce de Celui dont il est dit : « Vos « témoignages sont très-dignes de confiance[1] ? » Que veut aussi celui qui expose un fait dans le style le plus simple, sinon qu'on croie à sa parole? Et qui voudra l'entendre, s'il ne donne à son langage un charme qui captive l'attention de l'auditeur? Et s'il ne se fait comprendre, comment l'écouter avec plaisir et avec docilité? Qu'un discours simple s'attache à résoudre des questions très difficiles, et en donne une démonstration éclatante et inattendue; qu'il tire des sources les plus obscures et les plus inconnues les raisons les plus frappantes; qu'il renverse l'erreur d'un adversaire et prouve la fausseté d'une assertion réputée inattaquable; qu'en outre il revête certains charmes naturels et nullement étudiés, et donne à la chute de ses périodes une cadence qui n'ait rien d'affecté mais qui semble naître necessairement du sujet même, alors il soulève de si vifs applaudissements, qu'à peine s'aperçoit-on de la simplicité du style. Cette éloquence, pour paraître sans ornements, et marcher comme nue et désarmée, n'en terrasse pas moins l'adversaire par sa vigueur et sa force; de ses puissantes étreintes elle renverse et détruit le mensonge qui lui résiste. Et pourquoi excite-t-elle de si nombreux et si chaleureux applaudissements, sinon parce que l'auditeur prend plaisir à voir ainsi démontrer, défendre et faire triompher la vérité? Dans ce genre simple, le docteur et l'orateur doivent donc s'appliquer à se faire entendre, non-seulement avec clarté, mais encore avec plaisir et avec docilité.

57. D'un autre côté, l'éloquence tempérée, sur les lèvres de l'orateur chrétien, ne rejette pas les ornements, et sait s'en revêtir avec dignité; non contente de plaire, comme l'ambitionne uniquement l'orateur profane, elle cherche aussi à gagner l'assentiment de l'auditeur, à lui inspirer le désir ou un attachement plus fort pour ce qu'elle loue, l'éloignement et l'horreur pour ce qu'elle blâme. Mais si la clarté lui manque, peut-elle se faire écouter avec plaisir? Même dans ce genre de style qui consiste principalement à plaire, l'orateur doit donc réunir ces trois conditions : être clair, agréable et persuasif.

58. Enfin dans le cas où il s'agit d'émouvoir et de toucher un auditeur qui, tout en reconnaissant la vérité et la beauté du langage de l'orateur, persiste néanmoins à n'en rien faire, nul doute qu'il ne faille recourir à l'éloquence sublime. Mais comment le toucher, s'il ne comprend ce qu'on lui dit? Comment fixer son attention, si on ne le captive par un certain charme?

[1] Ps. CXII, 5.

Le genre sublime lui-même, appelé par son caractère à fléchir les cœurs endurcis et à vaincre leurs résistances, ne peut donc produire la persuasion, qu'à la condition de se présenter en même temps sous une forme claire et attrayante.

CHAPITRE XXVII.

PUISSANCE DE L'ORATEUR DONT LA VIE RÉPOND A SES DISCOURS.

59. Pour produire la persuasion, la vie de l'orateur sera toujours d'un plus grand poids que les plus sublimes discours. Celui qui parle avec sagesse et avec éloquence et qui vit mal, peut, je l'avoue, en éclairer plusieurs qui ont un vif désir de s'instruire, tout en « demeurant inutile à lui-« même [1]. » C'est-ce qui a fait dire à l'Apôtre : « Pourvu que Jésus-Christ soit annoncé n'importe « que ce soit par occasion, ou par le zèle de la « vérité [2]. » Jésus-Christ est la vérité, et cependant la vérité peut n'être pas annoncée avec le zèle de la vérité; la vérité et la justice peuvent être prêchées avec un cœur hypocrite et corrompu. C'est ainsi qu'annoncent Jésus-Christ, ceux qui cherchent leurs propres intérêts et non les siens. Mais les vrais fidèles écoutent alors avec soumission, non la parole de l'homme, mais la parole du Seigneur qui a dit : « Faites ce qu'ils enseignent, mais « ne faites pas ce qu'ils font ; car ils disent et ne font « pas. » C'est pourquoi on peut écouter utilement ceux qui ne font rien d'utile pour eux-mêmes. Il est vrai qu'ils cherchent leurs intérêts, mais ils n'osent pas enseigner leurs propres maximes du haut de la chaire chrétienne établie par la saine doctrine. Aussi, avant de leur infliger le reproche que je viens de rapporter, le Seigneur avait dit : « Ils se sont assis sur la chaire de « Moïse [3]. » Cette chaire qui n'était point à eux, mais à Moïse, les forçait donc à annoncer le bien tout en faisant le mal. Leur conduite n'avait d'autre règle que leurs propres convoitises : mais cette chaire, qui leur était étrangère, ne leur permettait pas d'enseigner leurs propres maximes.

60. Ils sont donc véritablement utiles à plusieurs en disant ce qu'ils ne font pas ; mais à combien d'autres ne le seraient-ils pas d'ailleurs, s'ils faisaient ce qu'ils prêchent? Combien d'hommes qui cherchent à justifier leurs dérèglements, par la conduite de ceux qui sont préposés pour les instruire, se disant intérieurement, et parfois même à qui veut l'entendre : pourquoi ne fais-tu pas toi-même ce que tu me commandes? Aussi n'écoutent-ils pas avec docilité celui qui ne s'écoute pas lui-même ; et ils enveloppent dans un commun mépris et la parole de Dieu qu'ils entendent et le prédicateur qui la leur annonce. Aussi saint Paul, écrivant à Timothée, après lui avoir dit : « Que personne ne méprise ta jeunesse , » lui indique le moyen de prévenir ces mépris : « Rends-toi, dit-il, le modèle des fidèles, dans les « entretiens, dans la manière d'agir avec le pro-« chain, dans la charité, dans la foi, dans la « chasteté [1]. »

CHAPITRE XXVIII.

L'ORATEUR DOIT PLUS S'ATTACHER A LA VÉRITÉ QU'A LA FORME.

61. Un docteur de ce caractère puise dans une conduire exemplaire le droit, non-seulement de prendre le genre simple et tempéré, mais encore de s'élever au sublime pour triompher de l'auditeur. En menant une vie réglée, il s'attache aussi à s'assurer une réputation irréprochable, et à faire le bien, autant que possible, non-seulement devant Dieu, mais encore devant les hommes [2], en craignant l'un et en rendant service aux autres. Qu'il préfère aussi dans ses discours plaire plutôt par la pensée que par la forme ; et qu'il se persuade qu'il ne parle jamais mieux que quand il exprime plus fidèlement la vérité. Ce n'est pas à l'orateur à être l'esclave de l'expression ; mais à l'expression à servir l'orateur. C'est la pensée de l'Apôtre, quand il dit : « Je n'emploie pas la sa-« gesse de la parole pour ne pas anéantir la croix « de Jésus-Christ [3]. » Il confirme la même chose dans son épître à Timothée : « Ne t'arrête point « à des disputes de paroles, qui ne sont propres « qu'à pervertir ceux qui les écoutent [4]. » Assurément l'Apôtre était loin de nous défendre de soutenir par la parole la vérité attaquée par ses ennemis ; autrement à quoi servirait ce qu'il dit lui-même, en retraçant ces qualités d'un évêque : « Qu'il soit capable d'exhorter selon la saine doc-« trine, et de réfuter ceux qui la combattent [5]? » S'arrêter à des disputes de paroles, c'est s'appliquer, non à faire triompher la vérité de l'erreur, mais à faire préférer son langage à celui d'un autre. Or, l'orateur étranger à ces luttes frivoles, qu'il parle d'une manière simple, tempérée ou sublime, n'a en vue dans ses discours, que de rendre la vérité claire, agréable et touchante ;

[1] Ezech. xxxvii, 22. — [2] Philip. i, 18. — [3] Matt. xxiii, 2, 3.

[1] I Tim. iv, 12. — [2] II Cor. viii, 21. — [3] I Cor. i, 17. — [4] II Tim. ii 14. — [5] Tit. i, 9.

car la charité elle-même, qui est la fin des commandements et la plénitude de la loi [1], n'est plus selon la règle, quand elle n'a pas pour objet la vérité, mais le mensonge. Celui qui à la beauté du corps joint la difformité de l'âme, est plus à plaindre que si à cette difformité il joignait encore celle du corps; ainsi en est-il de ceux qui revêtent le mensonge d'une forme éloquente; ils sont plus dignes de pitié que s'ils l'exposaient sans agrément et sans art. Qu'est-ce donc que parler avec éloquence et avec sagesse, sinon employer dans le style simple des termes clairs; dans le style tempéré des expressions brillantes; et dans le sublime des paroles vives et entraînantes, mais toujours pour exprimer la vérité qu'on doit faire entendre? L'orateur qui ne peut réunir ces deux conditions, doit dire avec sagesse ce qu'il ne sait dire avec éloquence, plutôt que de mettre de l'éloquence là où il ne peut parler avec sagesse. Et si même parler avec sagesse est au dessus de ses forces, qu'il vive de manière, non-seulement à s'assurer pour lui-même la récompense, mais encore à servir de modèle aux autres, et à faire de sa conduite une sorte de prédication continuelle.

CHAPITRE XXIX.

UN ORATEUR PEUT SE SERVIR D'UN DISCOURS COMPOSÉ PAR UN AUTRE.

62. Il y a des hommes qui ont le talent de bien prononcer un discours, mais qui n'ont pas celui de le composer. S'ils empruntent quelque discours écrit avec éloquence et avec sagesse, et si après l'avoir appris de mémoire, ils le prononcent devant le peuple, rien dans cette conduite qui soit répréhensible. Il y a même en cela un grand avantage; le nombre des prédicateurs de la vérité augmente, sans que s'étende celui des maîtres, pourvu que tous ils annoncent la doctrine du seul Maître véritable, et qu'il n'y ait entre eux aucune division [2]. Ce n'est point à eux que s'adresse le reproche que Dieu, par la bouche du prophète Jérémie, fait à ceux qui se ravissent les uns aux autres sa parole [3]. Dérober, c'est prendre le bien d'autrui. Or, la parole de Dieu n'est pas un bien étranger à ceux qui s'y soumettent; celui-là au contraire est un ravisseur de la parole de Dieu, qui parle bien et qui vit mal. Tout ce qu'il dit de bien, semble être l'expression de sa pensée, mais se trouve contredit par ses mœurs. Dieu appelle donc ravisseurs de sa parole ceux qui veulent paraître bons en l'annonçant, et qui sont pervertis parce qu'ils vivent selon leurs convoitises. Et si l'on veut y prêter une sérieuse attention, ils ne prêchent pas véritablement le bien dont ils parlent. Comment prêcher par la parole, ce qu'ils désavouent par leurs actions? C'est avec raison que l'Apôtre les stigmatise en ces termes : « Ils « font profession de connaître Dieu, et ils le nient « par leurs œuvres [1].» Sous un rapport ils disent, et sous un autre ils ne disent pas; c'est le témoignage de la Vérité même : « Faites ce qu'ils disent, « mais ne faites pas ce qu'ils font [2]. » C'est-à-dire, ce que vous entendez sur leurs lèvres, faites-le; mais ce que vous voyez dans leurs œuvres, ne le pratiquez pas; « car ils disent et ils ne font « pas.» Ils disent cependant, quoiqu'ils ne fassent rien. Et ailleurs nous lisons cette invective : « Hypo- « crites, comment pouvez-vous dire de bonnes « choses tandis que vous êtes méchants? [3] » Ce qui démontre que quand ils disent le bien, ce n'est pas eux qui le disent, puisque leur cœur et leurs actions désavouent leurs paroles. Il peut donc arriver qu'un homme éloquent, mais pervers, compose un discours en faveur de la vérité, pour être prononcé par un autre moins éloquent, mais plus vertueux que lui; le premier alors prend en soi, pour le donner, un bien qui n'était pas à lui, et le second reçoit d'un autre ce qui lui appartient véritablement. Mais quand les vrais fidèles se rendent ce mutuel service, les uns et les autres ne disent que ce qui est à eux; parce que le Dieu à qui appartient ce qu'ils disent, est aussi leur Dieu; et parce qu'ils s'approprient des discours qu'ils n'ont pas composés, en composant leur vie sur la doctrine qu'elles renferment.

CHAPITRE XXX.

L'ORATEUR DOIT PRIER AVANT DE PARLER.

63. Mais soit avant de parler au peuple ou en présence de quelques personnes, soit avant de dicter ce qui doit être prononcé en public ou lu par ceux qui en auront le désir et le pouvoir, l'orateur doit conjurer le Seigneur de mettre sur ses lèvres des paroles de vie. Si la reine Esther, avant de s'adresser au roi pour lui demander le salut temporel de sa nation, pria Dieu de lui inspirer des paroles convenables [4], combien plus l'orateur chrétien doit-il solliciter par la prière un tel don, lui dont les discours et les enseignements ont pour objet le salut éternel des hommes? Quant

[1] I Tim. I, 5, Rom. XIII, 10. — [2] I Cor. I, 10. — [3] Jérém. XXIII, 30.

[1] Tit. I, 16. — [2] Matt. XXIII, 3. — [3] Matt. XII, 34. — [4] Esth. XIV, 13.

à ceux qui ont à prononcer un discours d'emprunt, ils doivent, avant de le recevoir, prier pour ceux qui le composent, et demander à Dieu de leur inspirer ce qu'ils désirent eux-mêmes ; et après l'avoir reçu, prier encore pour qu'ils le prononcent dignement, et que ceux qui l'entendront en profitent. Qu'ensuite ils rendent grâces de l'heureux succès de leur parole à Celui qu'ils savent en être le véritable auteur; et qu'ainsi, quiconque se glorifie, se glorifie en Dieu, qui tient en ses mains et nous et nos discours [1].

CHAPITRE XXXI.

AUGUSTIN S'EXCUSE SUR LA LONGUEUR DE CE LIVRE.

64. Ce livre s'est étendu plus que je ne voulais et plus que je n'avais pensé. Mais il n'est pas trop long pour celui qui aura du plaisir à le lire ou à l'entendre. Si on le trouve trop étendu, qu'on le lise à plusieurs reprises, pour en avoir une véritable connaissance. Si on ne tient pas à le connaître, on n'a plus le droit de se plaindre de sa longueur. Cependant je rends grâces à Dieu d'avoir pu sous ces quatre Livres, non pas me représenter tel que je suis, moi à qui tant de choses font défaut, mais traiter, selon mes faibles moyens, des qualités que doit posséder celui qui, par l'étude de la saine doctrine, c'est-à-dire, de la doctrine chrétienne s'applique à travailler, non-seulement pour lui, mais aussi pour l'utilité des autres.

[1] Sag. VII, 16.

Les quatre livres de la Doctrine chrétienne ont été traduits par M. l'abbé HUSSENOT.

COMMENTAIRES SUR L'ANCIEN TESTAMENT

DE LA GENÈSE CONTRE LES MANICHÉENS.

LIVRE PREMIER.

Réfutation des calomnies des Manichéens contre le commencement de la Genèse, depuis ce verset du chapitre premier : « Dans « le principe Dieu créa le ciel et la terre, » jusqu'au verset deuxième du chapitre second, où il est dit que Dieu se reposa le septième jour.

CHAPITRE PREMIER.

POUR DÉFENDRE L'ANCIENNE LOI CONTRE LES MANICHÉENS, LE SAINT DOCTEUR ÉCRIRA D'UN STYLE QUI SOIT A LA PORTÉE DES MOINS HABILES.

1. Si les Manichéens faisaient choix de ceux qu'ils veulent séduire, nous-mêmes, pour leur répondre, nous choisirions nos paroles: mais comme ils poursuivent également de leur erreur et les hommes lettrés et ceux qui ne le sont pas, et qu'ils s'efforcent d'éloigner de la vérité en promettant de la faire connaître, il faut confondre leur fourberie non par un discours élégant et orné, mais par des preuves claires et que tout le monde saisisse. Aussi bien j'ai goûté le sentiment de quelques hommes véritablement Chrétiens et fort versés dans la connaissance des belles-lettres. Ils ont remarqué, après les avoir lus, que mes livres précédemment écrits contre les Manichéens n'étaient pas ou étaient difficilement compris par les ignorants. Ils m'ont averti avec une extrême bienveillance de me servir du langage ordinaire, si j'avais à cœur de bannir des esprits même grossiers de si funestes erreurs. Un tel langage pour être simple et commun ne laisse pas d'être compris des savants, tandis que l'autre dépasse l'intelligence des ignorants.

2. C'est l'usage des Manichéens de censurer les Ecritures de l'ancien Testament qu'ils n'entendent pas, de tourner ainsi en dérision et de tromper les faibles et les petits d'entre les nôtres qui ne trouvent pas comment leur répondre. Il n'est point d'Écriture en effet que ne puissent facilement critiquer ceux qui n'en ont pas l'intelligence. Si la divine Providence permet qu'il y ait beaucoup d'hérétiques différents dans leurs erreurs, c'est afin que quand ils s'élèvent contre nous avec insulte et nous demandent ce que nous ignorons, il nous vienne au moins dans cette circonstance la volonté de secouer notre paresse et le désir d'apprendre les divines lettres. C'est pourquoi l'Apôtre lui-même nous dit : « Il faut qu'il y ait des « hérésies, afin que ceux qui sont éprouvés soient « connus parmi vous [1]. » Ceux-là en effet sont

[1] I Corinth. XI, 19.

éprouvés devant Dieu qui sont capables de bien enseigner, mais ils ne sont connus des hommes qu'autant qu'ils enseignent; or ils ne veulent enseigner que ceux qui cherchent à s'instruire. Malheureusement il en est beaucoup que la paresse détourne d'un tel soin. Il faut les tracasseries et les insultes des hérétiques pour les faire sortir de cette espèce de sommeil, rougir de leur ignorance et voir le péril où elle les met. S'ils ont une foi saine, ils ne se laissent point ébranler par les discours des hérétiques, mais ils cherchent avec soin ce qu'ils doivent leur répondre. Et Dieu de son côté ne les abandonne pas, de sorte qu'en demandant ils reçoivent, en cherchant ils trouvent et en frappant ils se font ouvrir [1]. Pour ceux qui désespèrent de pouvoir trouver ce qu'ils cherchent, dans les enseignements de la doctrine catholique, ils sont d'abord écrasés par l'erreur; mais, s'ils cherchent avec persévérance, ils reviennent ensuite après bien des travaux, excédés de fatigue, dévorés par la soif et presque morts, aux sources qu'ils ont quittées.

CHAPITRE II.

QUE FAISAIT DIEU AVANT LA CRÉATION DU MONDE, ET D'OU LUI EST VENUE SOUDAINEMENT LA VOLONTÈ DE LE CÉER ?

3. Voici de quelle manière les Manichéens ont coutume de censurer le premier livre de l'ancien Testament, intitulé : *la Genèse*. A propos de ces mots : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la « terre [2], » ils demandent de quel principe il s'agit. Si c'est dans quelque principe de temps que Dieu a fait le ciel et la terre, disent-ils, de quoi s'occupait-il avant qu'il fît le ciel et la terre, et pourquoi lui a-t-il plu tout-à-coup de faire ce qu'il n'avait jamais fait dans les siècles éternels? A cela nous répondons que par le principe dans lequel Dieu a fait le ciel et la terre, il faut entendre non le principe du temps, mais le Christ, puisque en Dieu le Père était le Verbe par qui et en qui tout a été fait [3]. En effet lorsque les Juifs lui demandèrent qui il était, Notre-Seigneur Jésus-Christ répondit : « Je suis le prin- « cipe, moi-même qui vous parle [4]. » Et quand nous croirions que Dieu a fait le Ciel et la terre dans le principe du temps; ne devrions-nous pas comprendre qu'avant le principe du temps, il n'y avait point de temps ? Car Dieu a fait les temps eux-mêmes; ainsi avant que Dieu les eût faits il n'y en avait pas, et nous ne pouvons dire qu'il y a eu un certain temps où Dieu n'avait encore rien fait. Comment en effet pouvait-il y avoir un temps que Dieu n'avait point fait, puisqu'il est lui-même l'auteur de tous les temps? D'ailleurs si le temps a commencé avec le ciel et la terre, on ne peut trouver de temps où Dieu n'aurait pas encore créé le ciel et la terre. Or quand on dit : pourquoi la volonté lui est-elle venue tout-à-coup? on le dit comme si déjà s'étaient écoulés des temps où Dieu n'eût rien fait. Mais il ne pouvait s'écouler un temps que Dieu n'avait pas encore fait, car celui-là seul peut être l'auteur du temps qui existe avant les temps. Sans aucun doute les Manichéens lisent l'Apôtre saint Paul, ils le citent et l'ont en grande estime. Qu'ils nous disent donc ce que signifient ces paroles du même Apôtre : « La connaissance de la vérité, qui est selon la « piété envers Dieu et qui donne l'espérance de « la vie éternelle, que Dieu incapable de mentir « a promise avant tous les siècles [1]. » Qu'ils s'obligent à exposer ce passage et ils comprendront qu'ils ne cromprennent pas, quand ils veulent reprendre témérairement ce qu'ils auraient dû étudier avec soin.

4. Mais au lieu de dire : Pourquoi a-t-il plu à Dieu tout-à-coup de faire le ciel et la terre ? il en est peut-être qui ôtent le mot « *tout-à-coup* » et disent seulement : Pourquoi a-t-il plu à Dieu de faire le ciel et la terre? Car nous ne disons pas que ce monde est aussi ancien que Dieu n'ayant pas la même éternité que lui. En effet Dieu a fait le monde, et si les temps ont commencé avec cette création qui est l'œuvre de Dieu, c'est pour cela qu'ils sont appelés temps éternels. Ils ne sont point cependant éternels comme Dieu l'est, puisque Dieu est avant eux, lui qui en est l'auteur. Ainsi toutes les choses que Dieu a faites sont très-bonnes, sans être aussi bonnes que lui, car il est Créateur et elles sont créatures. Il ne les a pas non plus engendrées de lui-même pour leur donner son être, mais il les a tirées du néant pour qu'elles ne fussent égales ni à Celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles ont été faites : ce qui est de toute raison. Si donc ces hérétiques viennent nous dire : Pourquoi a-t-il plu à Dieu de créer le Ciel et la terre? il faut leur répondre qu'avant de chercher à connaître ce qui regarde la volonté de Dieu, ils doivent d'abord s'instruire des propriétés de la volonté humaine. Ils veulent savoir les causes de la volonté de Dieu, quand la volonté de Dieu est elle-même la cause de tout ce qui existe ! Si la volonté de Dieu a une

[1] Matt. VII, 7. — [2] Gen. I, 1. — [3] Jean, I, 1, 3. — [4] Ibid. VIII, 25.

[1] Tite, I, 42.

cause, il y a donc quelque chose qui précède la volonté de Dieu, ce qu'il est impossible de croire; et à qui demande: Pourquoi Dieu a fait le ciel et terre, il faut répondre : parce qu'il l'a voulu. La volonté de Dieu est en effet la cause du ciel et de la terre. C'est pourquoi elle est supérieure au ciel et à la terre. Or demander en vertu de quelle cause Dieu a voulu créer le ciel et la terre, c'est chercher un objet plus grand que la volonté de Dieu. Où le trouver? Que l'homme sache donc réprimer en soi une curiosité téméraire; qu'il s'abstienne de rechercher ce qui n'est point, s'il veut trouver ce qui est. Et si on désire connaître la volonté de Dieu qu'on devienne l'ami de Dieu. Car qui prétendrait savoir la volonté d'un homme s'il n'en était l'ami? Tous riraient de cette impudence, de cette folie. Mais, pour devenir l'ami de Dieu, il faut des mœurs très-pures et être arrivé à cette fin dont l'Apôtre dit : « La fin du « précepte est la charité qui vient d'un cœur pur, « d'une bonne conscience et d'une foi sincère [1]. » Avec ce trésor les malheureux que nous combattons ne seraient pas hérétiques.

CHAPITRE III.

LE CHAOS ET LA LUMIÈRE.

5. Les paroles suivantes du livre de la Genèse : « Or la terre était invisible et informe [2], » sont ainsi critiquées par les Manichéens. Comment, disent-ils, Dieu a-t-il fait dans le principe le ciel et la terre, si déjà la terre existait quoiqu'invisible et informe? Ainsi en voulant blâmer les divines Ecritures avant de les connaître, ils ne comprennent pas même les choses les plus claires. Se peut-il rien de plus clair que ces paroles : « Dans le principe Dieu fit le ciel et la terre; or la « terre était invisible et informe? » C'est-à-dire : Dieu dans le principe fit le ciel et la terre; et cette terre faite par Dieu était invisible et informe, avant que Dieu donnât des formes déterminées à toutes choses et réglât leurs rapports en mettant chacune à la place qu'elle devait occuper; avant qu'il dit : « Que la lumière soit faite: Que le fir- « mament soit fait: Que les eaux se rassemblent : « Que la partie aride se montre; » enfin avant qu'il fît ce qui est exposé dans le même livre avec tant d'ordre que les enfants peuvent le saisir. Et il y a là de si grands mystères que quiconque en sera instruit, ou bien aura pitié de la vanité de tous les hérétiques parce qu'ils sont hommes, ou bien s'en rira parce qu'ils sont superbes.

[1] I Timoth. I, 5. — [2] Gen. I. 2

6. Viennent ensuite ces paroles : « Et les té- « nèbres étaient sur l'abîme. » Ce que les Manichéens reprennent en disant : Dieu était donc dans les ténèbres avant qu'il ne fit la lumière? Ils sont vraiment eux-mêmes dans les ténèbres de l'ignorance. C'est pourquoi ils n'ont point l'intelligence de la lumière où Dieu était avant qu'il fit cette lumière. Ils ne connaissent en effet d'autre lumière que celle qu'ils voient des yeux du corps. Aussi leur vénération est si grande pour ce soleil dont la vue nous est commune, non-seulement avec les plus grands animaux, mais encore avec les moucherons et les vers, qu'ils y voient une partie de la lumière où Dieu habite. Pour nous regardons comme bien différente la lumière où Dieu habite. C'est celle dont on lit dans l'Évangile : « C'était la vraie lumière qui éclaire tout « homme venant en ce monde [1]. » D'ailleurs la lumière de ce soleil n'éclaire pas tout homme, mais le corps de l'homme et ses yeux mortels, inférieurs à ceux de l'aigle qui, dit-on, fixe le soleil beaucoup mieux que nous. Cette autre lumière au contraire n'agit pas sur les yeux des oiseaux sans raison: elle brille dans les cœurs purs de ceux qui croient à Dieu et qui de l'amour des choses visibles et temporelles passent à l'accomplissement des préceptes divins. Ce que peuvent tous les hommes s'ils le veulent [2], parce que cette lumière increée éclaire tout homme venant en ce monde. Ainsi les ténèbres étaient sur l'abîme avant que Dieu fit la lumière sensible, dont nous allons parler.

CHAPITRE IV.

LES TÉNÈBRES NE SONT RIEN.

7. « Et Dieu dit : que la lumière soit faite [3]. » Où n'est pas la lumière sont les ténèbres; cependant les ténèbres ne sont rien de positif; c'est l'absence de la lumière qui prend le nom de ténèbres. Le silence n'est rien non plus; mais on dit qu'il y a silence parce qu'il n'y a pas de bruit. La nudité n'est rien ; mais l'on dit d'un corps qu'il est nu parce qu'il n'est pas couvert. Le vide n'est rien non plus; mais on dit d'un lieu qu'il est vide parce qu'il ne s'y trouve aucun corps. Ainsi les ténèbres ne sont pas une substance; c'est le défaut de lumière qu'on appelle ténèbres. Nous disons ceci pour répondre à une objection que les Manichéens ont coutume d'élever. D'où venaient, demandent-ils, les ténèbres qui couvraient l'abîme avant que Dieu créât la lumière? Qui les avait faites ou en-

[1] Jean, I, 9. — [2] I Rétr. ch. X, n. 2.— [3] Gen. I, 3.

gendrées? Et si personne ne les avait faites ni engendrées, elles étaient donc éternelles? Ils parlent comme si les ténèbres étaient quelque chose; mais nous l'avons dit : c'est l'absence de la lumière qui a été appellée ainsi. Parce que, déçus eux-mêmes par leurs fables, ils ont cru à l'existence d'un peuple de ténèbres, où ils s'imaginent qu'étaient les corps avec leurs formes et leurs âmes, ils pensent que les ténèbres sont quelque chose; et ils ne comprennent pas que l'on ne perçoit les ténèbres que quand on ne voit point, comme on ne perçoit le silence que quand aucun bruit ne frappe les oreilles. Or, de même que le silence n'est rien, les ténèbres non plus ne sont rien. Et de la même manière que ces hérétiques prétendent que la race des ténèbres a lutté contre la lumière de Dieu, on peut dire, avec aussi peu de raison, que la nation des silences a lutté contre la parole de Dieu. Mais nous n'avons pas entrepris de réfuter ici et de convaincre d'erreur ces rêveries. Notre but est seulement de défendre, autant que Dieu daignera nous en donner la force, ce que les Manichéens attaquent dans l'ancien Testament, et d'y montrer que les ténèbres de l'homme ne peuvent rien contre la vérité de Dieu.

CHAPITRE V.

L'ESPRIT DE DIEU PORTÉ SUR LES EAUX.

8. Ces paroles écrites au verset deuxième : « Et « l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux, » sont ainsi critiquées par les Manichéens. L'eau, disent-ils, était donc l'habitation de l'Esprit de Dieu, et contenait elle-même l'Esprit de Dieu? Leur esprit perverti s'efforce de tout pervertir et ils sont aveuglés par leur malice. Quand nous disons que le soleil s'élève sur la terre, voulons-nous faire entendre que le siège du soleil est la terre, et que la terre contient le soleil? Cependant l'Esprit de Dieu n'était point porté sur les eaux comme le soleil est porté sur la terre, mais d'une autre manière que peu d'hommes comprennent. Ce n'était point dans l'espace que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux comme le soleil est porté sur la terre, mais par la puissance de son invisible nature. Dites-nous, hérétiques, comment la volonté de l'ouvrier est portée sur ce qu'il doit faire? S'ils ne comprennent pas ces choses qui sont de l'homme et qui arrivent tous les jours, qu'ils craignent Dieu et cherchent avec simplicité de cœur ce qu'ils n'entendent pas; autrement en cherchant à abattre par leurs paroles sacrilèges la vérité qu'ils ne peuvent voir, ils sentiraient la cognée se retourner sur eux-mêmes. Car la vérité ne peut être renversée, puisqu'elle est immuable, et tous les coups qu'on veut lui porter sont repoussés et retombent avec plus de violence sur ceux qui osent l'attaquer en frappant ce qu'ils devraient croire, pour mériter de le comprendre.

9. Ils font une autre question et demandent avec fierté : D'où venait l'eau sur laquelle était porté l'Esprit de Dieu? Est-il écrit précédemment que Dieu ait créé l'eau? S'ils cherchaient avec religion la réponse à cette difficulté, ils la trouveraient. L'eau dont il est parlé en ce lieu n'est pas celle que nous pouvons maintenant voir et toucher : comme la terre appelée invisible et informe n'était point la terre que nous voyons et foulons aujourd'hui. Quand donc il est dit : « Dans « le principe Dieu fit le ciel et la terre, » sous le nom de ciel et de terre on désigne tout l'ensemble des créatures sorties des mains de Dieu. Et si les noms des choses visibles ont servi à tout indiquer, c'est à cause de la faiblesse des petits, peu propres à se faire une idée des choses invisibles. Ainsi donc a été faite d'abord, confuse et informe, la matière de laquelle devaient être faits tous les êtres qui ont paru ensuite avec leurs formes déterminées. C'est, je crois, ce que les Grecs appellent Chaos. Aussi bien dans un autre endroit nous lisons ces mots à la louange de Dieu : « Vous qui avez fait le monde d'une matière in- « forme [1]. » D'autres copies portent : D'une matière *invisible*.

CHAPITRE VI.

LA MATIÈRE INFORME TIRÉE DU NÉANT.

10. Nous croyons donc, à très bon droit, que Dieu a fait tout de rien. Car bien que toutes les choses aient été formées de cette matière, cette matière elle-même cependant a été faite de rien. Ne ressemblons pas à ces hommes qui en voyant le charpentier et tous les artisans incapables de fabriquer aucune chose sans avoir d'abord de quoi la fabriquer, ne veulent pas croire que le Tout-Puissant puisse faire quelque chose de rien. Il est vrai, le charpentier a besoin de bois; l'argenteur, d'argent; l'orfèvre, d'or; le potier, d'argile, pour être capables d'exécuter leurs ouvrages; et s'ils ne sont aidés par la matière d'où ils font quelque chose, ils ne peuvent rien faire, ne faisant pas eux-mêmes cette matière; car le charpentier ne fait pas le bois, mais avec le bois il fait quelque chose; de même tous les autres ouvriers de ce genre. Mais le Tout-Puissant pour être en

[1] Sag. XI, 18.

état de faire ce qu'il voulait, n'avait besoin d'être aidé par rien qu'il n'eût pas fait; et, si pour faire ce qu'il voulait faire il avait dû recevoir le secours d'une chose qu'il n'aurait pas faite, il ne serait pas tout-puissant, ce que l'on ne peut croire sans impiété.

CHAPITRE VII.

LA MATIÈRE INFORME DÉSIGNÉE SOUS DIFFÉRENTS NOMS.

11. Cette matière informe que Dieu fit de rien a été tout d'abord appelée le ciel et la terre. Le texte porte : « Dans le principe Dieu fit le ciel « et la terre, » non que cela fût déjà, mais parce que cela devait être : car il est écrit que le ciel fut fait ensuite. En considérant la semence d'un arbre, nous disons que là sont les racines, le tronc, les branches, les fruits et les feuilles, quoique ces parties n'existent pas encore, mais parce qu'elles doivent sortir de là. De la même manière il a été dit : « Dans le principe Dieu fit le ciel et « la terre ; » c'était comme la semence du ciel et de la terre, puisque la matière du ciel et de la terre était encore à l'état de confusion : mais parce qu'il était certain que de là devaient se former le ciel et la terre, la matière elle-même a pris le nom de ciel et de terre. Notre-Seigneur emploie cette manière de parler quand il dit : « Désormais je ne vous appellerai plus serviteurs, « parce que le serviteur ignore ce que fait son « maître; mais je vous appelle amis, parce que « toutes les choses que j'ai apprises de mon Père, « je vous les ai fait connaître [1]. » Ce qui n'était pas encore, mais devait arriver très-certainement. Un peu après il leur dit en effet : « J'ai encore beau- « coup de choses à vous dire, mais vous ne pou- « vez pas les porter maintenant [2]. » Pourquoi leur avait-il dit : « Tout ce que j'ai appris de mon Père, « je vous l'ai fait connaître, » si ce n'est parce qu'il savait devoir le faire ? Ainsi a pu être appelée ciel et terre la matière dont le ciel et la terre n'avaient pas encore été faits, mais de laquelle ils devaient l'être. Nous trouvons en grand nombre de pareilles expressions dans les divines Ecritures ; expressions conformes à notre façon ordinaire de parler, lorsque nous disons d'une chose que nous attendons avec une entière certitude : Tenez-là pour arrivée.

12. Dieu a voulu que cette matière première fût aussi appelée terre invisible et informe, parce que de tous les éléments qui composent le monde, la terre paraît être le moins remarquable. Il l'a appelée terre invisible, à cause des ténèbres où elle était ; terre informe, à cause de son défaut de forme. Il a aussi appelé cette même matière l'eau sur laquelle était porté l'Esprit de Dieu, comme la volonté de l'ouvrier est portée sur les choses qu'il doit façonner ; ce que peu d'hommes peuvent comprendre, et je ne sais s'il en est même quelques-uns qui soient capables de l'exposer avec les ressources de la parole humaine. Mais ce n'est pas contrairement à la raison que cette matière a été appelée eau ; car tout ce qui croît sur la terre, animaux, arbres, plantes et autres choses semblables, tire d'abord de l'élement liquide de quoi se former et se nourrir. Ainsi donc tous ces noms de ciel et de terre, de terre invisible et informe, d'abîme couvert de ténèbres, d'eau sur laquelle était porté l'Esprit de Dieu, sont des noms de la matière première : ils ont été employés afin que des termes connus fissent entrer dans l'esprit des ignorants l'idée d'une chose inconnue ; et au lieu d'un nom il y en a eu plusieurs, parce qu'un seul aurait pu donner occasion de croire qu'il s'agissait de l'objet que les hommes avaient l'usage de comprendre sous ce terme. Cette matière est donc appelée ciel et terre, parce que de là devaient sortir le ciel et la tere. Elle est nommée terre invisible, informe, et ténèbres sur l'abîme, parce qu'elle était sans forme ni figure, et qu'elle ne pouvait d'aucune manière être vue ni touchée quand même il y aurait eu là un homme capable de voir et de toucher. On l'appelle eau, parce qu'elle était souple et traitable sous la main du grand architecte qui en voulait former toutes choses. Mais, encore une fois, tous ces différents noms désignent la matière informe et insaisissable de laquelle Dieu a fait le monde.

CHAPITRE VIII.

DIEU APPROUVE LA LUMIÈRE.

13. « Et Dieu dit : Que la lumière soit faite. Et « la lumière fut faite. » Ce n'est point cela que censurent les Manichéens, mais ce qui vient ensuite : « Et Dieu vit que la lumière était bonne [1]. » Ils disent en effet : Dieu ne connaissait donc pas la lumière, ou il ne connaissait donc pas le bien ? Misérables à qui il déplaît que Dieu se soit complu dans ses ouvrages, quand parmi les hommes ils voient l'artisan, par exemple le charpentier, tout nul qu'il soit en comparaison de la sagesse et

[1] Jean, XV, 15. — [2] Ibid. XVI, 12.

[1] Gen. I, 4.

de la puissance de Dieu, tailler néanmoins si longtemps, travailler sa matière avec la hache, la scie, la plane et le tour, la polir pour l'amener à la perfection des règles de l'art et faire que l'ouvrage plaise à son auteur. Et parce que son œuvre lui plait, en conclurez-vous qu'il n'avait pas l'idée de ce qui est bien? Sans aucun doute il l'avait dans son esprit, où l'art est en lui-même plus beau que les formes qu'il produit. Or ce que l'ouvrier voit intérieurement dans l'art, il le réalise au dehors dans l'œuvre qu'il exécute, et c'est l'exécution de cette œuvre qui lui plaît. « Dieu » donc « vit que la lumière était bonne. » Ces paroles ne veulent pas dire que Dieu vit un bien dont il n'avait pas encore connaissance, mais que l'accomplissement de son ouvrage lui plut.

14. Que serait-ce donc s'il était dit : Dieu vit avec admiration que la lumière était bonne? Comme ils se récrieraient ! Quel procès ils nous feraient! En effet ce sont ordinairement les choses inattendues qui font naître l'admiration ; et cependant ils lisent dans l'Evangile et relèvent avec éloge que Notre-Seigneur Jésus-Christ admirait la foi des croyants [1]. Eh! qui avait formé en eux cette foi, sinon Celui qui l'admirait? En supposant même qu'elle eût été l'ouvrage d'un autre, pourquoi l'admirait-il, lui qui l'avait prévue? Si les Manichéens répondent à cette question, qu'ils reconnaissent aussi qu'on peut répondre à la leur. Et s'ils ne sont point capables de la résoudre, pourquoi censurer ce qu'ils repoussent comme ne les regardant pas, quand ils ignorent ce qu'ils disent leur appartenir ? En admirant une chose, Notre-Seigneur nous marque qu'elle doit être un objet d'admiration pour nous, qui avons encore besoin d'être remués par ce sentiment. Tous les mouvements semblables qu'on remarque en lui, ne sont donc pas les signes d'un esprit agité, mais ceux d'un maître qui enseigne. Ainsi en est-il de certaines paroles de l'ancien Testament : elles ne révèlent en Dieu aucune faiblesse, mais elles s'accomodent à la nôtre. Car au sujet de Dieu rien ne peut être exprimé en termes convenables; et c'est pour nous faire croître dans la foi et parvenir à ce que nulle parole humaine ne saurait exprimer, que les choses nous sont présentées dans des termes que nous pouvons entendre.

[1] Matt. VIII, 10.

CHAPITRE IX.

NOMS DONNÉS PAR DIEU A LA LUMIÈRE ET AUX TÉNÈBRES.

15. « Et Dieu fit la division entre la lumière et « les ténèbres, et Dieu donna à la lumière le nom « de jour et aux ténèbres le nom de nuit [1]. » Il n'est point dit ici : Dieu fit les ténèbres, parce que les ténèbres, comme nous l'avons montré plus haut, ne sont que l'absence de la lumière. Il y a eu cependant une division entre la lumière et les ténèbres. C'est ainsi que nous-mêmes en criant nous produisons le bruit de la voix, et en n'exprimant aucun son, le silence, parce que dans la cessation de la voix consiste le silence. Néanmoins nous distinguons de quelque manière entre la voix et le silence, et les deux noms désignent pour nous des objets différents. Comme donc l'on dit avec raison que le silence est fait par nous, ainsi dans plusieurs endroits de l'Ecriture il est dit à juste titre que Dieu fait les ténèbres, parce qu'il refuse ou retire la lumière aux temps et aux lieux qu'il lui plaît. Toutes ces expressions se prêtent aux besoins de notre intelligence. De quelle langue Dieu s'est-il servi pour donner à la lumière le nom de jour et aux ténèbres le nom de nuit? Est-ce de la langue hébraïque, de la langue grecque, de la langue latine ou de quelqu'autre? De même pour toutes les choses qu'il a nommées. Mais en Dieu il n'y a qu'intelligence sans bruit de paroles ni diversité de langues. Ce terme, « il donna le nom, » est mis pour : il fit donner le nom; car il distingua et ordonna toutes choses de manière qu'elles pussent être discernées et recevoir leurs noms. Plus tard, quand le moment sera venu, nous examinerons si l'on peut avec vérité prendre ce terme dans le sens que nous lui donnons. Car plus nous avançons dans les Ecritures et nous les rendons familières, plus aussi nous deviennent connues les expressions qu'elles renferment. Nous disons en effet : Ce père de famille a bâti cette maison, pour dire qu'il l'a fait bâtir ; et en parcourant tous les livres divins des Ecritures, on trouve beaucoup d'expressions semblables.

[1] Gen. I, 4, 5.

CHAPITRE X.

LE MATIN ET LE SOIR.

16. « Alors se fit le soir, et puis le matin, et il « y eut un premier jour [1]. » Nouvelle calomnie des Manichéens : ils imaginent que d'après ces paroles le jour aurait commencé par le soir. Ils ne comprennent pas que faire la lumière, la séparer des ténèbres, et l'appeler jour, et donner aux ténèbres le nom de nuit, est une opération qui tout entière appartient au jour. Or ce fut après cette opération et comme après le jour que le soir se fit. Mais parce que la nuit elle-même appartient à son jour, il n'est dit du premier jour qu'il fut écoulé, que quand la nuit étant également passée, le matin parut. Et c'est ainsi que sont calculés du matin jusqu'au matin tous les autres jours suivants. Car lorsque le matin a surgi et qu'un jour s'est écoulé, commence une seconde opération dont le point de départ est ce même matin qui vient de paraître ; après cette opération se fait de nouveau le soir, puis le matin : alors un second jour est passé ; de la même manière s'écoulent ensuite tous les autres.

CHAPITRE XI.

LES EAUX DIVISÉES PAR LE FIRMAMENT.

17. « Et Dieu dit : Qu'un firmament soit fait « au milieu de l'eau et qu'il y ait séparation « entre l'eau et l'eau. Et il en fut ainsi. Et Dieu « fit le firmament et il sépara l'eau qui est au « dessus du firmament, de celle qui est au des- « sous ; et il donna au firmament le nom de ciel et « il vit que cela était bon [2]. » Je ne sache pas que les Manichéens reprennent ce passage. Cependant, comme nous le disions tout-à-l'heure, la matière informe ayant été désignée sous le nom d'eau, cette division des eaux, qui met les unes au-dessus du firmament et les autres au-dessous, n'est, je crois, que la séparation opérée par le firmament du ciel entre la matière corporelle des choses visibles et cette autre matière incorporelle des choses invisibles. Car si le ciel est le plus beau des corps, toute créature invisible l'emporte en beauté sur le ciel : et peut-être est-ce pour cela que l'Ecriture nous montre, au-dessus du ciel, des eaux invisibles dont peu d'hommes comprennent qu'elles le dépassent, non par leur position locale, mais par la dignité de leur nature : encore ne doit-on rien affirmer témérairement sur ce point, car c'est une question osbcure et en dehors de la portée des sens l'homme : mais quelle qu'elle soit, il faut croire avant de comprendre. « Et alors se fit le soir, puis le matin, et « il y eut un second jour » Tout ceci n'est qu'une répétition et doit être entendu et traité comme précédemment.

[1] Gen. I, 5. — [2] Gen. I, 6-8.

CHAPITRE XII.

RÉUNION OU FORMATION DES EAUX.

18. « Et Dieu dit : Qu'en une seule masse soit « réunie l'eau qui est sous le ciel, et qu'apparaisse « l'élément aride. Et cela fut fait ainsi. Et l'eau « qui est sous le ciel fut réunie en une seule « masse, et l'élément aride se montra. Et Dieu « appela terre l'élément aride et il appela mer la « réunion des eaux. Et Dieu vit que cela était « bon [1]. » Si tout était rempli par l'eau, disent ici les Manichéens, comment les eaux pouvaient-elles se réunir en un seul lieu ? Mais nous avons déjà observé précédemment, que le nom d'eau désigne la matière sur laquelle était porté l'Esprit de Dieu et dont Dieu allait faire toutes choses. Or maintenant, quand il est dit : « Que l'eau de des- « sous le ciel se réunisse en une seule masse, » c'est pour annoncer l'apparition de cette matière corporelle sous la forme qu'offrent à nos regards ces eaux visibles. Car la réunion des eaux est la formation même de ces eaux que nous voyons et que nous touchons. En effet toute forme se ramène nécessairement à la règle de l'unité. Ces autres paroles : « Que l'élément aride apparaisse, » dans quel sens doit-on les entendre ? Ne désignent-elles pas l'apparition de la même matière sous la forme sensible dont est maintenant douée cette terre que nous voyons et touchons ? Donc ce qui était nommé plus haut terre invisible et informe, c'était la confusion et l'obscurité de la matière, et ce que désignait le nom de l'eau sur laquelle était porté l'Esprit de Dieu, c'était encore la même matière. Or maintenant l'eau et la terre sont formées de cette matière, qui était ainsi appelée avant qu'elle ne prit les formes que nous lui voyons présentement. On doit savoir que dans la langue hébraïque, toute réunion d'eaux soit douces, soit salées reçoit le nom de mer.

[1] Gen. I, 9, 10.

CHAPITRE XIII.

POURQUOI LA TERRE PRODUIT-ELLE DES PLANTES STÉRILES ET DES CHOSES NUISIBLES ?

19. « Et Dieu dit : Que de la terre sortent des « herbes propres à la nourriture des animaux, « portant leurs semences chacune selon son espèce « et sa forme, et des arbres fertiles produisant du « fruit qui ait en lui-même sa semence selon sa « nature. Et cela fut fait ainsi. Et la terre se « couvrit d'herbes propres au pâturage, portant « sa semence chacune selon son espèce, et du bois « fertile donnant du fruit qui renfermait en lui « sa semence, selon sa forme et son espèce sur « la terre. Et Dieu vit que cela était bon. Alors se « fit le soir, puis le matin, et il y eut un troisième « jour [1]. » Ici les Manichéens s'écrient : Si Dieu a fait naître de la terre les herbes propres au pâturage, et les arbres fruitiers, qui donc a fait naître tant d'herbes ou vénéneuses ou hérissées d'épines qui ne servent pas au pâturage, et tant d'arbres qui ne portent aucun fruit ? Il faut leur répondre de façon à ne découvrir aucun mystère à des indignes, ni à leur montrer ce qu'il y a de figuré pour l'avenir dans de telles paroles. Il faut donc leur dire que par suite du péché de l'homme la terre a été maudite et contrainte à produire des épines ; non pour en sentir elle-même l'aiguillon puisqu'elle est privée de sentiment, mais pour mettre sans cesse devant les yeux de l'homme l'horreur de son péché, et l'avertir d'abandonner enfin les voies de l'iniquité pour s'attacher à l'observation des commandements de Dieu. Quant aux herbes vénéneuses, elles ont été créées pour la punition ou l'épreuve des mortels : et tout cela à cause du péché, puisque c'est après le péché que nous sommes devenus mortels. S'il y a des arbres stériles c'est pour instruire et humilier les hommes en leur faisant comprendre combien il est honteux de vivre sans fruit de bonnes œuvres dans le champ de Dieu, c'est-à-dire l'Eglise, et en leur faisant craindre que Dieu ne les abandonne, puisqu'eux-mêmes négligent dans leurs champs les arbres infructueux, et ne se mettent nullement en peine de les cultiver. Avant donc le péché de l'homme, il n'est pas écrit que la terre ait porté autre chose que l'herbe de pâture et les arbres fruitiers ; mais après le péché nous voyons beaucoup de plantes qui font l'horreur et beaucoup d'arbres infructueux, pour la cause, je crois, que nous venons d'énoncer. Car écoutons ce qui fut dit à l'homme après son péché : « La terre pour toi sera maudite à raison de « ce que tu as fait : tous les jours de ta vie, tu ti- « reras d'elle dans la tristesse et les gémissements « de quoi te nourrir. Elle te produira des épines « et des ronces, et tu mangeras l'herbe de ton « champ ; tu mangeras ton pain à la sueur de ton « front, jusqu'à ce que tu rentres dans la terre de « laquelle tu as été tiré, car tu es terre et tu re- « tourneras en terre [1]. »

CHAPITRE XIV.

LE SOLEIL ET LES ASTRES.

20. « Et Dieu dit : Qu'il y ait des astres dans le « firmament du ciel, pour qu'ils luisent sur la terre, « qu'ils fassent la division entre le jour et la nuit, « qu'ils servent de signes et fassent les temps, les « jours et les années, et qu'ils brillent au firma- « ment du ciel afin d'éclairer la terre. Et cela fut « fait ainsi. Et Dieu fit deux corps lumineux, l'un « plus grand et l'autre moindre, le plus grand « pour le mettre à la tête du jour, et le moindre « à la tête de la nuit. Dieu fit encore les étoiles « et les plaça au firmament du ciel pour que la « terre en fût éclairée. Et tous ces corps lumi- « neux durent présider au jour et à la nuit et « faire la division entre l'un et l'autre. Et Dieu « vit que cela était bon. Et le soir se fit, puis le « matin et il y eut un quatrième jour [2]. »

Les Manichéens demandent d'abord ici comment les astres, c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles, n'ont été faits que le quatrième jour. Comment en effet les trois jours précédents ont-ils pu être sans soleil, puisque nous voyons maintenant que le jour est limité par le lever et le coucher du soleil, et que la nuit nous vient de l'absence de cet astre, quand passant de l'autre côté du monde, il retourne à l'Orient ? Nous leur répondrons que les trois premiers jours ont pu consister chacun dans un espace de temps égal à celui qu'emploie le soleil pour opérer sa révolution, depuis l'heure où il part de l'Orient jusqu'au moment où il y revient. Même en habitant de sombres cavernes où on ne saurait voir ni le lever ni le coucher du soleil, on pourrait mesurer cet espace et cette longueur du temps ; et l'on voit que même sans le soleil, avant que le soleil eût été formé, la suite du temps a pu être saisie et supputée pour chacun des trois premiers jours.

[1] Gen. I, 11-13.

[1] Gen. III, 17-19. — [2] Ibid. 14-19.

Nous bornerions là notre réponse si nous ne savions qu'il est dit au sujet des mêmes jours : « Et le « soir se fit, puis le matin, » chose que maintenant nous voyons impossible sans le cours du soleil. Il nous reste donc à comprendre que les distinctions mêmes des ouvrages de Dieu dans les intervalles du temps ont été ainsi appelées, soir, à cause de la fin de l'ouvrage accompli, matin, à cause du commencement de l'ouvrage à faire ; cela par comparaison avec les travaux de l'homme, qui ordinairement commencent le matin et finissent le soir. Car c'est l'usage des divines Ecritures de transporter aux choses divines les termes employés pour exprimer les choses humaines.

21. Ils demandent ensuite pourquoi il a été dit des astres : « Qu'ils servent de signes et fassent «le temps. » Est-ce donc, s'écrient-ils, que ces trois premiers jours ont pu être sans aucun temps, ou n'appartiennent pas aux espaces du temps ? Mais s'il a été dit : Qu'ils servent de signes et fassent les temps, c'est afin qu'au moyen de ces astres les temps soient distingués et que les hommes puissent les démêler. Car si les temps courent et qu'il n'y ait pas pour les distinguer certaines divisions qui sont marquées par la marche des astres, ils peuvent à la vérité courir et s'écouler, mais ne peuvent être connus ni discernés par les hommes. Ainsi, quand le jour est nébuleux, les heures passent, il est vrai, et achèvent leur carrière, mais ne peuvent être distinguées ni remarquées par nous.

22. Quant aux paroles : « Et Dieu fit deux corps « lumineux, un plus grand, pour le mettre à la tête du jour, et un moindre, pour le mettre à la tête de la nuit ; » on doit les entendre dans ce sens que les deux corps ont été formés, l'un pour dominer pendant le jour et l'autre durant la nuit, et non pour commencer le jour et la nuit. Car le soleil non-seulement commence le jour, mais encore il le continue et l'achève, tandis que la lune ne se montre quelquefois à nous qu'au milieu et même à la fin de la nuit. Si donc elle ne commence pas les nuits où elle paraît tard, comment a-t-elle été faite pour commencer la nuit, *inchoationem noctis* ? Mais si l'on comprend que le mot *inchoationem* signifie principe et que par principe on entende le premier rang, il est manifeste que le soleil tient le premier rang pendant le jour et que la lune le tient pendant la nuit. Car bien qu'alors paraissent les autres astres, elle les domine tous par son éclat ; ainsi elle en est appelée la reine à très-juste titre.

23. Pour les paroles : « Et qu'ils fassent la di« vision entre le jour et la nuit, » elles peuvent devenir l'objet d'une injuste critique. Comment, dira-t-on peut-être, Dieu avait-il déjà précédemment séparé le jour et la nuit, si c'est là l'effet des astres au quatrième jour ? Quand donc il est dit en ce lieu : « Qu'il fassent la division entre le « jour et la nuit, » c'est comme s'il était dit : Qu'il se partagent entre eux le jour et la nuit, de manière que le jour soit donné au soleil et la nuit à la lune et aux autres corps lumineux. Le jour et la nuit avaient été déjà séparés, mais non encore divisés entre les astres, de manière qu'on fût certain jusqu'alors quel était dans le nombre des astres celui qui apparaîtrait aux hommes pendant le jour, quels étaient ceux qui leur apparaîtraient pendant la nuit.

CHAPITRE XV.

LES POISSONS ET LES OISEAUX.

24. « Et Dieu dit : Que les eaux produisent des « poissons qui vivent dans leur sein et des oiseaux « qui volent sur la terre, sous le firmament du « ciel. Et il en fut ainsi. Et Dieu fit les grands pois« sons et tous les animaux et reptiles aquatiques « que les eaux produisirent chacun selon son es« pèce, ainsi que tous les oiseaux chacun selon « son espèce. Et Dieu vit que ces choses étaient « bonnes ; et Dieu les bénit en disant : Croissez, « multipliez-vous et remplissez les eaux de la « mer et que les oiseaux se multiplient sur la « terre. Et le soir se fit, puis le matin, et il y eut « un cinquième jour [1]. » Les Manichéens critiquent ordinairement ce passage en demandant, ou plutôt en objectant avec fourberie, pourquoi il est écrit que sont nés des eaux, non-seulement les êtres animés qui vivent dans l'eau, mais encore tous ceux qui volent dans l'air et tous ceux qui sont pourvus de plumes. S'ils s'émeuvent d'une pareille difficulté, qu'ils apprennent que des hommes très-savants, qui s'appliquent avec grand soin à l'étude de ces matières, confondent ordinairement avec les eaux l'air nébuleux et humide dans lequel les oiseaux volent. Cet air prend du corps et s'épaissit en recevant les exhalations et pour ainsi dire les vapeurs de la mer et de la terre; il s'engraisse en quelque sorte de cette humidité de manière à pouvoir soutenir le vol des oiseaux. D'où vient que même pendant les nuits sereines il se fait une rosée dont on voit le matin

[1] I Gen. I, 20-24.

les gouttes sur les herbes. On dit que cette montagne de Macédoine qui porte le nom d'Olympe est d'une telle hauteur, qu'à son sommet ne se fait sentir aucun vent et que les nuages ne s'y amassent point, attendu qu'elle excède par son élévation toute la masse de l'air humide où volent les oiseaux : aussi affirme-t-on encore que les oiseaux ne volent pas au sommet de l'Olympe. On tient, dit-on, cette remarque de ceux qui chaque année, pour offrir je ne sais quels sacrifices, gravissaient le sommet de cette montagne et traçaient sur le sable certains caractères que l'année suivante ils retrouvaient sans altération ; ce qui n'aurait pu arriver si le vent y avait soufflé ou qu'il y fût tombé de la pluie. Ensuite parce que l'air était trop subtil pour fournir à leur respiration, ils ne pouvaient demeurer en ce lieu qu'en approchant de leurs narines des éponges mouillés pour avoir un air plus épais et respirer comme à l'ordinaire. Ces hommes firent connaître aussi que jamais ils n'avaient vu là aucun oiseau. Ce n'est donc pas sans raison que l'Écriture, si digne de foi, montre comme issus des eaux, non seulement les poissons et les autres créatures qui ont les eaux pour séjour, mais encore les oiseaux puisqu'ils ne volent que dans l'air formé des vapeurs de l'eau et du sol.

CHAPITRE XVI.

ANIMAUX NUISIBLES.

25. « Et Dieu dit : Que la terre produise des « animaux vivants chacun selon son espèce, les « quadrupèdes, les serpents et les bêtes sauvages « de la terre. Et il en fut ainsi. Et Dieu fit les « bêtes sauvages de la terre selon leurs espèces, les « animaux domestiques et tous les reptiles ter« restres, chacun selon son espèce. Et Dieu vit « que cela était bon [1]. » Les Manichéens agitent ici la même question qu'au sujet des plantes. Etait-il besoin, disent-ils, que Dieu créât soit dans les eaux soit sur la terre tant d'animaux qui ne sont pas nécessaires à l'homme et dont plusieurs même sont nuisibles et à craindre ? Mais en parlant ainsi ils ne comprennent pas comment tout est excellent pour l'ouvrier suprême qui emploie tout au gouvernement de l'univers, qu'il conduit avec une autorité souveraine. Un homme ignorant les règles d'un art entre dans l'atelier de celui qui l'exerce, il y voit beaucoup d'instruments dont il ne connaît pas la raison, et s'il est des plus sots, il les croit superflus. Lui arrive-t-il de tomber dans une fournaise à laquelle il ne prenait point garde ou de se blesser avec un fer aiguisé qu'il manie mal adroitement? il pense aussitôt qu'il y a là beaucoup de choses dangereuses et nuisibles. Cependant l'ouvrier en connaît l'usage, se rit de la folie de cet homme et sans prendre nul souci de plaintes ridicules, il continue à exercer son industrie. Mais il y a des hommes si dépourvus de sens, que, n'osant blâmer chez un ouvrier mortel ce qu'ils ignorent, le jugeant même nécessaire et préparé pour quelque usage quand ils le voient ; ils ont néanmoins la témérité de reprendre et de critiquer une foule de choses dans ce monde, dont Dieu est proclamé l'auteur aussi bien que le modérateur, et veulent paraître savoir ce qui leur échappe dans les ouvrages et les moyens du tout-puissant architecte ?

26. J'avoue pour mon compte, ne pas savoir pour quelle fin ont été créés les rats et les grenouilles, les moucherons et les vers. Je vois cependant que tout est fort bon dans son genre, bien qu'à raison de nos péchés beaucoup de choses nous paraissent nuisibles. Car je ne puis considérer le corps et les membres d'aucun animal sans remarquer que les mesures, les membres et l'ordre se rapportent d'une manière exacte à l'unité de l'ensemble, toutes choses dont je ne vois la source que dans la mesure souveraine, le nombre et l'ordre souverain, c'est-à-dire dans la puissance supérieure de Dieu, puissance immuable et éternelle. S'ils voulaient y réfléchir, ces hommes dont l'ineptie égale le verbiage, ils nous épargneraient l'ennui qu'ils nous donnent ; en considérant toutes les beautés du premier ordre, il ne cesseraient de louer Dieu qui en est l'auteur, et comme nulle part la raison n'est blessée, si le sens charnel vient à se choquer, ils attribueraient cela non au vice des choses elles-mêmes, mais à la misère de notre mortalité. Et certainement tous les animaux sont pour nous utiles, nuisibles, ou superflus. Contre ceux qui sont utiles ils n'ont rien à dire. Les animaux nuisibles servent à nous punir, à nous exercer ou à nous effrayer, afin que nous détachant de cette vie sujette à tant de périls, nous aimions, nous désirions, et méritions de posséder par notre piété cette autre vie meilleure, où nous devons jouir d'une paix souveraine. Du côté des animaux superflus qu'avons-nous à nous plaindre? S'il te déplaît qu'ils ne soient pas utiles, sois content de n'en rien avoir à redouter. Encore qu'ils ne soient

[1] Gen. I, 24, 25.

pas nécessaire dans notre demeure, par eux cependant est complétée l'intégrité de cet univers, beaucoup plus important et bien meilleur que la demeure habitée par nous. Car Dieu gouverne cet univers beaucoup mieux que chacun de nous ne gouverne sa maison. Servez-vous donc de ceux qui sont utiles, prenez-garde à ceux qui sont nuisibles et négligez ceux qui sont superflus. Mais en voyant dans tous, mesures, nombres et ordre, cherchez l'auteur et vous ne trouverez que Celu en qui résident la mesure souveraine, le souverain nombre et l'ordre souverain : vous ne trouverez que Dieu lui-même dont il est dit si justement qu'il a tout disposé avec nombre poids et mesure [1]. Ainsi pouvez-vous retirer plus de fruit lorsque vous louez Dieu dans la petitesse de la fourmi, que quand vous traversez un fleuve sur le dos de quelque bête de somme.

CHAPITRE XVI.

L'HOMME CRÉÉ A L'IMAGE DE DIEU.

27 « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image « et à notre ressemblance, et qu'il ait puissance « sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, « sur les animaux domestiques, sur les bêtes sau- « vages, sur toute la terre et tous les reptiles qui « s'y meuvent, » et le reste, jusqu'au soir et au matin par lequel est achevé le sixième jour [2]. Les Manichéens agitent surtout cette question avec beaucoup de bruit, et sont dans l'usage de nous faire un insolent reproche de ce que nous croyons l'homme formé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Car ils s'arrêtent à la forme de notre corps, et dans leur pitoyable grossièreté ils demandent si Dieu a des narines, des dents, de la barbe ; si les membres même intérieurs et les autres organes qui en nous sont nécessaires appartiennent à l'être divin. Comme il est ridicule, impie même d'avoir une telle idée de Dieu, ils nient que l'homme ait été formé à l'image et à la ressemblance divine. Nous leur répondons qu'en effet les noms de ces membres paraissent ordinairement dans les Ecritures quand il s'agit d'insinuer aux petits l'idée de Dieu, et non-seulement dans les livres de l'ancien Testament mais encore dans ceux du nouveau. Car il y est fait mention des yeux de Dieu, de ses oreilles, de ses lèvres et de ses pieds ; et il est dit du Fils qu'il est assis à la droite de Dieu le Père. Le Seigneur y dit lui-même : « Ne jurez point par le ciel, parce « ce qu'il est le trône de Dieu, ni par la terre parce « qu'elle est l'escabeau de ses pieds [1]. » Il dit encore qu'il chassait les démons par la vertu du doigt de Dieu [2]. Mais tous ceux qui entendent le sens spirituel des Ecritures, savent comprendre, sous ces dénominations non des membres corporels, mais des forces purement spirituelles, comme ils font encore quand il est parlé de casque, de bouclier, de glaive et d'autres choses semblables [3]. Il faut donc dire d'abord à ces hérétiques, qu'ils calomnient avec une souveraine impudence dans l'ancien Testament ces sortes d'expressions, puisque dans le nouveau, il les voient aussi employées ; mais peut-être ne les voient-ils pas, aveugles qu'ils sont quand ils disputent.

28. Cependant qu'ils sachent bien que, formés à l'école Catholique, les fidèles ne croient pas Dieu circonscrit dans une forme corporelle et, s'il est dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, cela s'entend de l'homme intérieur, où est la raison et l'intelligence, qui assurent à l'homme la domination sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et les bêtes sauvages, sur toute la terre et tous les reptiles qui s'y meuvent. Aussi, après avoir dit : « Faisons « l'homme à notre image et à notre ressem- « blance, » Dieu ajouta aussitôt : « Et qu'il ait « puissance sur les poissons de la mer et les oiseaux « du ciel, » etc ; pour nous faire comprendre que ce n'est point à raison du corps que l'homme est dit avoir été créé à l'image de Dieu, mais à raison de cette puissance par laquelle il domine tous les animaux. Car toutes les bêtes ont été mises sous son empire, non à cause de la dignité du corps humain, mais à cause de l'intelligence que nous avons et qu'elles n'ont pas : d'ailleurs notre corps lui-même a été formé de manière à indiquer que nous sommes supérieurs aux bêtes et semblables à Dieu. En effet les corps de tous les animaux qui vivent soit dans les eaux, soit sur la terre ferme ou qui volent dans l'air, ont une forme naturellement inclinée vers la terre et ne sont point droits comme celui de l'homme. Cette attitude signifie qu' à son tour notre esprit doit être élevé aux choses d'en haut qui font son objet propre, c'est-à-dire aux choses spirituelles et éternelles. Ainsi donc, comme le témoigne même la forme droite du corps humain, c'est proprement par son âme que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

[1] Sag. XI, 21. — [2] Gen. 1, 26-31.

[1] Matt, V, 34, 35. — [2] Luc. XI, 20. — [3] Ephés. VI, 16, 17.

CHAPITRE XVIII.

PUISSANCE DE L'HOMME SUR LES ANIMAUX.

29. On les entend dire aussi quelquefois : Comment l'homme a-t-il reçu puissance sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur tous les animaux domestiques et toutes les bêtes sauvages, quand nous voyons que beaucoup de ces dernières ôtent le plus souvent la vie aux hommes, que beaucoup d'oiseaux nous nuisent sans que nous puissions les éloigner ou les prendre malgré nos désirs? Comment donc avons nous reçu puissance sur eux ? Il faut ici leur répondre d'abord qu'ils se trompent considérablement, s'ils ne voient l'homme qu'après son péché, quand il a dû subir la condition mortelle de cette vie, et quand il est déchu de la perfection avec laquelle il fut créé à l'image de Dieu. Mais si dans son état de condamnation il a un tel pouvoir, qu'il commande à tant d'animaux domestiques ; si d'ailleurs, quoiqu'à raison de la fragilité de son corps, il y ait beaucoup de bêtes sauvages capables de lui donner la mort, aucune ne peut le soumettre, tandis que lui les dompte en grand nombre et presque toutes; si, dis-je, malgré la condamnation qui pèse sur lui, il a tant de pouvoir; que faut-il penser de sa royauté, royauté dont il jouira encore suivant la promesse divine une fois qu'il sera renouvelé et délivré?

CHAPITRE XIX.

UNION SPIRITUELLE.

30. A propos de ces mots : « Dieu les créa mâle « et femelle, et Dieu les bénit en disant : Crois- « sez et multipliez-vous, engendrez et remplissez « la terre [1] ; » on a raison de demander de quelle manière il faut comprendre l'union de l'homme et de la femme avant le péché et dans quel sens, charnel ou spirituel, doit être entendue cette bénédiction : « Croissez et multipliez-vous, engen- « drez et remplissez la terre. » Rien n'empêche que nous la prenions dans un sens spirituel, en pensant que pour son objet elle a été changée en fécondité charnelle après le péché[2]. C'était donc d'abord entre l'homme et la femme une union toute chaste, assortie au commandement de l'un et à l'obéissance de l'autre, et le fruit de cette union était un fruit spirituel de joies invisibles et immortelles, qui remplissait la terre, c'est-à-dire vivifiait et dominait le corps ; en d'autres termes le tenait dans une telle soumission qu'il n'y avait à craindre de sa part aucun obstacle ni aucune contrariété. Il faut le croire ainsi, par la raison qu'avant de pécher l'homme et la femme n'étaient pas encore enfants de ce siècle, et c'est le propre des enfants de ce siècle d'engendrer et d'être engendrés, comme s'en explique Notre-Seigneur, lorsqu'il déclare cette génération charnelle digne de mépris, en comparaison de la vie future qui nous est promise [1]

[1] Gen. 1, 28. — [2] I Rétract. ch. 10. n. 2.

CHAPITRE XX.

SENS ALLÉGORIQUE DE LA DOMINATION DE L'HOMME SUR LES ANIMAUX.

31. De même pour ces paroles adressées à nos premiers parents : « Ayez puissance sur les pois- « sons de la mer, sur les oiseaux du ciel et tous les « reptiles qui se meuvent sur la terre [2] ; » sans rejeter l'interprétation bien certaine, suivant laquelle l'homme est au dessus de tous les animaux par sa raison, c'est avec vérité qu'on les entend d'une manière spirituelle, en ce sens que nous devons tenir dans la soumission, et dominer par la tempérance et la modestie tous les appétits et tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les brutes. Car si ces mouvements ne sont pas réglés, ils font naître et entretiennent les plus honteuses habitudes, ils nous entraînent dans une foule de jouissances pernicieuses et nous rendent semblables à toute espèce de bêtes. Sont-ils au contraire bien réglés et soumis ? ils s'apprivoisent tout-à-fait et vivent avec nous en bonne harmonie. Les mouvements naturels de notre âme en effet ne nous sont pas étrangers; ils se nourrissent même avec nous de la connaissance des principes des bonnes mœurs et de la vie éternelle ; ces connaissances sont comme des graines, des fruits, des herbes verdoyantes; et pourtant la vie heureuse et tranquille est celle dont nous jouissons quand tous ces mouvements sont en accord avec la raison et la vérité; alors on les appelle joies saintes, chastes délices, inclinations louables. Mais s'ils n'y sont pas conformes, pour être gourvernés avec négligence, ils divisent, déchirent l'âme, et par eux la vie devient fort misérable : on les appelle alors désordres, instincts pervers et penchants mauvais. C'est ce qu'il nous est ordonné de crucifier en nous avec toute l'énergie possible jusqu'à ce que la mort soit absorbée dans sa victoire [3]. L'Apôtre

[1] Luc, XX, 34-36. — [2] Gen. I, 28. — [3] Cor. XV, 54.

dit en effet: « Ceux qui appartiennent à Jésus-« Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et « ses désirs déréglés [1]. » Ce qui d'ailleurs montre qu'il faut prendre autrement qu'à la lettre les paroles citées plus haut, c'est que les herbes verdoyantes et les fruits des arbres sont donnés pour nourriture à toutes les espèces des bêtes, aux oiseaux et aux serpents : mais nous voyons les lions, les vautours, les milans et les aigles ne se nourrir que de chair, et ne vivre que par la mort d'autres animaux : ce que je crois aussi de quelques serpents qui habitent les lieux sablonneux et déserts où ne s'élève point d'arbres, et où l'herbe ne croît pas [2].

CHAPITRE XXI.

BEAUTÉ DE L'UNIVERS.

32. Assurément nous ne pouvons négliger ni passer sous silence ces paroles : « Et Dieu vit que « tout ce qu'il avait fait était très-bon [3]. » Au sujet de chaque chose prise à part, il est dit seulement : « Et Dieu vit que cela était bon ; » mais quand il est parlé de toutes les choses ensemble, le terme bon ne suffit plus ; c'est le mot très-bon qui doit être employé. Car si les hommes capables d'en juger, trouvent que chacune des œuvres de Dieu, vue séparément et considérée en elle-même, fournit matière à louanges par les mesures, les nombres et le bel ordre qu'elle présente ; combien plus méritent d'être louées ces mêmes œuvres prises toutes à la fois, c'est-à-dire dans cet univers, formé du concours de chacune d'elles à l'unité de l'ensemble? Sans contredit, un bel objet quelconque formé de plusieurs parties diverses est beaucoup plus louable dans le tout que dans une partie. Si dans le corps humain, en isolant les membres les uns des autres, nous louons les yeux, le nez, les joues, la tête, les mains, les pieds, si nous louons chaque belle partie considérée seule ; combien plus louons-nous le corps lui-même ; auquel tous les membres apportent la beauté particulière que chacun possède ? Observation si vraie, qu'une belle main qui, prise à part excitait la louange étant unie au corps, perd, une fois coupée, sa grâce naturelle, et que le reste sans elle n'a plus de beauté. Telle est la force, telle est la puissance de l'intégrité de l'ensemble et de l'unité, que les choses bonnes d'elles-mêmes et dans leur isolement, plaisent bien davantage quand elles sont réunies et concourent à faire un tout universel. Ce dernier terme vient, comme on le voit, de celui d'unité. Si les Manichéens voulaient y réfléchir, ils loueraient Dieu, l'auteur et le moderateur de l'univers, et ce qui, à raison de la condition de notre mortalité, les offense dans la partie, ils le ramèneraient à la beauté de l'ensemble et verraient comment Dieu a fait toutes choses non-seulement bonnes, mais de plus très-bonnes. Ainsi encore si dans un discours élégant et orné, nous considérons les unes après les autres les syllabes ou même les lettres qui passent aussitôt qu'elles ont fait entendre leur son, nous ne trouvons point là ce qui plaît et mérite d'être loué. Car la beauté de ce discours ne vient pas de chaque syllabe ou de chaque lettre en particulier, mais de la réunion et de l'arrangement de toutes.

CHAPITRE XXII.

SENS ALLÉGORIQUE DU REPOS DU SEPTIÈME JOUR.

33. Voyons encore maintenant ce que les Manichéens tournent en dérision avec plus d'effronterie que d'ignorance ; savoir, ce passage où il écrit que Dieu après avoir achevé le ciel et la terre et toutes les choses qu'il a faites, s'est reposé de tous ses ouvrages le septième jour, a beni et sanctifié ce jour pour la raison qu'il s'y est ainsi reposé [1]. Quel besoin avait Dieu de se reposer, disent-ils ? Est-ce que par hasard il était épuisé de fatigues pour six jours de travail ? Ils allèguent encore le témoignage de Notre-Seigneur quand il dit : « Mon Père jusques maintenant ne « cesse d'agir [2] ; » et par là ils trompent beaucoup d'ignorants, à qui ils s'efforcent de persuader que le nouveau Testament est en opposition avec l'Ancien. Mais comme ceux à qui Notre-Seigneur dit : « Mon Père jusques maintenant ne cesse « d'agir, » prenaient le repos de Dieu dans le sens de la lettre et qu'en appuyant sur cette idée grossière leur observation du sabbat, ils ne voyaient pas quelle était la mystérieuse signification de ce jour ; ainsi les Manichéens dans un autre dessein, il est vrai, ignorent également ce que signifie le sabbat. Les premiers en l'observant charnellement, ceux-ci en le repoussant avec horreur parce qu'ils le considèrent aussi d'une manière charnelle, sont convaincus de ne le connaître aucunement. Que tous donc, Juifs et Manichéens, viennent à Jésus-Christ, afin que de leurs yeux soit enlevé ce voile dont parle l'Apôtre [3]. Car le

[1] Galat. V, 24. — [2] I Rétract. ch. 10, n. 2. — [3] Gen. I 31.

[1] Gen. II, 1-3. — [2] Jean, V, 17. — [3] II Corinth. III, 16.

voile est enlevé, quand l'enveloppe de la similitude et de l'allégorie venant à disparaître, la vérité se trouve mise à nu de manière à pouvoir être vue.

34. Il faut donc bien remarquer d'abord et savoir que cette façon de parler se rencontre dans beaucoup d'endroits des divines Ecritures. Que signifie ce repos de Dieu après qu'il a fait très-bons tous ses ouvrages, sinon le repos qu'il doit nous donner un jour après toutes nos œuvres, si toutefois nous avons fait de bonnes œuvres? C'est suivant la même figure de langage que l'Apôtre dit aussi : « Nous ne savons ce que nous devons « demander dans nos prières, pour le demander « comme il faut ; mais le Saint-Esprit lui-même « demande pour nous par des gémissements iné- « narrables [1]. » Le Saint-Esprit en effet, lorsque près de Dieu il interpelle pour les saints, ne gémit pas comme s'il était dans le besoin ou souffrait quelque détresse; mais parce que c'est lui qui nous excite à prier lorsque nous gémissons, on dit qu'il fait lui-même ce que nous faisons sous l'inspiration qu'il nous donne. Ainsi encore ces paroles: « Le Seigneur votre Dieu vous tente afin qu'il « sache si vous l'aimez [2]. » Puisque rien ne lui est inconnu, s'il permet que nous soyons tentés, ce n'est pas pour savoir lui-même, mais pour nous faire savoir combien nous avons profité dans son amour. Notre-Seigneur aussi use d'un langage semblable en disant qu'il ne sait ni le jour ni l'heure de la fin du monde [3]. En effet que peut-il y avoir qu'il ignore? Mais comme il cachait utilement ce point aux disciples, il dit n'en avoir pas connaissance; parce qu'en le tenant secret il le leur faisait ignorer. Selon la même figure il a dit aussi que ce jour était seulement connu du Père, parce qu'il le faisait savoir au Fils. Avec la connaissance de cette figure on résout sans aucune difficulté une foule de questions dans les divines Ecritures. Nos discours ordinaires sont même remplis de semblables expressions. Ainsi nous disons que le jour est joyeux, parce qu'il nous inspire la joie; que le froid est lent parce, qu'il nous engourdit; qu'une fosse est aveugle, parce que nous ne la voyons pas; qu'une langue est polie, parce qu'elle est l'instrument de belles paroles ; enfin nous disons que le temps est tranquille et libre de toute sorte d'incommodités, quand nous y vivons tranquilles et sans crainte. Or, de même il a été dit que Dieu s'est reposé de tous ses ouvrages après les avoir faits très-bons, pour signifier que nous nous reposerons en lui de toutes nos œuvres, si elles ont été bonnes; car les bonnes œuvres que nous faisons doivent être attribuées à Celui qui nous appelle, qui nous commande, qui nous montre la voie de la vérité, qui nous excite à vouloir et nous donne la force d'accomplir ce qu'il prescrit.

CHAPITRE XXIII.

LES SEPT JOURS DE LA CRÉATION ET LES SEPT AGES DU MONDE.

35. PREMIER AGE. — Mais je crois devoir examiner avec plus de soin pourquoi ce repos est affecté au septième jour. Dans toute la suite du texte des divines Ecritures je vois comme six âges de travail séparés les uns des autres par des espèces de limites bien marquées, et la promesse du repos dans un septième ; et ces six époques laborieuses ressemblent aux six jours pendant lesquelles ont été faites les œuvres, que l'Ecriture attribue au Créateur. En effet les premiers temps où le genre humain commence à jouir de cette lumière, sont comparés justement au premier jour où Dieu l'a faite. Regardons cet âge comme la première enfance de tout ce monde que, dans la proportion de sa grandeur, nous devons envisager à l'instar d'un seul homme; car tout homme en naissant et en paraissant à la lumière entre par la première enfance dans la carrière de la vie. Cet âge va depuis Adam jusqu'à Noé par dix générations, et le déluge en est comme le soir ; et aussi bien notre première enfance disparaît comme dans le déluge de l'oubli.

36. SECOND AGE. — Le second âge du monde, qui est semblable à la seconde enfance de l'homme, a son matin dans les temps de Noé et s'étend jusqu'à Abraham par dix autres générations. Il est comparé avec raison au second jour, où le firmament a été fait pour séparer les eaux, parce que l'arche où était Noé avec sa famille était aussi comme un firmament entre les eaux inférieures qui la soutenaient et les eaux supérieures qui tombaient sur elle. Cet âge ne finit point par un déluge, parce que notre seconde enfance n'est point effacée non plus de notre mémoire par l'oubli. Nous nous souvenons en effet de cette enfance ; mais non de la précédente. Le soir de cet âge est la confusion des langues parmi ceux qui élevaient la tour de Babel ; et le matin de l'âge suivant se lève avec Abraham. Mais, pas plus que le premier, le second âge ne donna

[1] Rom. VIII, 26. — [2] Deut. XIII, 3. — [3] Matt. XXIV, 36.

naissance au peuple de Dieu, parce que la seconde enfance n'est pas plus apte que la première à la génération.

37. TROISIÈME AGE. — Le matin donc se fait avec Abraham et alors commence pour le monde un troisième âge semblable à l'adolescence de l'homme. On a raison de le comparer au troisième jour où la terre fut séparée des eaux. En effet la mer représente avec beaucoup de justesse ces nations dont l'erreur inconstante flotte au gré des vaines doctrines de l'idolâtrie comme au souffle de tous les vents, et le peuple de Dieu fut séparé par Abraham des superstitions et des agitations de ces gentils, comme la terre, quand dégagée des eaux, elle apparut aride: il avait soif de la rosée céleste des divins commandements. En adorant le seul vrai Dieu, ce peuple reçut les Ecritures et les prophéties, afin de rapporter des fruits utiles comme une terre bien arrosée ; et ce troisième âge put donner un peuple à Dieu, comme le troisième âge de l'homme, c'est-à-dire l'adolescence, peut donner le jour à des enfants. C'est pourquoi Dieu dit à Abraham : « Je t'ai établi le « père d'une multitude de nations, je ferai croître « ta race à l'infini ; je te rendrai chef de nations, « et des rois sortiront de toi. J'établirai mon « alliance entre moi et toi, et après toi avec ta « race dans la suite de leurs générations ; ce « sera une alliance éternelle, et je serai ton Dieu « et le Dieu de ta postérité et je te donnerai pour « toujours à toi et à ta postérité la terre où tu « habites, toute la terre de Chanaan, et je serai « leur Dieu [1]. » Ce troisième âge s'étend depuis Abraham jusqu'à David par quatorze générations. Le soir de cet âge est dans les péchés du peuple contre la loi de Dieu, avant le règne de Saül, et il se termine par le désordre et l'impiété de ce méchant roi.

38. QUATRIÈME AGE. — Avec le règne de David apparaît le matin d'un autre âge. Cet âge est semblable à la jeunesse. C'est en effet la jeunesse qui prime entre tous les âges dont elle est l'ornement et le solide appui. C'est pourquoi on peut le comparer au quatrième jour, où ont été faits les astres au firmament du ciel. Est-il rien qui représente mieux la splendeur de la royauté que le brillant éclat du soleil ? Pour la clarté de la lune elle désigne le peuple obéissant à l'empire du souverain, et la synagogue elle-même : les étoiles représentent les princes de ce peuple et tout ce qui est fondé sur la stabilité du trône comme les astres fixés au firmament. Les péchés

[1] Gen. XVII, 5-8.

des Rois qui ont mérité à la nation juive d'être menée en captivité et réduite à l'esclavage, sont comme le soir de cette époque.

39. CINQUIÈME AGE. — Les Juifs passent à Babylone ; ils sont traités avec douceur dans leur captivité et trouvent le repos sur la terre étrangère : c'est le matin de l'âge suivant qui s'étend jusqu'à l'arrivée de Jésus-Christ Notre-Seigneur. Cet âge est le cinquième, c'est-à-dire le déclin de la jeunesse à la vieillesse, déclin qui n'est pas encore la vieillesse, mais n'est déjà plus la jeunesse. C'est l'âge de l'homme mûr que les Grecs appellent πρεσβύτης, car le vieillard chez eux n'est pas appelé πρεσβύτης, mais γέρων. Et de fait cet âge du monde a été celui où le peuple Juif a vu fléchir et tomber la force de son royaume, de la même manière que pour l'homme la vigueur de la jeunesse disparaît quand il passe à l'âge mûr. C'est avec raison qu'on le compare au cinquième jour, où ont été créés dans les eaux les poissons, et les oiseaux du ciel ; les Juifs ayant dû vivre alors parmi les nations comme au milieu de l'Océan, sans avoir de lieu fixe et assuré non plus que les oiseaux qui volent. Mais il y avait là aussi de grands poissons : à savoir ces hommes illustres qui eurent le pouvoir de rester maîtres des flots de ce monde plutôt que de subir un joug honteux dans cette captivité, la crainte en effet ne put jamais les faire succomber au culte des idoles. Remarquons encore que Dieu bénit en ces termes les êtres vivants tirés des eaux : « Croissez, multipliez-vous, et remplissez les eaux « de la mer ; et que les oiseaux se multiplient « sur la terre [1]. » C'est ainsi que la nation juive depuis qu'elle fut dispersée au milieu des gentils s'accrut considérablement. Ce qui fait comme le soir de cet âge, c'est la multiplication des péchés parmi les Juifs ; car ils devinrent si aveugles qu'ils ne purent reconnaître le Seigneur Jésus-Christ.

40. SIXIÈME AGE. — Le matin se fait à la prédication de l'Evangile par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et le cinquième jour ou âge du monde est fini. Alors commence le sixième, où apparaît la vieillesse de l'homme ancien. Car dans cet âge, le royaume temporel des Juifs reçoit un coup si funeste, quand le temple lui-même est ruiné et les sacrifices abolis, que ce malheureux peuple, pour ce qui est de son existence en corps de nation, exhale en quelque sorte le dernier soupir. Alors cependant, comme dans la vieillesse de l'homme ancien, vient l'homme nouveau qui commence à vivre d'une manière spirituelle ; aussi bien, le

[1] Gen. I, 22.

sixième jour de la Création, il avait été dit : « Que « la terre produise les âmes vivantes, » etc, tandis que le cinquième jour il avait été dit, non pas que la terre produise les âmes vivantes, etc. mais : « Qu'elle produise des reptiles d'âmes vi- « vantes, » parce que les reptiles sont des corps et ils figurent bien le peuple juif qui parmi les nations, comme au milieu d'une vaste mer, était encore esclave de la loi par la circoncision corporelle et les sacrifices [1] : tandisque le nom d'âme vivante désigne l'âme qui aspire déjà aux choses de l'éternité.

Les serpents et les animaux domestiques que produit la terre signifient donc les nations qui vont bientôt croire d'une manière solide à l'Evangile ; et dont il est dit au moment de la vision montrée à Saint Pierre dans les Actes des Apôtres : « Tue et mange. » Comme l'Apôtre objectait que ces animaux n'étaient point purs, il reçut cette réponse : « N'appelle pas impur ce que Dieu a « purifié [2]. » L'homme alors est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, de même qu'au sixième âge dont nous parlons naît dans la chair Notre-Seigneur, de qui un prophète avait dit : « Il est un « homme, et qui le reconnaîtra ? » Et comme au sixième jour naît la nature humaine avec les deux sexes, ainsi dans ce sixième âge Jésus-Christ et l'Eglise. L'homme en ce jour reçoit la domination sur les bêtes de la terre, les serpents et les oiseaux du ciel ; ainsi Jésus-Christ dans cet âge gouverne les âmes qui lui sont soumises, et qui sont venues à l'Eglise de cet Homme-Dieu, partie des nations, partie du peuple Juif, afin que par lui fussent domptés et adoucis ces hommes livrés à la concupiscence charnelle comme un troupeau, ou enveloppés des ténèbres de la curiosité comme des serpents, ou emportés par l'orgueil comme des oiseaux. Et de même que l'homme avec les animaux qui sont autour de lui, se nourrit de graines, de fruits et d'herbes vivaces, ainsi dans le sixième âge tout homme spirituel, tout fidèle ministre du Christ, qui marche sur les traces du Sauveur autant qu'il lui est possible, se nourrit spirituellement avec le peuple rangé sous son autorité de la substance des Saintes-Ecritures et de la loi divine. Il y trouve comme des semences précieuses pour se rendre fécond en idées et en paroles, comme des arbres fruitiers pour soutenir ses mœurs au milieu des hommes, enfin comme des herbes vivaces, c'est-à-dire toujours vigoureuses et que ne peut jamais flétrir le souffle brûlant des tribulations, pour affermir la foi, l'espérance et la charité destinée à l'éternelle vie. En se nourrisant de ces aliments l'homme spirituel peut comprendre beaucoup de choses ; mais l'homme encore charnel, c'est-à-dire peu avancé en Jésus-Christ et qu'on peut appeler le troupeau de Dieu, croit beaucoup sans comprendre encore. Tous cependant ont la même nouriture.

41. SEPTIÈME AGE. — Ce qui fait comme le soir de cet âge, et plaise à Dieu qu'il ne vienne pas de notre temps, si toutefois il n'a pas déjà commencé, le Seigneur nous le marque en disant : « Pensez- « vous que quand viendra le Fils de l'homme il « trouve encore de la foi sur la terre [1] ? » Après ce soir aura lieu le matin, quand le Seigneur en personne apparaîtra dans sa gloire. Alors se reposeront avec Jésus-Christ de toutes leurs œuvres, ceux à qui il a été dit : « Soyez parfaits comme « votre Père qui est dans les cieux [2]. » Ceux-là en effet font des œuvres excellentes ; et ils doivent espérer ensuite le repos d'un septième jour qui n'a point de soir.

On ne peut donc exprimer par le discours de quelle manière Dieu a fait et formé le ciel, la terre et toutes les créatures sorties de ses mains. Mais cette exposition suivant l'ordre des jours retrace de telle sorte l'histoire des choses accomplies, qu'elle présente surtout le tableau des évènements futurs.

CHAPITRE XXIV.

INÉGALITÉ DES AGES DU MONDE.

42. Si l'on demande pourquoi, d'après nos explications, les deux premiers de ces âges du monde se composent l'un et l'autre de dix générations seulement, tandis que les trois qui suivent en comptent chacun quatorze et que le sixième n'est aucunement déterminé par le nombre des générations [3] ; il est facile de voir que dans l'homme aussi, les deux âges par lesquels il débute, savoir, la première et la seconde enfance, appartiennent aux sens du corps, qui sont au nombre de cinq, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Or comme dans la nature humaine il y a un double sexe pour produire ces générations, savoir le sexe masculin et le sexe féminin, si on double le nombre cinq, on obtient le nombre dix. A partir de l'adolescence et pour le temps qui suit, c'est-à-dire quand la raison a

[1] Retract. ch. x, n, 3. — [2] Acte, x. 13-15.

[1] Luc, XVIII, 8. — [2] Matt. v, 48. — [3] Matt. I, 1.

pu prévaloir dans l'homme, aux cinq sens corporels se joignent la connaissance et l'action, qui règlent et gouvernent la vie ; c'est le nombre sept qui pareillement doublé à cause du double sexe, se monte aux quatorze générations dont se compose chacun des trois âges consécutifs que nous appelons l'adolescence, la jeunesse et l'âge mûr du monde. Mais de même qu'en nous l'âge de la vieillesse n'est délimité par aucun nombre convenu d'années, et que tout le temps de la vie, après les cinq premiers âges, est rapporté sans distinction à la vieillesse : de même dans ce sixième âge du monde, il n'est point parlé de génération ; et cela afin que reste toujours caché le dernier jour que le Seigneur a utilement déclaré de voir être inconnu.

CHAPITRE XXV.

ALLÉGORIE PLUS PROFONDE DES SEPT JOURS DE LA CRÉATION.

43. Chacun de nous, envisagé du côté des bonnes œuvres et d'une vie bien réglée, voit la carrière de son existence partagée comme en six jours distincts, après lesquels il doit espérer le repos. Au premier jour c'est la lumière de la foi, on croit à ce qui est visible et c'est pour donner cette foi que le Seigneur a daigné apparaître visiblement. Au second jour, c'est la fermeté de la vie réglée ; on distingue les choses de la chair de celles de l'esprit, de même que le firmament sépare les eaux inférieures de celles qui sont au dessus. Au troisième jour, pour porter les fruits des bonnes œuvres, on dégage son âme de la souillure des passions, on la dérobe aux flots des tentations de la chair ; comme Dieu a séparé la terre ferme des flots de la mer ; en sorte qu'on peut dire : « Par l'esprit, je suis soumis à la loi de « Dieu et par la chair à la loi du péché [1]. » Au quatrième jour, appuyé sur le fondement de l'éducation religieuse, on produit et on distingue les idées spirituelles : on voit ce qu'est l'immuable vérité qui brille dans l'âme semblable au soleil ; on voit comment l'âme devient participante de cette même vérité et donne l'ordre et la beauté au corps, comme la lune qui éclaire la nuit ; on voit comment les idées spirituelles, semblables aux étoiles dans les ténèbres, brillent et resplendissent dans l'obscurité de cette vie mortelle. Fortifié par ces connaissances on doit, au cinquième jour, commencer à agir dans les vagues de ce monde si plein d'agitation, comme dans les eaux de la mer, pour l'avantage de la société qu'on forme avec ses frères ; et par les mouvements corporels qui appartiennent à la mer de cette vie, on doit faire naître les reptiles d'âmes vivantes, c'est-à-dire, des œuvres qui servent aux vivants, et les grands poissons, c'est-à-dire des actions très-généreuses contre lesquelles se brisent et demeurent inutiles les flots de ce monde ; enfin les oiseaux du ciel, c'est-à-dire la prédication des choses célestes. Au sixième jour on doit produire de la terre une âme vivante, c'est-à-dire, que par la stabilité de son esprit où on renferme des fruits spirituels, en d'autres termes de bonnes pensées, on doit régler tous ses mouvements intérieurs de manière qu'il y ait en soi une âme vivante, une âme soumise à la raison et à la justice, non au caprice et au péché. Ainsi encore l'homme doit se faire à l'image et à la ressemblance de Dieu, mâle et femelle, par l'entendement et l'action ; deux facultés dont l'union produira une génération toute spirituelle qui remplira la terre, soumettra la chair et fera tout ce que nous avons dit plus haut en parlant de l'homme dans son état de perfection. Or pour ces sortes de jours, le soir consiste dans l'achèvement de chaque opération, et le matin dans le commencement de celle qui vient ensuite. Après avoir durant ces six jours fait des œuvres excellentes, l'homme doit espérer un repos éternel et comprendre ce que signifient ces paroles : « Le septième jour Dieu se reposa de « tous ses ouvrages [1]. » C'est Dieu lui-même qui fait en nous les œuvres qu'il nous commande de faire ; c'est donc avec raison qu'on lui attribue le repos, quand après toutes ces œuvres il doit nous le donner. D'ailleurs, si l'on peut dire qu'un père de famille bâtit une maison, quoiqu'il ne la fasse pas de ses propres mains, mais par le travail de ceux qu'il commande après avoir loué leurs services ; on dit justement aussi qu'il se repose de ses ouvrages ; quand la maison étant finie, il permet le repos et un doux loisir à ceux qui étaient sous ses ordres.

[1] Rom. VII, 25.

[1] Gen. I, 31.

DE LA GENÈSE CONTRE LES MANICHÉENS.

LIVRE SECOND.

L'auteur continue son exposition de la Genèse depuis ce verset quatrième du chapitre second : « Tel est le livre de la création « du ciel et de la terre, » jusqu'au verset qui nous montre Adam et Ève chassés du paradis terrestre. En terminant il compare les dogmes de l'Église avec les erreurs des Manichéens.

CHAPITRE PREMIER.

TEXTE A EXPLIQUER DANS LE SECOND LIVRE.

1. Après l'exposition en détail de l'œuvre des sept jours, il y a une sorte de conclusion où tout ce qui précède est appelé le livre de la création du ciel et de la terre, bien que ce soit une faible partie du livre ; mais il a mérité ce titre parce que les sept jours nous présentent la figure et comme une image raccourcie de toute la suite des siècles depuis le commencement jusqu'à la fin. A partir de là, l'écrivain sacré s'occupe de l'homme d'une manière spéciale et tout le récit qu'il nous offre d'abord veut selon nous être entendu, non dans le sens propre, mais dans le sens figuré, pour exercer les esprits qui cherchent la vérité et les retirer par une application spirituelle du soin superflu des choses matérielles. Voici en effet la teneur de ce récit :

« Tel est le livre de la création du ciel et de la « terre, quand fut arrivé le jour où Dieu fit l'un « et l'autre et toutes les plantes verdoyantes des « champs qui n'étaient pas auparavant sur la « terre, et toutes les herbes de la campagne, qui « n'y avaient pas encore poussé. Car Dieu n'avait « pas encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y « avait point d'homme pour y travailler. Mais il « s'élevait de la terre comme une source qui en « arrosait toute la surface. Et alors Dieu forma « l'homme du limon de la terre et répandit sur « son visage un souffle de vie et l'homme devint « âme vivante. Et alors Dieu planta un jardin de « délices à l'Orient et il y mit l'homme qu'il avait « formé. Et Dieu produisit aussi de la terre toute « sorte d'arbres beaux à la vue, et dont le fruit « était bon à manger ; et au milieu du paradis « l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien « et du mal. Or un fleuve sortait du jardin de « délices, et l'arrosait. De là il se divise en qua- « tre autre fleuves. L'un s'appelle Phison ; c'est « celui qui coule autour de la terre d'Evilath, « pays qui produit de l'or et le meilleur du monde, « de même que le rubis et la pierre d'onyx. Le « second fleuve s'appelle Géon ; c'est celui qui « coule autour de toute la terre d'Ethiopie. Pour « le troisième fleuve, c'est le Tigre qui se répand « vers les Assyriens. Et le quatrième est l'Eu- « phrate. Or le Seigneur Dieu prit l'homme et le « plaça dans le paradis terrestre pour qu'il le cul- « tivât et le gardât. Et le Seigneur Dieu donna « cet ordre à Adam : Use pour ta nourriture de « tout arbre qui est dans le paradis ; mais ne « mange pas du fruit de l'arbre de la science du « bien et du mal. Car le jour où tu en auras mangé, « tu mourras de mort. Le Seigneur Dieu dit en- « suite : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; fai- « sons-lui un aide semblable à lui. Et Dieu amena « devant Adam toutes les espèces d'animaux do- « mestiques qu'il avait créés, comme aussi toutes « les espèces de bêtes sauvages et toutes les es- « pèces d'oiseaux qui volent sous le ciel, afin qu'il « vit comment il les appellerait ; et les noms « qu'il donna à tous ces êtres vivants sont leurs « noms véritables. Adam imposa donc des noms à « tous les animaux domestiques, à tous les « oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, « et comme il les nomma ils sont encore nommés « aujourd'hui. Mais il n'y eut point jusque-là « pour Adam d'aide semblable à lui. Or Dieu lui « envoya un sommeil profond et Adam s'endor- « mit ; et Dieu prit une de ces côtes et en remplit « la place de chair, et de cette côte que Dieu prit « à Adam, il forma la femme. Et il l'amena de- « vant Adam, afin que celui-ci vit comment il « l'appellerait. Or Adam dit : Voici maintenant « l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci « s'appellera femme, c'est-à-dire faite de l'homme « et c'est celle qui sera mon aide. Pour cela « l'homme quittera son père et sa mère et s'atta- « chera à son épouse, et ils seront deux dans une « même chair. Or tous deux étaient nus, savoir « Adam et son épouse, et ils n'en rougissaient pas.

2. « Mais le serpent était le plus avisé de tous les « animaux qui étaient sur la terre et que Dieu « avait faits. Et le serpent dit à la femme : Pour- « quoi Dieu vous a-t-il dit de ne pas user pour « votre nourriture de tout arbre qui est dans le « jardin ? La femme répondit au serpent : Nous « mangerons du fruit de tout arbre qui est dans « le paradis, mais pour le fruit de l'arbre qui est « au milieu du paradis, Dieu nous a dit de n'en

« point manger et même de n'y pas toucher, de « peur que nous ne mourions. Et le serpent dit à la « femme : Vous ne mourrez pas de mort, car Dieu « savait qu'au jour où vous aurez mangé de ce fruit, « vos yeux seront ouverts et vous serez comme « des Dieux sachant le bien et le mal. Et la femme « vit que le fruit était bon à manger, qu'il était « agréable aux yeux de le voir et de le contem- « pler. Elle prit donc le fruit de cet arbre ; elle « en mangea et en donna à son mari qui le reçut « et le mangea pareillement. Or leurs yeux furent « ouverts et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus, et « ils prirent des feuilles de figuier pour s'en faire « des vêtements. Ayant alors entendu la voix du « Seigneur qui se promenait dans le Paradis sur « le soir, Adam et sa femme pour se cacher de de- « vant la face du Seigneur, se retirèrent près de « l'arbre qui était au milieu du paradis. Et le Sei- « neur Dieu appela Adam et lui dit : Adam où es- « tu ?— Seigneur, dit celui-ci, j'ai entendu votre « voix dans le paradis et j'ai craint et je me suis ca- « ché, parce que je suis nu. Et le Seigneur Dieu « dit : Qui donc t'a fait savoir que tu es nu, si ce « n'est que tu as mangé du fruit duquel seul je t'a- « vais défendu de manger ? Et Adam dit : La « femme que vous m'avez donnée, m'a présenté de « ce fruit pour que j'en mangeasse et j'en ai man- « gé. Et Dieu dit à la femme : Pourquoi as-tu fait « cela ? Et la femme dit : Le serpent m'a séduite « et j'ai mangé de ce fruit. Et le Seigneur Dieu « dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu se- « ras maudit de tous les animaux domestiques et « de toutes les espèces de bêtes sauvages. Tu « ramperas sur ta poitrine et sur ton ventre, et tu « mangeras la terre tous les jours de ta vie. Et « je mettrai l'inimitié entre toi et la femme ; et « entre ta semence et la sienne. Elle observera « ta tête et toi son talon. Il dit ensuite à la femme : « Multipliant je multiplierai tes peines et tes « soupirs, tu enfanteras dans la douleur, et tu « t'inclineras devant ton mari et il te dominera. « Et alors Dieu dit à Adam : Parce que tu as « écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé « du fruit duquel seul je t'avais défendu de man- « ger, la terre pour toi sera maudite en puni- « tion de ce que tu as fait, et tu tireras d'elle ta « nourriture dans la tristesse et les gémissements « tous les jours de ta vie. Elle te produira des « épines et des ronces et tu mangeras l'herbe de « ton champ. Tu mangeras ton pain à la sueur « de ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans « la terre de laquelle tu as été tiré ; car tu es « terre et tu retourneras en terre. Adam alors « donna à sa femme le nom de Vie, parce qu'elle « est la mère de tous les vivants. Et alors le Sei- « gneur Dieu fit à Adam et à sa femme des tuni- « ques de peaux pour les en revêtir ; et il dit : Voilà « qu'Adam est devenu comme un de nous, ca- « pable de connaître le bien et le mal. Et pour « qu'il ne mît pas la main sur l'arbre de vie, et « n'acquît pas en prenant et mangeant du fruit « de cet arbre le pouvoir de vivre éternellement, « le Seigneur Dieu le chassa du paradis de déli- « ces, afin qu'il cultivât la terre même de la- « quelle il avait été tiré. Et chassé du Paradis il « demeura vis-à-vis de ce lieu de délices. Et pour « garder la voie qui l'aurait conduit à l'arbre de « vie, Dieu mit devant le Paradis un Chérubin « qui brandissait une épée flamboyante [1]. »

CHAPITRE II.

LA GENÈSE NE PEUT ÊTRE PARTOUT INTERPRÉTÉE A LA LETTRE.

3. Si les Manichéens aimaient mieux discuter ces paroles mystérieuses en cherchant avec respect le sens qu'elles renferment, que de les critiquer et de les accuser avec mépris, dès lors ils ne seraient plus Manichéens ; car en demandant ils obtiendraient, en cherchant ils trouveraient et en frappant ils se feraient ouvrir. Des gens qui cherchent la vérité avec un soin pieux proposent en effet plus de questions sur les deux chapitres dont il s'agit, que ces malheureux et ces impies. Mais voici la différence. Les premiers cherchent pour trouver, tandis que les seconds ne travaillent que pour ne pas voir ce qu'ils cherchent. Tout ce texte doit donc être discuté d'abord au point de vue de l'histoire, ensuite au point de vue de la prophétie. En tant qu'historique il présente la narration des faits ; en tant que prophétique il annonce des évènements futurs. Assurément quiconque voudra prendre à la lettre toutes les paroles que nous venons de rapporter, c'est-à-dire les entendre dans l'unique sens qui ressort de la lettre elle-même, et qui pourra ainsi éviter le blasphème sans dire que des choses conformes à la foi catholique, bien loin de mériter des reproches, il doit être tenu comme un interprète de premier ordre et digne de tout éloge. Mais s'il est impossible de leur trouver un sens qui convienne à la piété et soit digne de Dieu, à moins de croire que ce sont des figures et des énig-

[1] Gen. II, 1-25 ; III, 1-24.

mes ; appuyés sur l'autorité des Apôtres qui donnent la solution de tant de difficultés qui se rencontrent dans les livres de l'ancien Testament, suivons notre dessein, et munis du secours de Celui qui nous exhorte à demander, à chercher et à frapper [1], expliquons, conformément à la foi catholique, toutes ces figures relatives à l'histoire ou à la prophétie, sans rien préjuger contre un traité meilleur et fait avec plus de soin, soit par nous, soit par d'autres à qui Dieu veut bien communiquer sa lumière.

CHAPITRE III.

QUE SIGNIFIENT LES PRODUCTIONS VERDOYANTES.

4. « Le jour arriva donc où Dieu créa le ciel et « la terre et toutes les productions verdoyantes « des champs, qui n'étaient pas auparavant sur la « terre et toutes les herbes de la campagne [2]. » Plus haut on voit le nombre de sept jours ; maintenant, selon l'auteur sacré, Dieu fait dans un seul jour le ciel et la terre, et toute la verdure et toute l'herbe des champs ; et l'on a raison d'entendre que le nom de ce jour marque tout cet espace de temps. Car Dieu a fait tout le temps avec toutes les créatures temporelles et visibles qui sont désignées par le nom de ciel et de terre. Ce qui mérite et réclame notre attention, c'est que l'Ecriture après avoir nommé le jour qui a été fait, puis le ciel et la terre, ajoute encore *les productions verdoyantes et toute l'herbe des champs* ; car lorsqu'il est dit : « Dans le principe Dieu fit « le ciel et la terre, » il ne s'agit pas de la création des plantes et des herbes de la campagne ; puisqu'il est écrit sans aucune équivoque que les plantes et les herbes des champs furent créées au troisième jour ; et d'ailleurs l'opération énoncée par les mots : « Dans le principe Dieu fit « le ciel et la terre, » n'appartient à aucun des sept jours dont il est question. Jusque-là en effet, ou bien l'écrivain sacré a voulu désigner sous le nom de ciel et de terre la matière même dont toutes les choses ont été faites, ou du moins il a d'abord sous ce nom présenté la création entière en disant : « Dans le principe Dieu fit le ciel et la « terre ; » puis prenant les uns après les autres les ouvrages de Dieu, il les expose en particulier selon l'ordre des jours, comme il fallait à raison du sens prophétique que nous avons relevé dans le livre premier. Pourquoi donc maintenant après avoir nommé le ciel et la terre, ajoute-t-il : *les productions verdoyantes et l'herbe des champs*, sans rien dire de tant d'autres choses qui sont au ciel et sur la terre ou même dans la mer ? N'est-ce point parce qu'il veut faire entendre sous ce terme la créature invisible c'est-à-dire l'âme. Aussi bien dans les Ecritures le monde est souvent désigné sous la figure d'un champ ; et le Seigneur lui-même dit : « Le champ c'est le monde, » quand il expose la parabole où il s'agit de la zizanie mêlée au bon grain [1]. Aussi à cause de leur vitalité vigoureuse, le nom de productions verdoyantes de la campagne est employé pour signifier la créature spirituelle et invisible, et nous interprétons le nom de l'herbe dans le même sens et pour la même raison [2]. Ce qu'ajoute l'écrivain sacré : « Qui n'étaient pas auparavant sur la terre, » doit être compris de cette manière : avant que l'âme eût péché. Depuis en effet qu'elle est souillée par des désirs tout terrestres, on dit d'elle avec raison qu'elle a comme pris naissance sur la terre, ou qu'elle est sur la terre ; et de là ce qui suit : « Car « Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la « terre [3]. »

CHAPITRE IV.

PLUIE MYSTÉRIEUSE.

Maintenant encore Dieu fait naître la verdure des champs, mais en répandant la pluie sur la terre, c'est-à-dire, que par sa parole il fait reprendre aux âmes une nouvelle vigueur ; mais il les arrose de l'eau des nuées, en d'autres termes des Ecritures que nous ont laissées les prophètes et les Apôtres. A ces Ecritures convient justement le nom de nuées, parce que les paroles qu'elles renferment, qui retentissent et qui passent en frappant l'air, surtout si l'on considère encore l'obscurité des allégories comparables à un brouillard épais, ressemblent bien à des nuées, et quand on les explique, elles deviennent pour ceux qui les comprennent bien, comme une pluie de vérité qui tombe sur eux et les pénètre. Mais il n'en était pas ainsi quand l'âme n'avait pas encore péché, c'est-à-dire, quand la verdure des champs n'était pas encore sur la terre. « Car Dieu n'avait « pas encore fait pleuvoir sur la terre, il n'y avait « pas d'homme pour y travailler. » L'homme en effet qui travaille sur la terre a besoin de la pluie des nuées dont nous venons de parler. Or, c'est après le péché que l'homme a commencé son travail sur la terre et que les nuées lui sont devenues né-

[1] Matt. VII, 7. — [2] Gen. II, 5.

[1] Matt. XIII, 38. — [2] I Reti. X, n. 3. — [3] Gen. II, 5.

cessaires. Avant le péché, quand Dieu eut donné l'être à la verdure et à l'herbe des champs, laquelle signifiait la créature invisible comme nous l'avons dit; il y avait une source intérieure pour arroser cette créature, Dieu parlait d'une manière immédiate à son intelligence : ainsi elle n'avait pas à recevoir du dehors les paroles divines, comme une pluie tombant des nuées, mais elle s'abreuvait de la vérité à la source même jaillissant dans son cœur.

CHAPITRE V.

SOURCE DE VÉRITÉ.

6. « Il sortait donc de la terre une fontaine et « elle arrosait toute la surface de la terre, » dit l'écrivain sacré. Il s'agit de la terre dont parle le Psalmiste, quand il dit : « Vous êtes mon espé- « rance, mon partage dans la terre des vivants. [1] » Or quand l'âme était arrosée de l'eau de cette source, elle n'avait pas encore jeté dehors par l'orgueil l'intérieur de son être ; car « le commence- « ment de l'orgueil de l'homme est son éloi- « gnement de Dieu. » Et parce que, l'enflure de l'orgueil ayant poussé l'âme au dehors, celle-ci a cessé d'être arrosée par la source qui coulait en elle, elle subit à juste titre le reproche contenu dans ces paroles du prophète [2]: « Pourquoi « s'enorgueillit la terre et la cendre? Car elle a jeté « au loin ses entrailles durant sa vie [3]. » Qu'est-ce en effet que l'orgueil, sinon la volonté de paraître au dehors ce que l'on n'est pas en rejetant le juge intérieur de la conscience. Aussi l'homme condamné maintenant à travailler sur la terre a besoin de la pluie des nuées, c'est-à-dire d'un enseignement formulé dans le langage humain, afin que de cette manière son âme puisse encore trouver remède à l'aridité dont elle est affligée, reprendre vigueur et devenir une verte plante des champs. Et plaise à Dieu qu'elle veuille recevoir du moins la pluie de vérité qui tombe de ces nuées. Car Notre-Seigneur ayant daigné pour elle prendre le nuage de notre chair, a répandu la pluie très abondante du saint Evangile ; il a même promis que quiconque boirait de son eau reviendrait à la source intime et ne chercherait plus la rosée extérieure. Il dit en effet : « L'eau que « je lui donnerai deviendra en lui une source qui « jaillira jusque dans la vie éternelle [4]. » C'est, je crois, cette source qui avant le péché sortait de la terre et en arrosait toute la surface ; elle était intérieure et n'avait pas besoin d'être alimentée par les nuées. « Dieu, en effet, n'avait pas encore « fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point « d'homme pour y travailler. » Après avoir dit : « Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la « terre, » l'écrivain sacré ajoute la raison pour laquelle il n'avait pas encore fait pleuvoir : « C'est « qu'il n'y avait point d'homme pour travailler « sur la terre. » Or l'homme commença à travailler sur la terre quand après le péché il perdit la vie bienheureuse dont il jouissait dans le paradis. Car voici ce qui est écrit : « Et le Seigneur Dieu le « chassa du paradis de délices pour le faire tra- « vailler sur la terre même de laquelle il avait « été tiré. » C'est ce que nous examinerons en son lieu [1], et ce que je rapelle dès maintenant pour faire comprendre que l'homme travaillant sur la terre, c'est-à-dire gémissant dans l'aridité de son état de pécheur, a besoin de recevoir du langage humain la divine doctrine, comme la pluie des nuées. Mais cette science sera détruite. Car maintenant nous voyons en énigme, comme cherchant la vie dans un nuage, mais alors nous verrons face à face [2], quand toute la surface de notre terre sera arrosée de la source d'eau vive jaillissant de l'intérieur. C'est ainsi qu'il faut entendre ce passage : « Une source s'élevait de la « terre et en arrosait toute la surface. » En effet si nous voulons qu'il s'agisse d'une source matérielle, il n'est pas vraisemblable que cette source qui arrosait toute la surface de la terre ait seule tari, quand partout se rencontrent tant de cours d'eau, rivières ou fleuves, qui ne tarissent point [3].

CHAPITRE VI.

TERMES FIGURÉS.

7. Sous ce peu de mots nous est donc insinuée la création entière avant le péché de l'âme. Les noms de ciel et de terre signifient toutes les créatures visibles ; le nom de jour tous les temps ; les noms de verdure, d'herbe de la campage, la créature invisible ; et le nom de cette source qui sortait de la terre et en arrosait toute la surface, désigne les flots de vérité qui pénétraient l'âme avant le péché. Pour ce jour dont le nom, comme nous l'avons dit, sert à marquer tout l'espace du temps, il nous indique que non-seulement la créature visible, mais encore la créature invisible peut être soumise à l'action du temps. Nous le voyons pour l'âme ; car par l'étonnante variété de

[1] Ps. CXLI, 6. — [2] I Rétr. ch. x, n. 3 — [3] Eccli. x, 14 et 10. — [4] Jean, IV, 14.

[1] Ci-dessous, ch. XXII. — [2] I Cor. XIII, 8, 12. — [3] I Retr. ch. x n. 3.

ses goûts et de ses affections, par la chute même dont l'effet l'a rendue misérable et par la réparation au moyen de laquelle elle revient à son etat de bonheur, elle est convaincue de pouvoir changer avec le temps. C'est pourquoi il n'a pas été dit seulement : « Quand arriva le jour où Dieu « créa le ciel et la terre, » noms sous lesquels nous devons entendre les êtres visibles ; mais on ajoute : « la verdure et l'herbe de la campagne ; » et sous ce terme, nous l'avons-dit, est désignee, à raison de sa vigueur et de sa vie, la créature invisible c'est-à-dire l'âme. Or s'il a été dit : « Quand ar-« riva le jour où Dieu créa le ciel et la terre et « toute la verdure et l'herbe des champs, » c'est pour nous faire comprendre que non-seulement la créature visible, mais encore la créature invisible appartiennent au temps, comme sujettes à changer, parce que Dieu seul est immuable, lui qui est avant tous les temps.

CHAPITRE VII.

L'ARGILE DU CORPS HUMAIN.

8. Après avoir constaté en quels termes il nous est parlé de toute la création tant visible qu'invisible, aussi bien que des heureux effets produits par la source divine sur la créature invisible, voyons maintenant ce que nous suggère le texte sacré au sujet de l'homme en particulier ; ce qui doit principalement nous occuper. D'abord sur le passage où il est dit que Dieu a formé l'homme du limon de la terre, on demande ordinairement quel était ce limon ou quelle matière est désignée par ce terme. Les ennemis des livres de l'ancien Testament, qui entendent toute chose dans le sens grossier de la lettre, et par cela même sont toujours dans l'erreur, se récrient ici avec aigreur contre ce fait, que Dieu a formé l'homme du limon de la terre. Pourquoi, disent-ils, Dieu s'est-il servi du limon pour former l'homme ? Manquait-il donc d'une matière meilleure? n'avait-il pas à sa disposition les corps célestes dont il pouvait faire l'homme ? Pourquoi l'a-t-il formé d'une fange terrestre qui le rende si fragile et sujet à la mort ? Or, ils ne comprennent pas en premier lieu, la multitude des sens que présentent dans les Ecritures le nom de terre et d'eau : car le limon est un mélange d'eau et de terre. Mais nous disons que le corps humain n'est devenu corruptible, fragile et mortel qu'après le péché ; et ces hérétiques ne voient avec horreur dans notre corps que la mortalité à laquelle nous n'avons été soumis que par une juste condamnation. Mais, tout en formant l'homme du limon de cette terre, Dieu ne pouvait-il rendre son corps incorruptible, si, fidèle à garder le précepte divin, l'homme avait voulu s'abstenir du péché ? Y a-t-il là rien d'étonnant, rien de difficile à Dieu ? Nous disons que le ciel même, avec sa beauté, est sorti du néant, ou a été fait d'une matière informe, parce que nous croyons à la toute-puissance de l'auteur ; doit-on alors s'étonner que le corps formé d'un limon quelconque, ait pu sous la main de ce Dieu tout-puissant, exister de manière à n'affliger l'homme, avant le péché, par aucune infirmité, par aucun besoin, et à se trouver exempt de toute corruption ?

9. Il est donc oiseux, de demander avec quoi Dieu a fait le corps de l'homme, s'il s'agit ici de la formation du corps. Je sais que quelques-uns des nôtres l'entendent ainsi, ils disent que si par ces mots : « Dieu forma l'homme du limon « de la terre, » on ne trouve point ces autres : « A son image et à sa ressemblance, » c'est qu'ici il est parlé seulement de la formation du corps. Pour l'homme intérieur, il est désigné par ces expressions : « Dieu fit l'homme à son image et « à sa ressemblance. » Mais je le veux, entendons ici l'homme en corps et en âme, supposons qu'il ne s'agit pas de quelque nouveau travail, mais de reprendre avec plus de soin ce qui a été déjà brièvement insinué plus haut. Si donc nous entendons ici l'homme composé d'un corps et d'un âme, la raison ne s'offense pas de ce que le terme de limon sert à le désigner, vu le mélange de substance dont son être est formé. De même que l'eau rapproche, unit et retient la terre quand elle se mêle au limon qu'elle forme, ainsi l'âme en vivifiant la matière corporelle, met en harmonie les unes avec les autres les différentes parties de cette matière, et empêche le corps de tomber en dissolution.

CHAPITRE VIII.

LE SOUFFLE DE VIE.

10. Par ces paroles : « Et Dieu souffla sur lui « l'esprit de vie et l'homme fut fait âme vivante, » nous devons entendre que si jusque-là le corps était seul, l'âme y fut alors unie. Peut-être était-elle créée déjà, mais retenue comme dans la bouche de Dieu, c'est-à-dire dans sa vérité ou son infinie sagesse, d'où cependant elle ne sortit pas de manière à en être séparée par une dis-

tance locale lorsqu'elle fut communiquée à l'homme par le souffle divin, puisque l'être de Dieu n'est limité à aucun espace, mais est présent partout. Peut-être aussi reçut-elle l'existence au moment même où Dieu souffla l'esprit de vie sur l'argile qu'il venait de façonner, et alors cette insufflation n'est autre chose que l'opération divine créant l'âme dans l'homme par l'esprit de sa puissance. Suppose-t-on que l'homme, à qui l'être avait été donné, subsistait déjà dans l'union de l'âme et du corps? Le souffle de Dieu vint ajouter le sens et la raison à l'âme vivante, lorsqu'en vertu de cette insufflation l'homme fut fait âme vivante, non pas que le souffle eût été changé en âme vivante, mais il agit sur l'âme vivante. Jusque-là néanmoins nous ne devons pas encore voir l'homme spirituel dans celui qui a été fait âme vivante, mais toujours l'homme animal : il ne devint spirituel que quand placé dans le Paradis, c'est-à-dire mis en possession d'une vie heureuse, il reçut aussi le précepte de la perfection qu'il devait trouver dans la soumission à la parole de Dieu. Aussi après qu'il eut péché en rejetant le précepte divin et qu'il fut chassé du Paradis, il ne lui resta que son être animal [1]. Et c'est pourquoi nous qui sommes nés de lui après son péché, nous n'avons en nous que l'homme animal avant d'avoir atteint l'homme spirituel, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui n'a point commis le péché [2], et avant d'avoir été réformés, vivifiés par lui, et rétablis dans le bonheur où a mérité d'entrer avec lui le larron pénitent, au jour qui termina sa vie mortelle [3]. Car écoutons ce que dit l'Apôtre : « Ce n'est pas ce qui est spirituel « qui a été fait d'abord, mais ce qui est animal, « ainsi qu'il est écrit : Le premier Adam a été « fait âme vivante, le nouvel Adam, esprit vivi-« fiant [4]. »

11. Ainsi par ces expressions : « Dieu souffla « sur lui l'esprit de vie, et l'homme fut fait âme « vivante, » nous ne devons pas entendre que c'est comme une partie de la nature de Dieu qui est devenue l'âme de l'homme, ce qui nous obligerait d'admettre que la nature divine est muable, erreur dont sont convaincus les Manichéens surtout, par la vérité même. En effet comme l'orgueil est le père de toutes les hérésies, ils ont osé dire que l'âme est de la nature de Dieu. Et là dessus nous les pressons de la manière suivante : Donc, leur disons-nous, la nature de Dieu est sujette à l'égarement et la misère; donc elle est infectée de la contagion des vices et du péché; ou bien encore, d'après vos propres aveux, elle se souille au contact d'une nature qui lui est essentiellement contraire, et le reste : autant de conséquences que l'on ne peut croire de la nature de Dieu. L'âme effectivement a été faite par la toute-puissance divine, conséquemment elle n'est ni une partie de Dieu, ni la nature de Dieu; c'est ce qui nous est expressément déclaré dans un autre endroit : « Celui, dit le prophète, « qui a fait l'esprit de chacun, est lui-même l'au-« teur de toutes choses [1]. » Ailleurs encore il est dit : « C'est Lui qui a fait dans l'homme l'esprit « de l'homme [2]. » Il est donc bien avéré par ces témoignages que l'esprit de l'homme a été créé. Or dans les Ecritures l'esprit de l'homme n'est rien autre chose que la faculté raisonnable de son âme elle-même, faculté qui le distingue des animaux et lui donne sur eux un empire naturel. C'est dans ce sens que l'Apôtre dit : « Per-« sonne ne connaît ce qui est dans l'homme, « sinon l'esprit qui est en lui [3]. » On ne pourrait donc, d'après ces témoignages, croire que l'âme et non l'esprit, a été créée, ni soutenir que l'esprit est de la nature de Dieu, ou qu'une partie de Dieu s'est changée en lui au moment de l'insufflation divine. C'est d'ailleurs ce que réprouve le simple bon sens; car l'esprit de l'homme qui tantôt se trompe et tantôt juge suivant la vérité, crie par là qu'il est muable, ce qu'on ne peut absolument supposer de la nature de Dieu. Mais dire que l'âme humaine est la propre substance de Dieu, quand elle gémit encore sous une telle masse de vices et de misères, c'est la plus haute expression de l'orgueil.

CHAPITRE IX.

LES DÉLICES DU PARADIS.

12. Voyons maintenant le bonheur de l'homme, désigné sous le nom de paradis. Le repos que l'on goûte à l'ombre des bocages est ordinairement délicieux, c'est de l'Orient que part la lumière destinée à nos sens corporels, et là se montre d'abord le ciel, corps bien supérieur au nôtre et d'une nature plus excellente. C'est pourquoi ici encore il faut voir un sens figuré, les délices spirituelles de la vie bienheureuse; et pour le même motif il est dit que le paradis fut planté à l'Orient. Or comprenons que nos joies spirituelles sont marquées par tous ces arbres beaux à la

[1] I Rétr. ch. x, n. 3. — [2] I Pierre, II, 22, — [3] Luc, XXIII, 43. — [4] I Cor. XV, 44-46.

[1] Ps. XXXII, 15. — [2] Zach. XII, 1. — [3] I Cor. II, 11.

vue de l'intelligence, et dont les fruits sont bons à manger comme une nourriture incorruptible, la nourriture des âmes bienheureuses; car le Seigneur a dit : « Travaillez pour une nourriture « qui ne se corrompt point [1] ; » telles sont toutes les connaissances qui servent d'aliment à l'âme. L'Orient désigne la lumière de la sagesse, et Éden les délices immortelles de l'âme intelligente. Car les interprètes enseignent que ce mot traduit de l'hébreu en latin, signifie délices, jouissance ou banquet. S'il a été mis ici sans traduction, c'est pour paraître indiquer quelque lieu particulier, et plus encore, pour faire une locution figurée. Par tous ces arbres qui s'élèvent de la terre nous entendons cette joie spirituelle, qui consiste à dominer la terre, à n'être pas enveloppé ni accablé par le désordre des passions terrestres. L'arbre de vie planté au milieu du paradis représente cette sagesse qui fait comprendre que sa destination est de tenir comme le milieu des choses. Si elle est supérieure à toute la nature corporelle, elle a néanmoins au dessus d'elle la nature de Dieu; ainsi elle ne doit s'égarer ni à droite en affectant ce qu'elle n'est pas, ni à gauche en dédaignant négligemment ce qu'elle est. Voilà l'arbre de vie planté au milieu du paradis. L'arbre de la science du bien et du mal rappelle aussi cette situation naturelle de l'âme entre la nature divine et la nature corporelle; car cet arbre était encore planté au milieu du paradis. Il est appelé arbre de la science du bien et du mal, parce que si l'âme qui doit s'étendre vers ce qui est devant elle, c'est-à-dire vers Dieu, et oublier ce qui est derrière elle [2], c'est-à-dire les plaisirs des sens, vient à se replier sur elle-même en abandonnant Dieu, et à vouloir jouir, comme si elle était sans Dieu, des facultés de son être, elle s'enfle d'orgueil, ce qui est la source de tout péché. Et lorsque la peine de cet égarement vient la frapper, elle voit par expérience combien diffère le bien qu'elle a délaissé du mal où elle est tombée. C'est, pour elle, avoir mangé du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Quand donc il lui est commandé de manger du fruit de l'arbre qui est dans le paradis, mais de ne pas manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, il lui est interdit d'en jouir de manière à dépraver, et à corrompre comme en mangeant, l'intégrité de sa nature.

[1] Jean, v, 27. — [2] Philip III, 13.

CHAPITRE X.

LES QUATRE FLEUVES.

13. Un fleuve sortait de l'Éden; Éden délices, plaisirs, banquet ; c'est ce fleuve dont veut parler le Psalmiste quand il dit : « Vous les « abreuverez au torrent de vos voluptés [1], » car Éden en hébreu signifie voluptés. Ce fleuve se divise en quatre parties et représente les quatre vertus de prudence, de force, de tempérance et de justice. On dit que le Phison c'est le Gange, et le Géon le Nil, ce qu'on peut remarquer encore dans le prophète Jérémie. Ces fleuves portent donc aujourd'hui d'autres noms, ainsi en est-il du Tibre qui d'abord s'appelait Albula. Pour le Tigre et l'Euphrate ils ont jusqu'ici conservé leurs noms. Ces noms cependant, désignent aujourd'hui comme je l'ai dit, des vertus spirituelles, ce qu'on peut voir même à leur traduction dans les langues hébraïque ou syriaque. C'est ainsi que Jérusalem, encore que ce soit un lieu visible et terrestre, veut dire dans le sens spirituel Cité de paix ; de même Sion quoiqu'une simple montagne de la terre, rappelle la Contemplation, et dans les allégories que présentent les Écritures ce nom est employé souvent pour élever l'âme à la méditation des choses spirituelles. C'est ainsi encore que cet homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho, comme s'exprime Notre-Seigneur, et qui frappé, blessé, fut laissé à-demi mort par les voleurs [2], nous oblige certainement à prendre dans le sens spirituel ces lieux, que suivant l'histoire on trouve néanmoins sur la terre.

14. La prudence signifie la contemplation même de la vérité, contemplation que ne peut rendre aucun langage humain parce qu'elle est ineffable; et vouloir la faire connaître, c'est se mettre plutôt dans le douloureux travail de l'enfantement que de la produire au jour. L'Apôtre nous dit lui-même qu'il a entendu là des paroles dont l'expression est impossible à l'homme [3]. Cette prudence traverse donc la terre qui possède l'or, le rubis et la pierre d'onyx, c'est-à-dire : la bonne règle de vie, qui purifiée de toute souillure terrestre, brille comme l'or le plus pur ; et la vérité que ne peut vaincre aucune erreur pas plus que la nuit ne peut vaincre l'éclat des rubis; enfin la vie éternelle désignée par la couleur verte de la pierre d'onyx à cause de sa

[1] Ps. XXXV, 9. — [2] Luc, X, 30. — [3] II Corinth. XII, 4.

vigueur toujours pleine de sève. Pour ce fleuve qui coule autour de la terre d'Éthiopie, échauffée et comme embrasée par les rayons du soleil; il signifie la force à laquelle la chaleur de l'action donne du mouvement et de la vivacité. Le troisième fleuve, le Tigre se dirige contre les Assyriens et rappelle la tempérance qui résiste à la sensualité, toujours ennemie des conseils de la prudence : aussi le terme d'Assyriens est souvent pris dans les Écritures pour synonyme d'ennemi. Il n'est pas dit de quel côté se dirige le quatrième fleuve, ou quelle terre il parcourt : c'est que la justice tient à tous les côtés de l'âme, et n'est autre chose que l'ordre et l'équilibre d'où résultent l'union et l'harmonie des trois autres vertus. A la tête marche la prudence ; la force vient en second lieu ; et en troisième la tempérance : dans cette union, dans cette harmonie consiste la justice.

CHAPITRE XI.

OCCUPATION DE L'HOMME DANS LE PARADIS; FORMATION DE LA FEMME.

15. L'homme fut placé dans le paradis pour y travailler et pour le garder ; ce travail était une occupation honorable et sans fatigue. Autre chose est le travail dans le paradis, autre chose le travail sur la terre, auquel l'homme a été condamné après sa faute. Quant à la garde dont parle l'écrivain sacré, elle marque la nature de cette occupation primitive de l'homme. En effet dans le repos de la vie bienheureuse où la mort n'a point d'empire, tout le soin se borne à conserver ce que l'on a. L'homme reçut aussi le précepte dont nous avons déjà traité plus haut [1]; et la conclusion de ce précepte, exprimée de telle sorte qu'elle ne s'adresse pas à un seul, puisqu'il est dit avec le nombre pluriel : « Le jour où « vous en mangerez, vous mourrez, » commence déjà à faire entendre comment la femme fut formée.

Elle fut faite, dit le texte, pour servir d'aide à l'homme afin de produire, dans une union spirituelle, des fruits tout spirituels; c'est-à-dire des œuvres saintes à la louange de Dieu, l'homme commandant et elle obéissant, l'homme étant gouverné par la sagesse, et elle par l'homme. Car le chef de l'homme est le Christ, et l'homme est le chef de la femme [2]. Voilà pourquoi Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Aussi bien, une chose encore était à réaliser : il fallait non-seulement que l'âme fût maîtresse du corps, parce que le corps n'a que le rang de serviteur et d'esclave, mais de plus que la raison qui fait proprement l'homme, assujettit la partie animale de l'âme et s'en fit un aide pour commander au corps. Pour représenter ce devoir, a été formée la femme, que l'ordre naturel soumet à l'homme; et ce qui paraît avec une évidence frappante dans les rapports de deux personnes, c'est-à-dire de l'homme et de la femme, peut être aussi observé dans une seule. Car le sens intérieur, ou la puissance virile de la raison, doit soumettre au frein et à la règle d'une juste loi cette partie animale qui nous sert à agir sur nos membres, de même que l'homme doit gouverner la femme, sans lui permettre de dominer sur lui, ce qui plongerait la famille dans le désordre et la misère.

16. Ainsi donc, Dieu fit d'abord voir à l'homme combien il l'emportait sur les brutes, sur les animaux dépourvus de raison : c'est ce que marque le passage où il est dit que tous les êtres animés furent réunis devant Adam, pour qu'il vît comment ils les appellerait et quels noms il leur donnerait. Ce qui montre en effet que l'homme est au dessus des animaux par la raison elle-même, c'est que la raison seule qui apprécie chacun d'eux, peut les distinguer et les désigner chacun sous une dénomination particulière. Mais c'est là une raison qui se révèle facilement : car l'homme comprend vite qu'il est au dessus des brutes; ce qu'il comprend difficilement, c'est qu'il y a en lui une partie raisonnable qui gouverne et une partie animale qui est gouvernée.

CHAPITRE XII.

LE SOMMEIL D'ADAM.

Et parce que l'homme pour voir cela a besoin d'une sagesse plus profonde; je crois que cette vue intérieure est désignée sous le nom du sommeil envoyé par Dieu au premier homme, quand la femme fut formée pour lui être unie. Si l'on veut en effet reconnaître cette vérité, il n'est pas besoin des yeux du corps, et on la comprendra d'autant mieux et d'autant plus clairement, qu'on s'isolera davantage des choses sensibles pour se renfermer au dedans de l'intelligence, ce qui est comme s'endormir. Car la réflexion même qui nous fait comprendre qu'en nous il y a une partie qui doit commander par la raison et une autre

[1] Ci-dessus, ch. IX. — [2] I Corinth. XI, 3.

qui doit obéir à la raison, est comme la formation de la femme, tirée d'une côte de l'homme pour mieux marquer leur union. Ensuite pour dominer convenablement la partie inférieure de son être et former en soi une sorte d'hymen, où la chair ne convoite pas contre l'esprit, mais lui soit soumise, en d'autres termes, où la concupiscence de la chair ne lutte point contre la raison, mais plutôt cesse d'être charnelle en obéissant à la raison, on a besoin d'une sagesse parfaite. Or le regard de cette sagesse, parce qu'il est intérieur, secret, complètement étranger à tout sens corporel, peut convenablement être entendu sous l'image du sommeil d'Adam; car l'homme mérite d'être le chef de la femme, quand le Christ c'est-à-dire la Sagesse même de Dieu, est le chef de l'homme.

17. Si à la place de cette côte du premier homme, Dieu remet de la chair, c'est pour rappeler le sentiment d'amour dont chacun est pénétré pour son âme; on ne la traite pas avec dureté et mépris, car on aime naturellement ceux que l'on dirige. Il faut donc remarquer que la chair ici ne désigne pas la concupiscence charnelle; mais bien plutôt ce qu'entendait le Prophète quand il parlait du cœur de chair substitué, chez le peuple de Dieu, au cœur de pierre [1]. Aussi bien l'Apôtre dit encore dans le même sens : « Non « sur des tables de pierre, mais sur les tables de « chair du cœur [2]. » Autre chose est en effet une locution propre, autre chose une locution figurée telle que celle dont nous traitons maintenant. Si donc la femme proprement dite a d'abord été réellement formée par Dieu du corps de l'homme, elle ne l'a été de cette manière assurément que pour insinuer quelque mystère. Dieu manquait-il de limon pour en faire aussi la femme? Ou bien ne pouvait-il, s'il le voulait, ôter sans douleur une côte à Adam éveillé? Soit donc que ce langage soit figuré, soit que l'action elle-même le soit, ce n'est pas sans raison que Dieu a parlé ou agi de cette manière. C'est assurément pour exprimer des mystères et des secrets; soit ceux que notre faiblesse essaie d'exposer, soit ceux que mettrait en lumière une interprétation meilleure, pourvu cependant qu'elle fût conforme à la saine doctrine.

[1] Ezéch. XI, 19. — [2] II Cor. III, 3.

CHAPITRE XIII.

UNION SPIRITUELLE.

18. L'homme donna donc un nom à sa femme comme un supérieur à son inférieur, et il dit : « Voici maintenant l'os de mes os et la chair « de ma chair. » *L'os de mes os*, peut être pour marquer la force; *La chair de ma chair*, peut être pour marquer la tempérance. Car on enseigne que ces deux vertus appartiennent à la partie inférieure de l'âme, régie par la prudence de la raison. Quant aux paroles suivantes : « Elle sera appelée femme, parce qu'elle a été « prise de son mari, » cette étymologie n'a point passé dans notre langue. Car on ne trouve pas comment le nom de *mulier* peut dériver du nom de *vir*. Mais on dit que dans la langue hébraïque les mots sont semblables : *Vocabitur virago, quoniam de viro suo sumpta est*. Aussi bien le terme *virago* ou plutôt *virgo* vierge, a quelque ressemblance avec le nom de *vir*, homme. Quant au nom *mulier*, il n'en a point : mais, comme je l'ai dit, cela vient de la différence des langues.

19. Adam ajoute : « L'homme quittera son « père et sa mère et s'attachera à son épouse, « et ils seront deux dans une même chair. » Je ne vois d'autre moyen d'admettre ici le sens historique, si ce n'est en disant qu'ordinairement les choses arrivent ainsi dans le genre humain. Mais tout cela est une prophétie dont l'Apôtre rappelle le souvenir quand il dit : « C'est « pourquoi l'homme abandonnera son père et « sa mère pour s'attacher à son épouse; et ils « seront deux dans une seule chair. C'est un « grand sacrement; je dis dans le Christ et dans « l'Église [1]. » Si les Manichéens lisaient ce passage autrement qu'en aveugles, eux qui se servent des Epîtres des Apôtres pour tromper tant de monde, ils comprendraient comment l'on doit entendre les Écritures de l'ancien Testament, et n'oseraient point attaquer, par des discours sacrilèges, ce qu'ils ignorent. Adam et sa femme étaient nus sans en rougir : ceci désigne la simplicité et la chasteté de l'âme. Car voici encore ce que dit l'Apôtre : « Je vous ai préparés, fiancés comme « une vierge toute pure pour un époux unique, « pour Jésus-Christ. Mais je crains que comme « le serpent séduisit Eve par ses artifices, vos

[1] Ephés. V, 31, 32.

« esprits ne dégénèrent de la simplicité et de la « chasteté qui est dans le Christ [1]. »

CHAPITRE XIV.

ÈVE ET LE SERPENT.

20. Or le serpent signifie le diable, qui certainement n'était pas simple; car s'il est dit que le serpent était le plus avisé de tous les animaux, c'est pour nous faire entendre sous des termes figurés sa ruse et sa malice. Il n'est pas dit que le serpent était dans le Paradis, mais il était parmi les bêtes sorties des mains de Dieu. Car le Paradis, ainsi que je l'ai dit plus haut [2], signifie la vie heureuse où n'était plus le serpent, puisqu'il était déjà le diable et qu'il était déchu de sa béatitude pour n'avoir pas voulu rester dans la vérité. Il ne faut pas s'étonner qu'il ait pu parler à la femme quand celle-ci était dans le Paradis et que lui n'y était pas. Car, ou bien la femme n'était pas dans le Paradis d'une manière locale mais plutôt par la jouissance du bonheur, ou bien en supposant qu'il y ait eu un lieu digne du nom de Paradis et dans lequel Adam et la femme habitaient corporellement, devons-nous comprendre que le diable, lui aussi, y soit entré d'une manière corporelle.? Non, sans aucun doute, mais il n'y est entré que spirituellement, selon ce que dit l'Apôtre : « Le prince « des puissances de l'air, de l'esprit qui agit « maintenant sur les fils de la défiance [3]. » Apparaît-il donc à ces fils, sous des traits visibles, ou est-ce d'une façon locale et sensible qu'il approche de ceux sur qui il exerce son action? Nullement, mais au moyen de merveilleux procédés il leur suggère par des pensées tout ce qu'il peut. A de telles suggestions résistent ceux qui disent vraiment ce que dit encore l'Apôtre : « Nous n'i« gnorons pas ses ruses [4]. » Comment eut-il accès près de Judas, quand il lui persuada de livrer le Seigneur? Est-ce qu'il parut réellement à ses yeux dans un lieu déterminé? Point du tout, mais, comme le déclare l'Évangile, il entra dans son cœur [5]. Or l'homme le repousse s'il garde le Paradis. Car Dieu plaça l'homme dans le Paradis pour travailler et le garder. Aussi bien il est dit de l'Église dans le Cantique des Cantiques : « C'est un jardin fermé, une fontaine « scellée [6], » où certainement n'est pas admis ce méchant qui persuade le mal. Et cependant il trompe par la femme, c'est-à-dire par la partie inférieure de l'âme. Car notre raison elle-même ne peut être amenée à consentir au péché, si la délectation n'a été excitée dans cette partie de l'âme qui doit obéir à la raison, comme la femme à l'homme qui la gouverne.

21. Maintenant encore, dans chacun de nous, lorsque nous succombons au péché, il ne se fait rien autre chose que ce qui a eu lieu dans les rapports de ces trois êtres, le serpent, la femme et l'homme. Car il y a d'abord la suggestion du mal, soit par la pensée, soit par les sens, la vue, le toucher, l'ouïe, le goût ou l'odorat. Si après cette suggestion, nous n'inclinons pas vers le péché, le rusé serpent est repoussé; dans le cas contraire, il y a déjà comme la défaite de la femme. Quelquefois cependant la raison agissant avec vigueur impose silence et met un frein à la passion déjà excitée; alors nous ne tombons point dans le péché, mais en luttant plus ou moins nous gagnons une couronne. Si au contraire la raison consent, si elle conclut à l'action que la passion conseille, l'homme est comme chassé du paradis, il perd la vie heureuse. Car le mal est imputé sans même que le fait ait lieu, puisque le seul consentement rend la conscience coupable.

CHAPITRE XV.

MARCHE DE LA TENTATION.

22. Il faut considérer avec soin de quelle manière ce serpent persuada le péché. Aussi bien ceci intéresse éminemment notre salut. Car ces malheurs ont été écrits pour nous porter à en éviter de semblables. La femme interrogée répondit en rappelant ce qui leur avait été prescrit, et le serpent lui dit : « Vous ne mourrez « point; car Dieu savait que le jour où vous au« rez mangé de ce fruit, vos yeux seront ou« verts, et vous serez comme des Dieux, sachant « le bien et le mal. » Ces paroles nous montrent que l'orgueil a été le moyen employé pour persuader le péché; c'est ce que prouvent en effet les mots : « Vous serez comme des Dieux. » Quant aux précédents : « Dieu savait que le « jour où vous aurez mangé de ce fruit vos yeux « seront ouverts, » quel en est le sens, sinon qu'il leur fut persuadé de refuser la soumission à Dieu; de demeurer plutôt indépendants, sans rapport avec le Seigneur; de ne plus observer sa loi, parcequ'il voyait avec peine qu'ils se gouvernassent eux-mêmes en dehors de la lumière

[1] II Cor. XI, 2, 3. — [2] Ci-dessus, ch. IX. — [3] Éphés. II, 2. — [4] II Cor. II, — 11. [5] Luc, XXII, 3. — [6] Cant. IV, 12.

intérieure et en faisant usage de leur propre sagesse, comme de leurs yeux, pour connaître le bien et le mal, quand il le leur avait défendu? Il leur fut donc persuadé de trop aimer leur puissance, de vouloir être égaux à Dieu, d'user mal, c'est-à-dire contre la loi divine, de cette condition mitoyenne qui les soumettait eux-mêmes, tout en soumettant leurs corps à eux-mêmes. Cette situation mitoyenne était comme le fruit de l'arbre, planté au milieu du paradis; il leur fut donc persuadé de laisser perdre ce qu'ils avaient reçu, pour vouloir usurper ce qui ne leur avait pas été donné. Car Dieu ne donna pas à la nature de l'homme de pouvoir être heureuse par sa propre puissance, en dehors de l'action divine, parce qu'à Dieu seul il appartient d'être heureux, dans une indépendance absolue et par sa puissance naturelle.

23. « Et la femme, vit que le fruit était bon à « manger, qu'il était beau à voir et à connaître. » Comment voyait-elle, si ses yeux étaient fermés? Mais cela a été dit pour nous faire comprendre que leurs yeux, qui furent ouverts après qu'ils eurent mangé de ce fruit, sont les yeux par lesquels ils se voyaient nus et se déplaisaient, c'est-à-dire les yeux de la fourberie auxquels déplaît la simplicité. Car dès qu'on est déchu de cette intime et très-secrète lumière de la vérité, l'orgueil ne veut plaire que par de trompeuses apparences; et c'est de là que naît encore l'hypocrisie, avec laquelle on se croit bien sage quand on a pu abuser et tromper celui qu'on a voulu. Ainsi la femme donna du fruit à son mari, ils en mangèrent l'un et l'autre et alors furent ouverts leurs yeux, comme nous l'avons dit plus haut; alors aussi ils virent qu'ils étaient nus; c'est que leurs yeux mêmes étaient troublés et ils jugeaient honteuse cette simplicité que marque le terme de nudité. Afin donc de n'être plus simples ils se firent des ceintures avec des feuilles de figuier; ils voulaient cacher leur honte c'est-à-dire la simplicité dont rougissait alors leur orgueil mal avisé. Or les feuilles de figuier signifient une certaine démangeaison, s'il est permis toutefois d'employer ce mot en parlant de choses incorporelles, que produisent dans l'esprit, d'une façon étonnante, le désir et le plaisir du mensonge. Aussi dit-on le sel de la plaisanterie; et l'on sait que dans les plaisanteries domine une espèce de mensonge.

CHAPITRE XVI.

PRÉLUDES DU JUGEMENT D'ADAM ET D'ÈVE.

24. C'est pourquoi, comme Dieu se promenait dans le Paradis sur le soir, c'est-à-dire se disposait à juger l'homme et la femme; avant donc que leur fût infligée la peine qu'ils avaient méritée, Dieu se promenait dans le Paradis : cela signifie que la présence de Dieu se détachait pour ainsi dire de leurs âmes, eux-mêmes n'étant plus stables dans son précepte. Sur le soir; quand déjà le soleil se couchait pour eux, en d'autres termes, quand cette lumière intérieure de la vérité commençait à les quitter; ils entendirent la voix du Seigneur et se cachèrent pour éviter sa présence. Qui fuit la présence de Dieu et se cache devant lui, sinon le malheureux qui l'ayant abandonné veut dès lors aimer ses propres intérêts? Adam et Eve en effet avaient déjà le masque du mensonge. Or quiconque est menteur parle de son fond [1]. Ils se cachent donc près de l'arbre qui était au milieu du Paradis, c'est-à-dire en eux-mêmes; car ils ont été créés pour tenir le milieu des choses, être au dessous de Dieu et au dessus des corps. Ils se cachent en eux-mêmes, pour se laisser aller au trouble et à la misère qu'engendra l'erreur, après avoir abandonné la vérité, qui n'était point l'essence de leur nature. L'âme humaine peut bien effectivement participer à la vérité; mais cette vérité est Dieu lui-même, immuable et bien au dessus de nous. Celui donc qui se détourne de cette vérité pour se tourner vers lui-même, et qui se glorifie et se réjouit, non d'avoir Dieu pour guide et pour lumière, mais d'être libre dans ses mouvements, a les ténèbres du mensonge en partage. Car tout menteur parle de son propre fond; ainsi ce déserteur de la vérité est troublé et réalise cette parole du prophète : « Mon « âme a été troublée en moi-même [2]. »

Dieu alors interroge Adam, non qu'il ignore où il en est, mais pour l'obliger à confesser sa faute. Car Jésus-Christ Notre-Seigneur n'ignorait pas, tout ce qu'il demandait. Or Adam répondit, après avoir entendu la voix divine, qu'il s'était caché parcequ'il était nu. Quelle pitoyable erreur! pouvait-il déplaire à Dieu dans l'état de nudité où Dieu l'avait créé? Mais le propre de l'erreur est de faire croire à l'homme que ce qui lui déplaît, déplaît aussi à Dieu. Cependant il faut com-

[1] Jean, VIII, 44. — [2] Ps. XLI, 7.

prendre dans un sens très-relevé ce que dit le Seigneur : « Qui t'a fait connaître que tu étais « nu, si ce n'est que tu as mangé du fruit duquel « seul je t'avais défendu de manger ? » Adam en effet était nu d'abord, c'est-à-dire exempt de dissimulation, mais il était revêtu de la lumière divine. S'en étant détourné pour se tourner vers lui-même, ce que signifie *avoir mangé du fruit de l'arbre*, il vit sa nudité et se déplut parce qu'il n'avait en propre aucun bien.

CHAPITRE XVII.

EXCUSES D'ADAM ET D'ÈVE. — CHATIMENT DU SERPENT.

25. Ensuite, selon la coutume de l'orgueil, il ne s'accuse pas d'avoir écouté la femme, mais il rejette sa faute sur elle ; et en le faisant, il veut par une vaine subtilité et comme par suite de la fourberie que le misérable conçoit, rendre Dieu lui-même responsable de son péché. Car il ne dit pas seulement : « La femme m'a donné du « fruit, » il va plus loin et dit. « La femme que « vous m'avez donnée. » Rien de plus ordinaire aux pécheurs que de vouloir attribuer à Dieu ce dont ils sont accusés, et ce mouvement vient de l'esprit d'orgueil. L'orgueil en effet fait que l'homme ayant péché en voulant être égal à Dieu, c'est-à-dire absolument indépendant comme Dieu lui-même est indépendant puisqu'il est le maître de tout, et ne pouvant l'égaler en grandeur, s'efforce, quand il est déchu et qu'il gît dans son péché, de rendre Dieu semblable à lui. Ou plutôt encore il veut montrer que Dieu a péché et que lui-même est innocent. De son côté la femme étant interrogée rejette la faute sur le serpent. Adam avait-il donc reçu une épouse pour se soumettre à elle et non plutôt pour la faire obéir à ses ordres ? et la femme ne pouvait elle garder le commandement de Dieu plutôt que d'écouter les paroles du serpent ?

26. Le serpent n'est pas interrogé, mais il reçoit le premier sa peine, parce qu'il ne peut s'avouer coupable ni s'excuser d'aucune manière. Or cette condamnation du serpent n'est pas celle qui lui est réservée au jugement dernier et dont parle Notre-Seigneur quand il dit : « Allez « au feu éternel, qui a été préparé au diable et à « ses anges [1] ; » il s'agit ici de la peine qui nous le rend redoutable et nous oblige à nous en garder. Car sa peine est d'avoir en sa puissance ceux qui méprisent les commandements de Dieu. C'est ce que déclarent les paroles dans lesquelles la sentence lui est dénoncée ; cette peine est même d'autant plus grande, qu'il est réduit à se réjouir d'une si malheureuse puissance, lui qui avant de tomber était habitué à mettre son plaisir dans la vérité souveraine où il ne voulut pas se maintenir. Aussi les bêtes mêmes lui sont préférées, non comme ayant plus de puissance, mais comme ayant mieux conservé leur nature. Elles n'ont en effet perdu aucune béatitude céleste, puisque jamais elles n'en ont joui, et elles passent leur vie avec la nature qu'elles ont reçue. Il est donc dit à cet esprit méchant : « Tu ramperas sur ta poitrine « et sur ton ventre. » C'est ce qu'on remarque aussi dans la couleuvre ; et ce qui convient à cet animal visible, est, par métaphore, appliqué à l'invisible ennemi de l'homme. Sous le nom de poitrine est désigné l'orgueil, parce que la poitrine est le siège des mouvements impétueux de l'âme ; pour le nom de ventre il désigne la concupiscence charnelle, parce que le ventre est la plus molle des parties sensibles du corps. Et comme, au moyen de l'orgueil et de la concupiscence charnelle, le diable s'insinue près de ceux qu'il veut séduire, il lui a été dit pour cela : « Tu ramperas sur ta poitrine et sur ton « ventre. »

CHAPITRE XVIII.

INIMITIÉ DU SERPENT ET D'ÈVE.

27. « Et tu mangeras la terre, lui est-il dit en« core, tous les jours de ta vie ; » en d'autres termes, tous les jours où tu dois exercer cette puissance, avant que vienne te frapper la dernière peine du jugement. Car ce temps d'un pouvoir qui le réjouit et dont il s'honore semble être celui de sa vie. Les paroles donc : « Tu « mangeras la terre, » peuvent être comprises dans deux sens : ou bien ils t'appartiendront, ceux que tu auras trompés par l'attachement aux choses terrestres, c'est-à-dire les pécheurs que désigne le nom de terre ; ou du moins ces paroles figurent un troisième genre de tentation, qui est la curiosité. Car manger la terre, c'est sonder des profondeurs et des obscurités mais des profondeurs et des obscurités temporelles et terrestres.

28. Dieu ne met pas d'inimitié entre le serpent et l'homme, il en met seulement entre lui et

[1] Matt. XXV, 41.

la femme. Est-ce parce que le démon ne trompe et ne tente pas les hommes? Il est manifeste qu'il les trompe. Est-ce parce qu'il n'a abusé que la femme et non Adam? Mais pour n'avoir fait parvenir l'imposture jusqu'à lui que par le moyen de la femme, en est-il moins son ennemi? D'ailleurs c'est au temps futur que Dieu parle quand il dit: « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme. » Et si l'on dit que le démon n'a pu désormais séduire Adam, nous répondrons qu'il n'a pas non plus séduit Eve. Pourquoi donc ces paroles, si ce n'est pour nous montrer clairement que nous ne pouvons être tentés par le diable, qu'au moyen de cette partie animale dont nous avons déjà beaucoup parlé plus haut et qui présente dans un seul l'homme comme l'image et la similitude de la femme? Il y a aussi des inimitiés établies entre la semence du diable et celle de la femme; la semence du diable signifie les suggestions perverses, et celle de la femme, les fruits de bonnes œuvres par lesquels on résiste à la tentation du mal. Le diable observe la plante du pied de la femme, afin de la mettre sous son joug, si elle se laisse aller à des joies défendues; de son côté elle observe la tête du serpent, afin de le repousser dès que se fait sentir la tentation du mal.

CHAPITRE XIX.

PEINE INFLIGÉE A LA FEMME.

29. Point de difficulté relativement au châtiment de la femme. En effet il est évident qu'elle est soumise à des douleurs multipliées et qu'elle pousse bien des gémissements dans les angoisses de cette vie. Quant aux enfantements douloureux, ils se réalisent chez la femme proprement dite; il faut néanmoins les considérer dans l'invisible partie de nous-mêmes que représente la femme. Effectivement les femelles même des animaux sans raison mettent au jour leurs petits avec douleur, et pour elle c'est la condition de leur mortalité plutôt que la peine du péché. Il peut donc se faire que pour les femmes aussi cette douleur soit naturelle à leurs corps mortels; mais le grand supplice est que d'immortels qu'ils étaient leurs corps sont devenus mortels. Néanmoins il y a dans cette sentence une profonde et mystérieuse signification; c'est qu'on ne s'abstient jamais de ce que prétend la volonté de la chair, sans éprouver d'abord de la douleur jusqu'au moment où l'habitude du bien est formée. Cette habitude formée est comme un fils qui vient de naître; c'est l'inclination disposée au bien par l'habitude. Pour faire naître cette bonne habitude on a résisté avec douleur à l'habitude mauvaise. Que signifient encore ces mots qui expriment la suite de l'enfantement: « Tu te tourneras « vers ton mari et il te dominera [1]? » Est-ce que la plupart des femmes et même presque toutes n'enfantent pas en l'absence de leurs maris et ne sont pas après l'enfantement dans l'impossibilité de se tourner vers eux? Ces femmes superbes et qui dominent leurs maris perdent-elles ce vice après avoir enfanté et se laissent-elles dominer par eux? Loin de là; elles croient qu'en devenant mères elles ont acquis une dignité nouvelle et se montrent ordinairement plus orgueilleuses. Pourquoi donc après ces mots: « Tu enfanteras dans la douleur, » a-t-il été ajouté: « Et tu te tourneras vers ton « mari, et il te dominera, » si ce n'est pour marquer que cette partie de l'âme qu'attachent les plaisirs des sens, obéit avec plus de soin et de zèle à la raison comme à un mari, quand pour vaincre telle ou telle habitude mauvaise elle a éprouvé de la douleur et des difficultés, et qu'instruite pour ainsi dire au moyen même de ce pénible combat elle se tourne vers la raison, reçoit et exécute volontiers ses ordres pour ne point tomber de nouveau dans quelque habitude pernicieuse? Ainsi donc ce qui paraît malédiction devient commandement, pour qui lit avec l'esprit les choses spirituelles. Car la loi est spirituelle [2].

CHAPITRE XX.

CHATIMENT DE L'HOMME.

30. Que dirons-nous aussi de la sentence portée contre l'homme? Les riches qui sont pourvus des moyens les plus faciles d'existence et qui ne cultivent point la terre, ont-ils échappé à la peine énoncée en ces termes? « La terre pour toi sera « maudite désormais. Tu mangeras de ses fruits « dans la tristesse et les gémissements de ton « cœur tous les jours de ta vie. Elle te produira « des ronces et des épines et tu mangeras l'herbe « de ton champ. Tu mangeras ton pain à la sueur « de ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans « la terre d'où tu as été tiré, car tu es terre et « tu retourneras en terre [3]? » Mais certainement il est manifeste que personne n'échappe à l'effet de cette sentence. Car la tristesse et les travaux que la terre ménage à l'homme ne sont autre

[1] Gen. III, 16. — [2] Rom. VII, 14. — Gen. III, 17-19.

chose que la difficulté pour tous, durant cette vie, de trouver la vérité, et cela par suite de l'état corruptible du corps.

En effet, comme le déclare Salomon, « le corps « qui se corrompt appesantit l'âme et cette de- « meure terrestre abat l'esprit dans une multitude « de préoccupations [1]. » Les épines et les ronces sont les embarras des questions tortueuses, ou les pensées qui ont pour objet les soins de cette vie et qui ordinairement, si elles ne sont extirpées et rejetées du champ de Dieu, étouffent la parole pour l'empêcher de fructifier dans l'homme, selon l'enseignement évangélique de Notre-Seigneur [2]. Maintenant encore la nécessité veut que nous soyons instruits de la vérité par le moyen des yeux et des oreilles du corps; d'un autre côté il est difficile de résister aux illusions qui de ces sens pénètrent dans l'âme, quoique les mêmes sens nous transmettent aussi la vérité. Quel est donc, au milieu d'une perplexité pareille, celui dont le visage ne sue pas pour manger son pain? C'est ce que nous devons souffrir tous les jours de notre vie, c'est-à-dire de cette vie qui aura un terme. Cette sentence regarde celui qui cultive le champ de son âme; il souffre cela jusqu'à ce qu'il retourne dans la terre dont il a été formé : en d'autres termes, jusqu'à ce qu'il sorte de la vie présente. L'homme en effet qui cultive ce champ intérieur et gagne son pain quoique avec peine peut endurer ce travail jusqu'à la fin de cette vie; mais après cette vie il n'est point nécessaire qu'il en soit chargé. Quant à celui qui laisse sans culture le champ dont il s'agit, il subit dans toutes ses œuvres la malédiction portée contre sa terre, durant la vie de ce monde, après laquelle il éprouvera le feu du purgatoire ou la peine éternelle. Ainsi personne n'échappe à la sentence; mais il faut faire en sorte que du moins on n'en ressente point l'effet au delà du tombeau.

CHAPITRE XXI.

NOM DONNÉ A ÈVE APRÈS SON PÉCHÉ. LES TUNIQUES DE PEAUX.

31. Qui ne doit être surpris qu'après son péché et la sentence du jugement de Dieu, Adam ait appelé sa femme du nom de Vie, comme étant mère des vivants [3] : tandis qu'elle a mérité la mort et se trouve destinée à mettre au monde des hommes mortels? L'Écriture n'avait-elle donc pas en vue ces fruits mystérieux, après l'enfantement douloureux desquels la partie inférieure de l'âme se tourne vers la raison pour être soumise à son empire et desquels nous avons parlé précédemment? Dans ce sens en effet elle est la vie et la mère des vivants. Car la vie souillée par le péché est appelée mort dans l'Écriture. Ainsi l'Apôtre dit qu'une veuve qui vit dans les délices est morte [1], et nous voyons que le péché lui-même nous est présenté sous le nom et l'image d'un cadavre dans cet endroit de l'Ecclésiastique : « Celui qui se lave après avoir « touché un mort et qui le touche de nouveau, à « quoi lui sert de s'être lavé? Ainsi en est-il de celui « qui jeûne après ses péchés, et qui marchant dans « la même voie les commet de rechef [2]. » Ici en effet mort est pour péché; abstinence et jeûne après le péché correspond au bain, c'est-à-dire à la purification obligatoire quand on a touché un mort, et retourner à son péché c'est toucher de nouveau un mort. Pourquoi donc cette partie animale de notre âme qui doit obéir à la raison, comme la femme à son mari, ne serait-elle pas appelée vie, quand par la raison elle-même elle aura conçu de la parole de vie une bonne règle de conduite? et quand se retenant sur la pente du vice quoiqu'avec peine et gémissement, elle aura par sa résistance à une mauvaise habitude, produit une habitude louable pour le bien, pourquoi ne serait-elle pas appelée mère des vivants, c'est-à-dire des actes dont la droiture et la bonté font le caractère; actes auxquels sont opposés les péchés que nous avons dit pouvoir être désignés sous le nom de cadavre?

32. Car pour cette autre mort que tous, enfants d'Adam, nous devons d'abord à notre nature, et dont Dieu menaçait en donnant le précepte de ne pas manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, elle est indiquée par la tunique de peaux. Adam et Eve se firent eux-mêmes des ceintures de feuilles de figuier et Dieu leur fit des tuniques de peaux [3] : c'est-à-dire qu'eux-mêmes cherchèrent le plaisir de mentir librement après avoir détourné leurs yeux de la vérité, et que Dieu condamna leurs corps à cette condition mortelle de la chair, où peuvent se cacher les cœurs faux. Car il ne faut pas croire que dans les corps tels qu'ils doivent être au ciel, puissent se dissimuler les pensées comme dans les corps tels qu'ils sont sur la terre. Si même ici bas certains mouvements des âmes se peignent sur les traits du visage et surtout dans les yeux, comment la subtilité et la simplicité des corps dans le ciel pourraient-elles

[1] Sag. IX, 15. — [2] Marc. IV, 18, 19. — [3] Gen. IV, 1.

[1] I Tim. V, 6. — [2] Eccli. XXXIV, 30, 31. — [3] Gen. III, 7, 21.

permettre à un seul mouvement de l'âme de se voiler? Aussi mériteront-ils cette demeure et cette heureuse transformation qui les rendra semblables aux anges, ceux qui dans la vie présente, lors même qu'ils peuvent cacher le mensonge sous les tuniques de peaux, le haïssent pourtant et l'évitent par un ardent amour de la vérité écartant seulement ce que les auditeurs ne peuvent supporter, et ne mentant jamais; car viendra le temps où rien ne restera couvert, et il n'est aucun secret qui ne doive être manifesté un jour [1].

Nos premiers parents furent dans le paradis, quoique déjà frappés de la sentence divine, jusqu'au moment où ils se virent couverts des tuniques de peaux, c'est-à-dire voués à la mortalité de cette vie. Et quel signe plus frappant de la mort corporelle qui nous attend pouvait leur être donné, que ces peaux ordinairement arrachées aux bêtes qui ont perdu la vie? Ainsi donc quand l'homme veut être Dieu, non par une imitation légitime, mais par un orgueil criminel et en violant les préceptes divins, il est ravalé jusqu'à la condition mortelle des bêtes.

CHAPITRE XXII.

ADAM HORS DU PARADIS.

33. C'est pourquoi la loi divine le tourne en dérision par la bouche même de Dieu, et cette dérision nous avertit de nous garder de l'orgueil autant que nous en sommes capables.

« Voilà, dit le Seigneur, qu'Adam est devenu « comme un de nous pour la science de connaître « le bien et le mal [2]. » Les mots *tanquam unus ex nobis* font une locution équivoque qui présente une figure : car ces mots peuvent être compris de deux manières; ou bien dans ce sens qu'Adam est devenu lui-même en quelque sorte un Dieu, comme on dit : *unus ex senatoribus*, pour désigner quelqu'un qui est vraiment sénateur; et alors c'est une moquerie : ou bien dans ce sens qu'il serait vraiment un Dieu, par le bienfait de son Créateur et non par nature, s'il avait voulu lui demeurer soumis. Ainsi on dit *ex consulibus* ou *pro consulibus* en parlant de celui qui n'est plus consul. Mais en quoi est-il devenu comme l'un de nous? C'est par rapport à la connaissance du bien et du mal. L'homme donc saura par expérience, en le ressentant, le mal que Dieu connaît par sagesse; il verra, en souffrant sa peine qu'il ne peut éviter, l'effet de cette puissance du Très-Haut, dont il n'a pas voulu subir l'action de plein gré et dans son état de bonheur.

34. « Et alors, pour qu'Adam n'étendît pas la « main sur l'arbre de vie, afin de vivre éternel-« lement, Dieu le chassa, *dimisit*, du paradis [1]. » Si l'on veut presser le terme *dimisit*, on voit qu'il signifie plutôt laisser aller que chasser, ce qui paraît très-juste, pour marquer que par le poids de ses péchés Adam était poussé de lui-même dans le lieu qui convenait à son état. C'est ce qu'éprouve ordinairement l'homme méchant, quand après avoir commencé à vivre avec les bons, il ne s'améliore pas : le poids de sa mauvaise habitude l'entraîne loin de cette société des gens de bien: ceux-ci ne le chassent pas malgré lui, mais ils le laissent aller selon ses désirs. Dans les mots précédents : « *Ne porrigeret Adam manum suam* « *ad arborem vitæ,* » il y a encore une façon de parler équivoque. Nous parlons de cette sorte, soit quand nous disons : « *Ideo te moneo ne iterum* « *facias quod fecisti,* » et nous voulons alors qu'on ne fasse plus ce que l'on a fait; soit quand nous disons : *Ideo te moneo ne forte sis bonus;* et nous voulons alors qu'on devienne bon. C'est comme s'il y avait : je t'avertis, ne désespérant pas que tu puisses être bon. L'Apôtre dit de la même manière : *Ne forte det illis Deus pœnitentiam ad cognoscendam veritatem,* exprimant le désir et la possibilité de la pénitence et de la connaissance de la vérité pour ceux dont il parle [2]. On peut donc croire que l'homme est sorti du Paradis pour être livré aux peines et aux travaux de la vie présente, afin qu'un jour il étende la main sur l'arbre de vie et vive éternellement : or l'extension de la main marque bien la croix par le moyen de laquelle on recouvre la vie éternelle. Si néanmoins nous comprenons les mots : *Ne manum porrigat et vivat in æternum,* non dans le sens optatif, mais dans le sens prohibitif, il n'est pas injuste qu'après le péché la voie de la sagesse ait été fermée à l'homme, jusqu'à ce qu'au moment déterminé il revive par la miséricorde divine après avoir été mort, et qu'il se retrouve après avoir été perdu. L'homme est donc sorti du paradis de délices pour travailler sur la terre dont il a été formé, en d'autres termes, pour travailler dans ce corps mortel, et mériter s'il est possible, la grâce du retour. Or il demeura à l'opposé du paradis [3], c'est-à-dire dans la misère, de tout point opposée à la vie bienheureuse. J'estime

[1] Matt. X, 26. — [2] Gen. III, 22.

[1] Gen. III, 23. — [2] II à Timoth. II, 25. — [3] Gen. III, 24.

en effet que le nom de paradis signifie la vie bienheureuse.

CHAPITRE XXIII.

LE CHÉRUBIN ET SON GLAIVE.

35. « Or Dieu plaça à la porte du Paradis un « Chérubin avec un glaive flamboyant qu'il agi« tait, pour garder la voie de l'arbre de vie [1]; » ou bien avec un glaive sans cesse agité. Le mot Chérubin, comme le veulent ceux qui ont traduit de l'hébreu les saintes Écritures, se rend par plénitude de la science. Quant au glaive flamboyant et toujours agité, il désigne les peines temporelles; car le propre du temps est une mobilité continuelle, et toute tribulation agit en quelque sorte comme le feu. Mais autre chose est de subir l'action du feu pour être consumé; autre chose de la subir pour se purifier. L'Apôtre dit : « Qui « est scandalisé sans que je brûle [2]? » Or ce sentiment le purifiait plutôt parce qu'il venait de la charité. Les tribulations que souffrent les justes ont aussi rapport à ce glaive de feu : « Car de même « que l'or et l'argent sont éprouvés dans le feu, « ainsi les hommes agréables à Dieu le sont dans le « creuset de l'humiliation, » est-il dit [3]; et encore : « La fournaise éprouve les vases d'argile, et la tri« bulation les hommes justes [4]. Puis donc que « Dieu corrige celui qu'il aime, et flagelle tout « enfant qu'il regarde d'un air favorable [5], » selon ce que dit l'Apôtre : « sachant que la tribu« lation opère la patience, la patience l'épreuve [6], » nous lisons, nous entendons et il faut croire que la plénitude de la science et le glaive flamboyant gardent l'arbre de vie. Personne donc ne saurait y arriver que par ces deux moyens, c'est-à-dire par le support des peines et la plénitude de la science.

36. Mais si pour parvenir à l'arbre de vie les hommes sont assujettis à porter le poids de l'affliction et de la douleur durant presque toute la vie présente, la plénitude de la science paraît être le partage du petit nombre seulement; de manière que tous ceux qui arrivent à l'arbre de vie ne paraissent pas y atteindre par la plénitude de la science, encore que tous endurent le poids des peines marquées par ce glaive de feu toujours en mouvement. Mais en songeant à ce que dit l'Apôtre : « La plénitude de la loi c'est la cha« rité [7], » en remarquant aussi que la charité se trouve renfermée dans ce double précepte : « Tu « aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur « et de toute ton âme et de tout ton esprit, et tu « aimeras ton prochain comme toi-même, » que, de plus, « ces deux commandements contien« nent toute la loi et les prophètes [1], » nous comprenons sans aucune difficulté qu'on arrive à l'arbre de vie non pas uniquement par le glaive de feu agité en tous sens, c'est-à-dire par le support des peines temporelles, mais en outre par la plénitude de la science, c'est-à-dire par la charité [1], l'Apôtre disant : « Si je n'ai pas la charité je ne suis « rien [2]. »

CPAPITRE XXIV.

ADAM ET ÈVE; LE CHRIST ET L'ÉGLISE.

37. J'ai promis d'étudier dans cet écrit les choses accomplies, et je crois l'avoir fait suffisamment; j'ai promis de les considérer aussi au point de vue prophétique, c'est ce qu'il me reste à faire en peu de mots. J'espère en effet qu'après avoir placé d'abord comme un jalon qui frappe tous les yeux et vers lequel on peut tout rapporter, notre travail ne sera pas long. L'Apôtre donc voit un grand mystère dans ces paroles : « Pour cela l'homme quittera son père et sa mère « et s'attachera à son épouse et ils seront deux « dans une même chair; » ce que lui-même explique en ajoutant : « Je dis en Jésus-Christ et dans « l'Église [3]. » Ainsi donc ce qui s'est accompli historiquement dans Adam, désigne ce qui devait s'accomplir prophétiquement dans le Christ, qui a quitté son Père comme il le déclare quand il dit : « Je « suis sorti de mon Père et je suis venu en ce monde [4]. » Il l'a quitté, non pas en changeant de lieu, puisque Dieu n'est renfermé dans aucun espace; ni en se détournant de lui par le péché, comme font les apostats; mais en apparaissant aux hommes dans la nature humaine lorsque, Verbe, il s'est fait homme et qu'il a habité parmi nous [5]. Ceci encore ne signifie pas qu'il a changé sa nature divine, mais qu'il a pris une nature inférieure, la nature de l'homme. A cet acte se rapportent aussi les paroles de l'Apôtre : « Il s'est anéanti « lui-même [6]; » car il n'est pas apparu aux hommes avec cette gloire éclatante dont il jouit dans le sein de son Père; mais il a voulu condescendre à leur faiblesse, puisqu'ils n'avaient pas le cœur assez pur pour voir le Verbe, qui dès le principe est Dieu en Dieu [7]. Qu'expriment donc ces mots : Il a quitté son Père? Evidemment qu'il n'est point apparu aux hommes comme il est en

[1] Gen. III, 24. — [2] II Cor. XI, 29. — [3] Eccli. II, 5. — [4] Ibid. XXVII, 6. — [5] Hebr. XII, 6. — [6] Rom. V, 3, 4. — [7] Rom, XIII, 10.

[1] Matt. XXII, 37-40. — [2] I Cor. XIII, 2. — [3] Ephès. V, 31, 32. — [4] Jean, XVI, 28. — [5] Jean, I, 14. — [6] Philip. II, 7. — [7] Jean, I, 1.

son Père. Il a aussi quitté sa mère, c'est-à-dire les anciennes et charnelles observances de la Synagogue, qui était sa mère comme appartenant à la race de David selon la chair, et il s'est attaché à son épouse, c'est-à-dire à l'Église pour être deux dans une même chair. L'Apôtre dit effectivement qu'il est le chef de l'Église et que l'Église est son corps [1]. Aussi s'est-il endormi à son tour, mais du sommeil de sa passion pour la formation de l'Église son épouse; sommeil qu'il célèbre ainsi par l'organe du prophète : « Je « me suis endormi, j'ai goûté le sommeil, et je « me suis éveillé parce que le Seigneur m'a pris « sous sa protection [2]. » L'Église son épouse a été formée de son côté, je veux dire par la foi aux tourments qu'il a endurés et au baptême qu'il a établi; car son côté percé d'une lance répandit du sang et de l'eau [3]. De plus « il a été formé, comme je « viens de le rappeler, de la race de David selon « la chair; » ainsi que parle l'Apôtre [4], c'est-à-dire il a été formé en quelque sorte du limon de la terre quand il n'y avait point d'homme pour la cultiver : nul homme en effet n'a concouru à la formation du Christ avec la Vierge qui est sa mère. « Une source jaillissait de la terre et en arrosait « toute la face. » La face de la terre, c'est-à-dire la dignité de la terre, est-elle autre chose ici que la mère du Seigneur, la vierge Marie, en qui s'est répandu l'Esprit-Saint, désigné dans l'Evangile sous les figures de fontaine et d'eau vive [5]? C'est donc aussi comme du limon qu'a été formé l'homme divin, établi dans le paradis pour y travailler et le garder, c'est-à-dire fixé dans la volonté du Père pour l'accomplir et l'observer toujours.

CHAPITRE XXV.

LES MANICHÉENS ET LE SERPENT.

38. Nous aussi nous avons reçu en sa personne le commandement qui lui a été fait; car chaque Chrétien représente le Christ, qui a dit lui-même : « Ce « que vous avez fait au moindre des miens, c'est « à moi que vous l'avez fait [6]. » Et plaise à Dieu que selon le précepte divin nous jouissions de tous les fruits du Paradis, c'est-à-dire des délices de l'esprit. Or les fruits de l'esprit, dit l'Apôtre, « sont la « charité, la joie, la paix, la patience, la douceur « la bonté, la foi, la mansuétude, la continence [7]; » que nous ne touchions pas à l'arbre de la science du bien et du mal planté au milieu du Paradis, c'est-à-dire que nous ne voulions pas nous enorgueillir de notre nature qui tient le milieu, comme nous l'avons déjà dit, et que nous n'éprouvions pas, une fois déçus, la différence qu'il y a entre la foi catholique toujours simple et la dissimulation des hérétiques! Ainsi en effet nous parvenons au discernement du bien et du mal. « Car, est-il dit, il faut qu'il y ait même des hé-« résies, afin que l'on connaisse parmi vous ceux « qui sont à l'épreuve [1]. » Aussi le serpent signifie dans le sens prophétique le venin des hérétiques, surtout des Manichéens et en général des ennemis de l'ancien Testament. Car je ne crois pas que rien ait été plus clairement prédit dans le serpent que ces sortes d'hommes ou plutôt que la nécessité de l'éviter en leur personne. Il n'en est point effectivement qui promette avec plus de verbiage et de jactance la science du bien et du mal : et c'est dans l'homme lui-même, comme dans un arbre planté au milieu du paradis, qu'ils s'engagent à faire trouver cette connaissance. Et cette autre assurance : « Vous serez comme des dieux » quels autres la donnent plus qu'eux? Leur sot orgueil, pour se communiquer, ne montre-t-il pas l'âme comme étant de la nature même de Dieu? Quels autres encore sont mieux rappelés par ces yeux qui s'ouvrent après le péché; puisque, laissant de côté la lumière intérieure de la sagesse, ils poussent à l'adoration de ce soleil visible? A la vérité tous les hérétiques séduisent généralement par une vaine promesse de science, ils blâment ceux qu'ils trouvent en possession de la simple foi, et parce qu'ils persuadent des choses toutes charnelles, ils appliquent leurs efforts à faire ouvrir, pour ainsi parler, les yeux de la chair pour obscurcir l'œil intérieur. Mais les Manichéens ont horreur de leurs corps même, non à cause de la mortalité dont nous avons encouru la juste peine en péchant, mais pour nier que Dieu en soit le Créateur. Ne dirait-on pas que leurs yeux charnels se sont ouverts et qu'eux aussi rougissent de leur nudité?

CHAPITRE XXVI.

ENCORE LES MANICHÉENS ET LE SERPENT.

39. Rien cependant ne les désigne et ne les signale avec plus de force que ce que dit le serpent : « Sans aucun doute vous ne mourrez point; « car Dieu savait que le jour où vous aurez « mangé de ce fruit vos yeux seront ouverts. » Ils

[1] Coloss. I, 18. — [2] Ps. III, 6. — [3] Jean. XIX, 34. — [4] Rom. I, 3. — [5] Jean, VII, 38, 39. — [6] Matt. XXV, 40. — [7] Gal, V, 22, 23.

[1] I Cor. XI, 19.

croient en effet que ce serpent est le Christ lui-même : et c'est selon eux, je ne sais quel Dieu de la nation des ténèbres qui par envie a défendu de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, comme pour se réserver cette connaissance. Une telle opinion a donné naissance, je crois, à une certaine secte d'Ophites qui adorent, dit-on, un serpent pour le Christ, sans considérer ce que dit l'Apôtre : « Je crains que comme le serpent « a séduit Eve par son astuce, ainsi vos esprits ne « se corrompent [1]. » Je pense donc qu'il s'agit d'eux dans cette prophétie. Or c'est notre concupiscence charnelle que séduisent les paroles du serpent, et à son tour elle fait tomber dans le piège Adam, non pas le Christ mais le Chrétien. Pourtant si celui-ci voulait observer le commandement de Dieu et vivre, avec persévérance, de la foi, jusqu'à ce qu'il fût capable de comprendre la vérité ; en d'autres termes, s'il travaillait dans le Paradis et gardait avec soin ce qu'il a reçu, il n'oublierait pas sa dignité jusqu'à recourir, quand sa chair lui déplaît comme une nudité, aux déguisements charnels du mensonge, ainsi qu'à des feuilles de figuier, pour s'en faire une ceinture. N'est-ce pas ce que font ces misérables hérétiques, lorsqu'ils mentent au sujet du Christ et le représentent comme ayant menti lui-même ? Ils se cachent en quelque sorte de devant la face de Dieu, lorsqu'ils désertent la vérité pour leurs mensonges. « Ils détourneront, dit l'Apôtre, leur « entendement de la vérité et se livreront à « des fables [2]. »

40. Et qu'on le remarque bien, ce serpent, ou cette erreur des hérétiques qui tente l'Église et dont l'Apôtre signale le danger quand il dit : « Je « crains que comme le serpent séduisit Eve par « son astuce, ainsi vos esprits ne se corrompent ; » cette erreur, dis-je, rampe sur la poitrine, sur le ventre et mange la terre. Car elle ne trompe que les orgueilleux qui en s'arrogeant ce qu'ils ne sont pas, croient tout aussitôt que l'âme humaine est de la même nature que le Dieu suprême ; ou que les hommes dominés par les désirs charnels, qui entendent dire volontiers que ce qu'ils font de honteux ne vient pas d'eux-mêmes mais de la nation ténébreuse ; ou enfin que les hommes curieux, qui goûtent seulement les choses de la terre et envisagent d'un œil terrestre les choses spirituelles. Il y aura des inimitiés entre ce serpent et la femme, entre la race de l'un et la race de l'autre, si celle-ci met au jour des fruits, quoiqu'avec douleur, et se tourne vers l'homme pour se soumettre à son empire. On peut en effet reconnaître par là qu'il n'y a pas en nous une partie qui ait Dieu pour auteur et une autre qui appartienne à la nation des ténèbres, comme disent les Manichéens, mais plutôt que ce qui doit gouverner dans l'homme, comme ce qui doit être gouverné, vient également de Dieu suivant ces paroles de l'Apôtre : « L'homme, il est vrai, ne doit point « voiler sa tête parce qu'il est l'image et la gloire « de Dieu, mais la femme est la gloire de l'hom- « me : car l'homme ne vient pas de la femme « mais la femme vient de l'homme. L'homme en « effet n'a pas été créé pour la femme, mais la « femme pour l'homme. C'est pourquoi la femme « doit porter un voile sur la tête à cause des « anges. Du reste, ni l'homme n'est point sans la « femme, ni la femme sans l'homme dans le Sei- « gneur. Car comme la femme a été tirée de « l'homme, ainsi l'homme maintenant est par la « femme, mais tout vient de Dieu [1]. »

CHAPITRE XXVII.

CHUTE ET CHATIMENT D'ADAM.

41. Maintenant donc qu'Adam travaille en son champ et, s'il y rencontre des ronces et des épines, qu'il voie là, non l'effet de la nature mais la peine du péché, et qu'il l'attribue, non à je ne sais quelle nation des ténèbres, mais au juste jugement de Dieu, parce que la règle de la justice est de donner à chacun ce qui lui revient. Que lui-même présente à la femme la nourriture céleste qu'il a reçue de son chef qui est le Christ, sans se laisser imposer par elle une nourriture défendue, c'est-à-dire les doctrines trompeuses des hérétiques offertes avec grande promesse de science, et la prétendue révélation des secrets qu'ils font entrevoir pour ménager à l'erreur plus de succès. Car c'est l'orgueilleuse et inquiète prétention des hérétiques, qui sous l'image d'une femme dans le livre des Proverbes, fait entendre ces paroles : « Qu'il se détourne et vienne à moi, celui qui est « insensé ; » elle engage ainsi ceux qui du côté de l'esprit sont dépourvus de ressources et leur dit : « Mangez avec délices le pain pris en secret, goû- « tez avec douceur les eaux dérobées. [2] » Et pourtant il est nécessaire, que si guidé par l'envie de mentir, qui fait croire que le Christ a menti lui-même, on se laisse prendre à de tels discours, on reçoive aussi, par jugement divin, une tunique

[1] II Cor. XI, 3. — [2] II Tim. IV, 4.

[1] I Cor. XI, 7, 12. — [2] Prov. IX, 16, 17.

de peau. Ce nom me semble ne pas désigner dans la prophétie la mortalité du corps marquée dans le sens historique, dont nous avons traité précédemment, mais les illusions qui naissent des sens matériels et qui par un châtiment divin poursuivent le menteur et le jettent dans les ténèbres. Celui-ci est ainsi chassé du paradis, c'est-à-dire de la foi Catholique et de la vérité, pour demeurer à l'opposé du paradis, en d'autres termes, pour contredire cette même foi. Et si quelque jour il revient à Dieu premièrement par le moyen du glaive flamboyant, c'est-à-dire des tribulations temporelles, reconnaissant et pleurant ses péchés, et en accusant, non plus une nature étrangère dont l'idée est chimérique, mais en s'accusant lui-même afin de mériter son pardon ; secondement par la plénitude de la science, c'est-à-dire par la charité aimant de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit, Dieu qui, toujours immuable est au dessus de tout, et le prochain comme soi-même, il parviendra à l'arbre de vie et vivra éternellement.

CHAPITRE XXVIII.

RÉSUMÉ ET RÉFUTATION DES IMPOSTURES MANICHÉENNES.

42. Que voient-ils donc à reprendre dans les livres de l'ancien Testament? Ils peuvent, suivant leur coutume, faire des questions; et nous répondrons comme le Seigneur daignera nous en faire la grâce. — Pourquoi, disent-ils, Dieu a-t-il créé l'homme, qu'il savait devoir pécher? — Il l'a créé, soit parce qu'il pouvait, même avec l'homme pécheur, faire beaucoup de bien, le retenant toujours sous le régime de sa justice; soit parce que le péché ne pouvait nuire à Dieu. Si d'ailleurs l'homme ne péchait pas il ne serait point condamné à la mort, et s'il péchait les autres mortels profiteraient de son exemple pour se corriger. Car il n'est rien qui éloigne plus efficacement du péché, que la pensée de la mort qu'on ne peut éviter. — En le créant il devait l'affranchir du péché — Mais c'est à quoi l'homme devait travailler lui-même, car il fut créé tel, que s'il n'avait voulu il n'aurait point péché — Le diable, disent-ils encore, ne devait pas avoir d'accès près de la femme — Mais la femme elle-même ne devait pas le lui permettre; car elle était sortie des mains de Dieu en état de le repousser si elle ne voulait pas le recevoir — Dieu, ajoutent-ils, ne devait pas créer la femme — C'est dire qu'il devait négliger de faire un bien, puisque en effet la femme est certainnement quelque chose de bien, jusque-là même que le grand Apôtre l'appelle la gloire de l'homme, en ajoutant que tout est de Dieu. — Ils disent encore : Qui a fait le diable? — C'est lui-même, car il est tel, non par le vice de sa nature, mais par le péché qu'il a commis. — Du moins, poursuivent-ils, Dieu ne devait pas le créer sachant qu'il pécherait — Et pourquoi ne l'aurait-il pas créé, puisque par sa justice et sa Providence, il redresse beaucoup d'hommes au moyen de la malice du diable? N'avez-vous donc pas entendu ce que dit l'Apôtre : « Je les ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne « pas blasphémer [1] ? » ? Le même Apôtre dit encore de lui-même : « De peur que la grandeur de mes « révélations ne m'élevât, l'aiguillon de la chair, « l'ange de Satan m'a été donné pour me souffle- « ter [2]. » — Le diable est donc bon, demandent-ils puisqu'il est utile? — Non, en tant que diable il est mauvais, mais Dieu est bon et tout-puissant, et il fait servir la malice même du diable à la production de beaucoup d'œuvres de justice et de sainteté. Car nous n'imputons au diable que sa volonté perverse qui l'applique à mal faire, non la Providence de Dieu qui du mal tire le bien.

CHAPITRE XXIX.

LE DOGME DE L'ÉGLISE ET LES ERREURS DES MANICHÉENS.

43. Enfin la religion est l'objet de notre dispute avec les Manichéens, et la question se résume en ces termes : Que doit-on pieusement penser de Dieu? Ils ne peuvent nier que le genre humain soit dans la malheureuse condition qui résulte du péché, mais ils prétendent que la même nature de Dieu gémit sous cette infortune. Nous le nions, et nous soutenons que la nature vouée à la misère est celle que Dieu a tirée du néant, et qu'elle est devenue misérable non par force mais par le choix qu'elle a fait du péché. Selon eux, la nature de Dieu est contrainte par Dieu même au repentir et à l'expiation des fautes commises. Nous le nions et nous disons que c'est la nature faite de rien par la puissance divine, qui devenue coupable est obligée de faire pénitence de ses péchés. Ils enseignent que la nature divine reçoit de Dieu même son pardon. Rejetant cette idée, nous disons que c'est la nature tirée par Dieu du néant, qui reçoit le pardon des crimes dont elle est souillée, quand elle s'éloigne du péché pour revenir à

[1] I Tim. I, 20. — [2] II Cor. XII, 7.

son Dieu. La nature de Dieu, ajoutent-ils, est par nécessité sujette au changement. Nous le nions et nous disons changée par sa propre volonté, cette nature que Dieu a faite de rien. La nature de Dieu, poursuivent-ils, pâtit de fautes qui lui sont étrangères. Nous le nions et nous disons qu'aucune nature ne souffre que des fautes qui sont les siennes[1]. De plus nous tenons Dieu pour si bon, si juste et si saint, qu'il ne pèche ni ne nuit à personne qui n'aura point voulu pécher, pas plus qu'on ne peut lui faire tort à lui-même en se livrant au péché. Ils disent qu'il y a une nature du mal à laquelle Dieu est forcé d'abandonner, pour en ressentir les cruelles rigueurs, une partie de la sienne. Nous, nous disons qu'il n'y a point de mal naturel[2]; que toutes les natures sont bonnes; que Dieu lui-même est la nature souveraine; qu'il est l'auteur des autres sans en excepter une seule; que toutes sont bonnes en tant qu'elles sont, parce que Dieu a fait toutes choses excellentes, toutefois à des degrés divers qui les distinguent de manière que l'une est meilleure que l'autre; qu'ainsi de toute sorte de choses bonnes, les unes plus parfaites, les autres moins parfaites, se trouve formé par Dieu un ensemble parfait que lui-même gouverne avec une admirable sagesse; enfin que faisant par sa volonté toutes choses bonnes, il n'est réduit à souffrir aucun mal. Car il est impossible que celui dont la volonté est au dessus de tout ait à supporter quoique ce soit malgré lui.

On connaît maintenant ce qu'ils disent de leur côté, ce que nous disons du notre; que chacun voie donc la doctrine qu'il doit suivre. Pour moi j'ai parlé de bonne foi devant Dieu; et sans aucun esprit de contention, sans nul doute de la vérité, sans vouloir en rien préjudicier à un traité plus exact, j'ai exposé ce qui m'a paru véritable.

[1] Rétract. ch. 10, n. 3. — [2] Ibid. 5.

Traduction de M. l'abbé Tassin.

DE LA GENÈSE AU SENS LITTÉRAL

OUVRAGE INACHEVÉ.

ETUDE SUR LE COMMENCEMENT DE LA GENÈSE JUSQU'A CES PAROLES : « FAISONS L'HOMME A NOTRE IMAGE [1]. »

CHAPITRE PREMIER.

ABRÉGÉ DE LA FOI CATHOLIQUE.

1. Si l'on veut parler des mystères de la nature, que nous reconnaissons comme l'ouvrage de la puissance divine, il faut le faire non par voie d'affirmations mais par voie de questions; quand surtout on les étudie dans les livres que recommande une autorité divine; car alors l'affirmation téméraire d'une opinion incertaine et douteuse se justifierait difficilement du crime de sacrilége. Le doute cependant ne doit point franchir ici les bornes ni atteindre le domaine de la foi catholique. Et parce que beaucoup d'hérésiarques ont l'habitude de plier à leur sentiment, réprouvé par la doctrine de l'Eglise universelle, l'exposition des divines Ecritures; avant de venir à l'objet particulier de ce livre, il est bon de présenter en peu de mots la foi catholique.

2. La voici : C'est par son Fils unique, qui étant sa Sagesse et sa Vertu lui est consubstantiel et coéternel, et en unité du Saint-Esprit qui est aussi de même substance que lui et possède la même éternité, que Dieu le Père Tout-Puissant à tiré du néant et formé tous les êtres de la création. La doctrine Catholique nous oblige donc de croire que cette Trinité est un seul Dieu, et qu'il a fait et créé tout ce qui existe comme réalité substantielle ; en sorte que toute créature, soit spirituelle soit corporelle, ou pour parler d'une manière plus simple, et employer les termes des divines Ecritures, soit visible soit invisible, n'est pas de la nature de Dieu mais a été faite de rien par Dieu, et que tout son rapport à la Trinité c'est d'avoir Dieu pour créateur, puisqu'elle est sortie de ses mains. Aussi n'est-il point permis de dire ou de croire que les êtres de la création sont consubstantiels à Dieu ou éternels comme lui.

3. Mais d'ailleurs, suivant la même doctrine, tout ce que Dieu a fait il l'a fait très-bon. Quant aux maux, ils ne sont pas des réalités substantielles, des objets de la nature. Ce qui est appelé mal est toujours le péché ou la peine du péché. Or le péché n'est rien que le consentement déréglé de la volonté libre. Nous portons-nous à ce que défend la justice quand nous sommes maîtres de nous déterminer autrement? voilà le péché : c'est-à-dire qu'il ne consiste pas dans les choses elles-mêmes, mais dans leur usage illégitime. Le légitime usage des choses c'est de rester dans la loi de Dieu, de se soumettre à Dieu seul avec une pleine et entière dilection, et de faire tout ce qui est permis, d'ailleurs sans attache, sans affection déréglée, c'est-à-dire selon l'ordre divin. Ainsi en effet trouvera l'âme dans l'exercice de son empire, non la difficulté, non la misère, mais une grande facilité, mais un grand bonheur. Pour la peine du péché, elle consiste dans le tourment qu'éprouve l'âme de ce que la création,

[1] Gen. I, I-26.

soumise à son autorité quand elle-même obéissait à Dieu, refuse de la servir depuis que de son côté elle s'est revoltée contre lui. Ainsi le feu étant une créature de Dieu n'est pas un mal; cependant notre faiblesse en souffre les atteintes comme une juste peine du péché. On nomme du reste naturels les péchés dont nous ne pouvons, sans la miséricorde Dieu nous abstenir, depuis que par la faute de notre libre arbitre nous sommes tombés dans la triste condition de cette vie.

4. C'est par Notre-Seigneur Jésus-Christ que l'homme se renouvelle, depuis que cette ineffable et immuable Sagesse de Dieu a daigné prendre en sa personne tout ce qui appartient à la nature humaine, et naître du Saint-Esprit et de lá Vierge Marie. La foi nous enseigne aussi le crucifiement, la sépulture, la réssurrection de l'homme-Dieu et son ascension dans le ciel, ce qui déjà est accompli; sa descente ici bas pour juger les vivants et les morts à la fin des siècles, et la résurrection de la chair, ce qui est jusqu'alors prêché comme devant arriver un jour. Elle nous enseigne que l'Esprit-Saint a été communiqué à ceux qui croient en Jésus-Christ ; que par Jésus-Christ a été formée l'Eglise, la mère des fidèles et appelée Catholique parce qu'elle est achevée de tout point, qu'elle ne présente aucun côté faible et quelle est répandue partout l'univers : elle nous enseigne la rémission, accordée aux hommes pénitents, des péchés dont ils étaient coupables, et la promesse divine de la vie éternelle, du royaume des cieux.

CHAPITRE II.

DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

5. Il faut envisager au point de vue de cette foi ce qui dans le livre présent, doit être l'objet de nos recherches et de nos discussions. « Au com« mencement Dieu fit le ciel et la terre. » D'après certains interprètes des divines Ecritures, il y a quatre manières d'envisager la parole sainte : l'histoire, l'allégorie, l'analogie et l'étiologie. Ces noms viennent du grec, mais nous pouvons en donner dans notre langue la définition et l'explication. L'histoire consiste à retracer, soit sous l'inspiration divine soit avec les seules ressources de l'esprit humain, les choses accomplies; l'allégorie, à entendre les textes dans un sens figuré ; l'analogie, à faire voir l'accord de l'ancien et du nouveau Testament; l'étiologie à faire connaître les motifs des paroles et des actes.

CHAPITRE III.

QUE SIGNIFIENT LES PREMIERS MOTS DE LA GENÈSE ?

6. On peut donc demander si ces mots : « Dans « le principe Dieu fit le ciel et la terre, » doivent être entendus seulement dans le sens historique, ou s'ils signifient encore quelque chose dans le sens figuré, comment ils concordent avec l'Evangile et pour quelle raison le livre sacré commence ainsi. Prenons ces paroles au point de vue de l'histoire : le mot principe doit-il s'entendre du commencement du temps ou de la sagesse même de Dieu? car le Fils de Dieu s'appelle lui-même principe quand on lui fait cette question : « Qui êtes-vous? » et qu'il répond : « Je suis le « principe moi qui vous parle [1]. » Il y a en effet, un principe sans principe et un principe avant un autre principe. Le Père seul est principe sans principe, et de là ce point de notre foi, que tout est d'un seul principe. Pour le Fils, il est principe mais de telle sorte qu'il est engendré par le Père. La première créature intelligente peut être elle-même appelée principe pour les êtres dont elle est le chef et que Dieu a formés. Le chef en effet étant avec raison appelé principe, l'Apôtre ne dit pas dans cette gradation que la femme soit le chef de quelqu'un. Il appelle l'homme le chef de la femme, le Christ le chef de l'homme et Dieu chef du Christ [2] : ainsi se rattache la créature au Créateur.

7. S'il est dit : « Dans le principe, » est-ce parce que les objets dont il s'agit ont été créés avant tout? Si les anges et tous les êtres spirituels ont été faits en premier lieu, est-il impossible que le ciel et la terre aient été formés et créés d'abord? Car il faut reconnaître que les anges sont des créatures de Dieu et ont été faits par lui. En effet le prophète parle des anges quand il dit dans le Psaume 148e : « Dieu a commandé et tout a été fait, « il a voulu et tout a été créé » Mais si les anges ont reçu les premiers l'existence, on peut demander encore : ont-ils été créés dans le temps, ou avant tous les temps, ou au commencement du temps? Si c'est dans le temps, le temps existait donc avant qu'il y eût des anges; et comme le temps lui-même est une créature, on doit reconnaître alors que quelque chose a été fait avant les anges. Si nous disons qu'ils ont été faits au commencement du temps, et que le temps a commencé avec eux, nous devons tenir comme erroné ce que prétendent

[1] Jean, VIII, 25. — [2] I Cor. XI, 3. — Ps. CXLVIII, 5.

quelques auteurs, que le temps a commencé avec le ciel et la terre.

8. Si ces anges ont été formés avant le temps, il faut examiner dans quel sens viennent plus loin ces paroles : « Et Dieu dit : Qu'il y ait dans « le firmament du ciel deux grands luminaires, « afin qu'ils luisent sur la terre et séparent le jour « de la nuit; qu'ils servent de signes et fassent les « temps, les jours et les années. » Il peut sembler ici que les temps ont commencé quand le ciel et les flambeaux du ciel ont paru et ont commencé leurs révolutions. Or si cela est vrai, si le temps a commencé avec le cours des astres qu'on dit avoir été faits le quatrième jour, comment a-t-il pu y avoir des jours avant l'existence du temps? Cette formation des jours n'aurait-elle été rapportée là que par égard pour notre faiblesse, pour insinuer doucement à de pauvres intelligences des choses d'un ordre plus relevé, parce que aucun récit ne peut se faire que l'on n'y distingue un commencement, un milieu et une fin? Les flambeaux du ciel ont-ils été créés par la parole divine dans ces temps que les hommes mesurent par la durée des mouvements corporels; dans ces temps qui en effet n'existeraient pas sans les mouvements des corps et que tout le monde connaît parfaitement? En admettant cette hypothèse, nous devons examiner si en dehors du mouvement des corps, le temps peut exister dans le mouvement d'une créature incorporelle, telle qu'est l'âme ou l'esprit lui-même; car sans nul doute l'âme est en mouvement dans les pensées qui l'occupent, et il y a dans ce mouvement un commencement et une suite d'idées, ce qui ne peut se comprendre qu'avec les intervalles du temps. Adoptons-nous cette opinion? croyons-nous aussi que les anges ont été créés avant le ciel et la terre? Nous pouvons alors concevoir que le temps ait existé avant la création de la terre et du ciel, puisqu'il y avait des créatures pour le déterminer par leurs mouvements incorporels et puisqu'il est aussi juste de le voir en elles, que de le voir dans l'âme humaine, habituée par son union avec le corps aux mouvements corporels. Mais peut-être n'y a-t-il point de temps pour les premières et les plus éminentes créatures. Quoiqu'il en soit, car c'est ici une chose des plus profondes et des plus impénétrables à l'esprit humain, on doit assurément tenir comme un point de foi, encore qu'il excède la mesure de nos connaissances, que toute créature a un commencement, que le temps lui-même est une créature, que par conséquent il a un commencement et n'est pas coéternel au Créateur.

9. Il peut sembler aussi que les mots ciel et terre ont été employés pour désigner toutes les créatures; que la voûte éthérée qui frappe nos regards, avec le monde invisible des puissances supérieures, a été appelée ciel, et que le nom de terre a été donné à toute la partie inférieure de l'univers et à l'ensemble des êtres animés qu'elle renferme. Ou bien encore, toute créature supérieure et invisible est-elle comprise sous le nom de ciel, toute créature visible sous celui de terre; et peut-on entendre ainsi de toute la création les paroles : « Dans « le principe Dieu créa le ciel et la terre? » Peut-être en effet convenait-il que comparativement à la créature invisible, qui serait nommée le ciel, tout ce qui est visible fût appelé terre. L'âme est invisible et néanmoins lorsqu'elle s'est enflée de l'amour des choses visibles et enorgueillie de leur acquisition, n'a-t-elle pas été désignée sous le nom de terre dans ces paroles de l'Ecriture : « De quoi « peut s'enorgueillir la terre et la cendre [1]? »

10 Autre question : L'écrivain sacré a-t-il désigné sous les noms de ciel et de terre toutes les choses déjà distinctes, coordonées et revêtues de leurs formes particulières? Ou bien a-t-il donné ces noms à la matière d'abord informe de toute la création, à cette matière d'où sont ensuite venus, sur un ordre ineffable de l'Eternel, les différents êtres avec leurs proportions et leurs beautés spéciales? Nous lisons, il est vrai : « Vous avez fait le monde d'une matière infor- « me [2]. » Cependant nous ne pouvons dire que cette matière, quelle qu'elle soit, n'ait pas été créée par Celui de qui nous avouons et croyons que vient toute chose. Le monde alors désignerait l'ordre et l'harmonie qui règne entre tous les êtres déjà formés et distincts : et les noms de ciel et de terre s'appliqueraient à la matière première, comme à l'élément du ciel et de la terre : ce ciel et cette terre eussent été alors mêlés, confondus et propres seulement à recevoir leurs formes de Dieu leur auteur. C'est assez sur ces mots : « Dans le principe Dieu fit le Ciel et la terre. » Nous nous sommes bornés à des questions : aussi bien ne fallait-il là dessus rien affirmer témérairement.

CHAPITRE IV.

SECOND VERSET DE LA GENÈSE.

11. « Or la terre était invisible et sans ordre « et les ténèbres étaient sur l'abîme, et l'Esprit

[1] Eccli. x, 9. — [2] Sag. xi, 18.

« de Dieu était porté sur l'eau. » Les hérétiques ennemis de l'ancien Testament accusent ainsi ce passage : Comment, disent-ils, Dieu a-t-il fait dans le principe le ciel et la terre, si déjà la terre existait ? Ils ne comprennent pas que ceci a été ajouté pour exposer dans quel état se trouvait la terre dont il a été dit réellement : « Dieu « fit le ciel et la terre. » Il faut donc entendre ainsi le texte : « Dieu dans le principe fit le ciel « et la terre ; » or cette terre que Dieu avait faite était invisible et n'offrait que désordre, jusqu'à ce que lui-même encore la fit paraître dans sa forme et passer de la confusion où elle était d'abord à l'état d'ordre qui règne entre toutes ses parties. Ou bien ne vaudrait-il pas mieux penser qu'il s'agit encore ici de la même matière qui a été précédemment désignée sous les noms de ciel et de terre ? Le sens serait celui-ci : « Dans « le principe Dieu fit le ciel et la terre ; » or ce qui est appelé ciel et terre en ce lieu, était une terre invisible et sans ordre et les ténèbres étaient sur l'abîme ; en d'autres termes, ce qui a été nommé ciel et terre était une matière confuse de laquelle le monde, composé de deux grandes parties qui renferment tout le reste, savoir, du ciel et de la terre, devait sortir avec une forme déterminée, après que les éléments seraient coordonnés entre eux. Cette confusion de la matière a pu être indiquée à l'intelligence du vulgaire, par les mots de terre invisible, sans ordre, sans arrangement, de ténèbres sur l'abîme, c'est-à-dire sur une immense profondeur. Ce dernier mot a pu être employé aussi pour faire entendre que nulle intelligence ne saurait comprendre la matière informe, à raison même de son informité.

12. « Et les ténèbres étaient sur l'abîme. » L'abîme était-il dessous et les ténèbres dessus, comme en des lieux distincts ? Ou bien est-ce parce qu'il s'agit encore ici de la confusion de la matière ou du Chaos, comme parlent les Grecs, que l'écrivain sacré dit : « Les ténèbres étaient « sur l'abîme ; » il n'y avait pas de lumière, car si la lumière eût existé, sans aucun doute elle aurait été au dessus, pour tout éclairer au dessous d'elle ? Aussi bien celui qui considère attentivement ce que sont les ténèbres, n'y trouve rien que l'absence de la lumière. Ces paroles donc : « Les « ténèbres étaient sur l'abîme, » équivalent à celles-ci : Il n'y avait pas de lumière sur l'abîme. Ainsi donc, c'est cette matière, dont l'opération divine doit former ensuite tant d'êtres divers, qui a été appelée terre invisible et sans ordre, abîme et profondeur manquant de lumière ; elle avait été désignée aussi sous les noms de ciel et de terre comme étant l'élément du ciel et de la terre, ainsi que nous l'avons déjà dit : à moins toutefois que par les termes de ciel et de terre l'écrivain sacré n'ait voulu proposer d'abord tout l'ensemble de la création, et en montrer toutes les parties après avoir donné l'idée de cette matière universelle.

13. « Et l'Esprit de Dieu était porté sur l'eau. » Jusque-là il n'a pas été dit que Dieu eût fait l'eau. Et cependant nous ne devons pas croire que Dieu ne l'ait pas créée et qu'elle ait existé avant qu'il eût encore rien fait, car il est celui de qui, par qui et en qui toutes choses ont l'être, comme le déclare l'Apôtre[1]. Dieu donc est aussi le créateur de l'eau et ce serait une grande erreur de croire autrement. Mais pourquoi n'a-t-il pas été dit que Dieu ait créée l'eau ? L'écrivain sacré a-t-il voulu encore appeler eau cette même matière déjà désignée sous les noms de ciel et de terre, de terre invisible, sans ordre ni arrangement et d'abîme ténébreux ? Et pourquoi ne serait-elle pas appelée eau, quand elle a pu être appelée terre, quoique rien jusque-là, ni eau, ni terre, ni aucun objet n'eût encore de forme distincte ? Mais il peut paraître convenable qu'elle ait d'abord été appelée ciel et terre ; en second lieu terre invisible, sans ordre ni arrangement, abîme sans lumière ; et eau en troisième lieu. Tirée du néant pour la formation de tous les êtres de l'univers, elle aurait été appelée d'abord ciel et terre, parce que le ciel et la terre, dont se compose le monde en devaient être formés. Elle aurait été nommée en second lieu terre informe, en désordre et abîme, parce que de tous les éléments la terre est le moins beau et a moins d'éclat que le reste. Enfin elle aurait été désignée sous le nom d'eau, pour exprimer sa souplesse entre les mains du Souverain architecte ; car l'eau est plus mobile que la terre, et comme elle se laisse travailler et mouvoir plus facilement qu'elle, cette matière première a dû s'appeler eau plutôt que terre.

14. Il est vrai que l'air est lui-même plus mobile que l'eau ; et l'on croit ou l'on éprouve avec raison que l'éther est plus encore mobile que l'air. Mais ces noms d'air ou d'éther étaient moins convenables pour désigner cette matière première. Car on croit que la propriété de ces éléments

[1] Rom. XI, 36.

est plus active que passive, tandis que c'est le contraire pour la terre et l'eau. Si ce que je dis paraît obscur, il est très clair cependant, selon moi, que le vent agite l'eau et bien des parties terrestres : or, le vent est l'air mis en mouvement et flottant en quelque sorte. Comme donc il est manifeste que l'air agite l'eau et que nous ne savons ce qui l'ébranle lui-même et en forme le vent; qui ne voit que la matière qui se laisse mouvoir doit porter le nom d'eau plutôt que celui d'air, puisque c'est l'air qui imprime le mouvement? Or, être mu c'est recevoir l'action, mouvoir c'est agir. Ajoutons que les productions de la terre, pour naître et se développer, sont imbibées d'eau et que l'eau semble se transformer en elles. Le nom d'eau convenait donc bien mieux à la matière pour exprimer sa souplesse entre les mains de l'ouvrier et sa transformation aux êtres formés par lui, que ne lui convenait le nom d'air; puisque ce dernier nom exprimerait sans doute sa mobilité, mais non les autres propriétés qui la distinguent. En sorte que voici tout le sens : « Dans le principe Dieu fit le ciel « et la terre, » c'est-à-dire une matière qui pût devenir le ciel et la terre; cette matière « était « invisible et sans ordre, » c'est-à-dire une masse informe, un abîme sans lumière ; cette matière cependant se montrant docile au mouvement que lui imprime l'ouvrier souverain reçoit encore le nom d'eau.

15. Ainsi dans le premier de ces noms qui désignent la matière est indiquée la fin pour laquelle elle était créée ; dans le second, son défaut de forme, et dans le troisième sa souplesse et sa docilité sous la main du grand architecte. D'abord donc elle est appelée ciel et terre parce qu'elle était faite pour devenir le ciel et la terre; en second lieu, terre invisible et en désordre, ténèbres sur l'abîme, c'est-à-dire, matière sans forme et sans lumière ; de ce défaut de lumière son nom de terre invisible ; en troisième lieu eau, soumise à l'esprit pour prendre un état et revêtir des formes. Aussi bien l'Esprit de Dieu était-il porté sur l'eau et par l'Esprit nous devons entendre celui qui opérait; par l'eau, la chose sur laquelle il opérait, c'est-à-dire la matière à travailler. Quand donc nous donnons à une seule et même chose ces trois noms de matière du monde, de matière informe, de matière à façonner; au premier correspond bien la dénomination de ciel et de terre, au second celle d'obscurité ou de confusion, de profondeur ou de ténèbres, et au troisième la souplesse que considère l'Esprit de l'ouvrier souverain avant de travailler.

16. « Et l'Esprit de Dieu était porté sur l'eau. » Il n'y était pas porté comme l'huile sur l'eau ou comme l'eau sur la terre, c'est-à-dire qu'il n'y était point porté pour y être contenu ; mais, s'il faut pour ceci emprunter des exemples aux choses visibles, il y était porté comme la lumière du soleil ou de la lune est portée sur le corps qu'elle éclaire. Cette lumière en effet n'est pas contenue en eux ; elle est portée sur eux, tandis que c'est le ciel qui la contient. Prenons garde aussi de nous imaginer que l'Esprit de Dieu fût porté sur la matière à la façon des corps; c'était sa puissance d'opération et d'exécution qui était portée sur les objets à faire et à former; comme la volonté de l'ouvrier est portée sur le bois ou tout autre chose qu'il doit travailler, ou même sur les membres de son corps qu'il applique au travail. Cette comparaison, quoique déjà supérieure à toute autre que nous pouvons emprunter aux corps, est bien faible cependant, elle n'est presque rien pour nous donner une idée du mystère de l'Esprit de Dieu porté sur la matière du monde soumise à son opération Mais dans tout ce qui peut être de quelque manière saisi par les hommes nous n'en trouvons pas de plus claire ni de plus convenable pour le sujet dont nous parlons. C'est pourquoi l'on fera ici une excellente application de cette sentence de l'Ecriture : « Bénissez Dieu, exaltez son nom autant que vous « le pourrez, il sera toujours au dessus de vos « louanges [1]. » Nous parlons ainsi dans la supposition où l'esprit de Dieu signifierait le Saint-Esprit que nous adorons dans l'ineffable et immuable Trinité.

17. On peut aussi l'entendre autrement et sous le nom d'esprit de Dieu comprendre une créature, savoir l'esprit vital, qui maintient et fait mouvoir tout ce monde visible avec tous les corps dont il est le séjour; et à qui le Seigneur Tout-Puissant a donné le pouvoir de lui prêter son concours pour la production des êtres qui viennent à la vie. Cet esprit étant supérieur à tout corps même aérien, puisque toute créature invisible l'emporte sur toute créature visible, ce n'est pas sans raison qu'il serait appelé Esprit de Dieu. Est-il rien en effet qui n'appartienne à Dieu parmi les êtres qu'il a créés, puisqu'il est dit de la terre même : « La terre et tout ce qu'elle

[1] Eccli. XLIII, 33.

« renferme appartient au Seigneur [1], » et puisqu'au sujet de l'univers entier nous lisons ces mots : « Toutes choses sont à vous, Seigneur, à « vous qui aimez les âmes [2]. » Or on peut reconnaître cet esprit créé dans le passage en question, si les paroles : « Dans le principe Dieu fit « le ciel et la terre, » n'ont pour objet que les créatures visibles. On peut entendre alors que sur la matière des choses visibles, au début de leur formation, était porté un esprit invisible et cependant créé, c'est-à-dire un esprit qui n'était pas Dieu, et que Dieu avait fait et formé. Mais si l'on estime que le nom d'eau désigne la matière de toute créature soit spirituelle, soit animale et corporelle, on est de tout point obligé d'entendre ici par esprit de Dieu, cet Esprit immuable et saint qui était porté sur la matière de toutes les choses auxquelles Dieu a donné l'être et la forme.

18. Au sujet de cet esprit peut naître une troisième opinion ; on peut croire que sous ce nom est désigné l'élément de l'air : de sorte que le texte suggérerait l'idée des quatre éléments dont le monde visible se compose, savoir, le ciel et la terre, l'eau et l'air. Ils n'étaient encore ni distincts ni coordonnés; mais on les voit comme en germe dans la confusion même de la matière informe; confusion et *informité* mentionnés sous les noms de ténèbres et d'abîme. Mais de ces trois opinions quelle que soit la vraie, il faut croire que Dieu est l'auteur et l'organisateur de toutes les choses qui ont commencé, visibles et invisibles, non pas de leurs défauts, opposés à leur nature, mais de leur nature même, et qu'il n'est absolument aucun être créé qui ne lui doit son origine et la perfection de son être.

CHAPITRE V.

CRÉATION DE LA LUMIÈRE.

19. « Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière « fut. » Ne pensons pas qu'en disant : « Que « la lumière soit, » Dieu ait fait entendre un cri sorti des poumons et articulé par la langue et les dents. De telles pensées conviennent aux âmes charnelles, et l'Apôtre nous dit que juger selon la chair c'est la mort [3]. Mais c'est d'une manière ineffable que Dieu a dit : « Que la lumière « soit. » Maintenant cette parole a-t-elle été adressée au Fils unique de Dieu ou est-elle le Fils unique de Dieu lui-même, car le Fils est appelé le Verbe de Dieu, par qui toutes choses ont été faites [1]? C'est ce qu'on peut examiner, pourvu cependant qu'on évite l'impiété de croire que le Verbe, que le Fils unique de Dieu soit une parole semblable à celle que nous prononçons nous-mêmes. Mais ce Verbe de Dieu par qui toutes choses ont été faites, n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin; il est né sans commencement et coéternel à son Père. C'est pourquoi, si la parole : *Fiat lux*, a commencé et fini, elle a été plutôt adressée au Fils qu'elle n'est le Fils lui-même. Et néanmoins dans ce sens elle est encore un mystère ineffable : qu'aucune image sensible n'entre dans l'âme et n'y vienne troubler une pieuse contemplation purement spirituelle. Car si l'on entend d'une manière propre et absolue qu'il y a dans la nature de Dieu quelque chose qui commence et finit; c'est une opinion téméraire et périlleuse. On peut cependant par une charitable condescendance la permettre aux charnels et aux petits, non pour qu'ils y demeurent, mais pour que de là ils s'élèvent plus haut. Car toute chose en quoi l'on dit que Dieu commence et finit, ne doit d'aucune sorte s'entendre de la nature de Dieu, mais de la créature, admirablement docile à ses ordres.

20. « Et Dieu dit : Que la lumière soit; » s'agit-il de la lumière qui paraît aux yeux du corps ou d'une lumière secrète dont il n'a pas été donné à nos sens de jouir ici bas? Et s'il s'agit d'une lumière secrète, est-ce une lumière corporelle qui soit répandue d'une façon locale dans les parties supérieures du monde, ou bien est-ce une lumière incorporelle telle qu'elle existe dans les êtres animés, même dans les bêtes, et qui, sur le rapport des sens, leur fait voir ce qu'il faut fuir, ce qu'il faut rechercher; ou bien enfin est-ce cette lumière d'un ordre bien supérieur que révèle le raisonnement et qui tient la première place entre tout ce qui a été créé? Car quelle que soit la lumière dont il s'agit ici, nous devons comprendre qu'elle a été formée et créée; tandis que celle qui brille dans la sagesse même de Dieu n'a pas été créée mais engendrée; en effet on ne doit point penser que Dieu ait été sans lumière avant de produire celle dont il est maintenant question. Les expressions mêmes indiquent suffisamment que cette lumière dont nous parlons a été faite, car il est écrit : « Et Dieu dit : Que la « lumière soit faite et la lumière fut faite. » Autre

[1] Ps. XXIII, 1. — [2] Sag. XI, 27. — [3] Rom. VIII, 6.

[1] Jean, I, 1, 3.

est la lumière née de Dieu, autre la lumière faite par lui. La lumière née de Dieu est la sagesse même de Dieu, la lumière faite par Dieu est toute lumière muable soit corporelle soit incorporelle.

21. On se demande ordinairement, comment la lumière corporelle a pu exister avant le ciel et les flambeaux du ciel dont il n'est parlé qu'ensuite. Mais il n'est pas facile, il est même absolument impossible à l'homme de découvrir si au delà du ciel il y a une lumière spéciale qui soit répandue dans l'espace et qui enveloppe le monde. Néanmoins comme on peut encore comprendre ici la lumière incorporelle, en admettant qu'il est parlé dans ce livre non-seulement des créatures visibles, mais de tous les êtres de la création; qu'est-il besoin de nous arrêter plus longtemps sur ce sujet? Peut-être aussi que c'est ici une courte mais convenable et belle réponse à la question que l'on fait sur l'époque de la création des Anges.

22. « Et Dieu vit que la lumière était bonne. » Il faut voir dans ces paroles non pas la joie produite par un bien tout extraordinaire, mais l'approbation que Dieu donne à son ouvrage. Peut-on en effet parler à des hommes plus convenablement de Dieu que de la manière suivante : Il a dit, la chose a été faite, et la chose lui a plu. *Il a dit* marque son commandement; *la chose a été faite*, sa puissance; et *la chose lui a plu*, sa bienveillance. C'est un homme qui rapporte à des hommes ces choses ineffables : elles ont du être exposées de manière à profiter à tous.

23. « Et Dieu sépara la lumière des ténèbres. » On peut voir ici avec quelle extrême facilité tout cela s'est fait par Dieu. Qui pourrait croire qu'une fois produite la lumière se trouvât d'abord confondue avec les ténèbres et eût besoin ensuite d'en être séparée? Ce simple fait de la création de la lumière en fut aussi la séparation d'avec les ténèbres. Quelle union possible entre la lumière et les ténèbres [1]? Dieu donc sépara la lumière des ténèbres par cela même qu'il fit la lumière, dont l'absence prend le nom de ténèbres. Entre la lumière et les ténèbres il y a la même différence qu'entre le vêtement et la nudité, entre le plein et le vide, et entre des choses opposées de cette manière.

24. Dans combien de sens peut être comprise cette lumière dont la privation, suivant les acceptions diverses du mot, porte le nom de ténèbres? Nous l'avons déjà dit plus haut. Il y a la lumière que perçoivent les yeux du corps et qui est elle-même corporelle; telle est la lumière du soleil, de la lune, des étoiles et de tout autre flambeau de même sorte : à cette lumière sont opposées les ténèbres qui résultent de son absence en quelque lieu. Il y a une autre lumière, celle de la vie, qui sent et qui peut discerner ce que les organes du corps présentent à son appréciation, comme le blanc et le noir, la mélodie et les sons discordants, la bonne et la mauvaise odeur, le doux et l'amer, le chaud et le froid et autres choses de ce genre. Aussi bien la lumière qui se fait sentir aux yeux est différente de celle qui vient par le moyen des yeux éveiller des sensations. L'une est dans le corps, et l'autre, bien qu'elle perçoive par l'intermédiaire du corps ce qu'elle sent, a néanmoins l'âme pour siége. Les ténèbres opposées à cette dernière consistent dans le défaut de sensibilité ou, si l'on aime mieux, de sensation; en d'autres termes, elles consistent à ne point sentir, quoiqu'il se présente des choses qui pourraient être senties, s'il y avait dans l'être la lumière qui éveille la sensibilité. Et cela a lieu non pas quand les organes du corps font défaut, comme dans les aveugles et les sourds; car les âmes de ceux-ci possèdent la lumière dont nous parlons, bien qu'ils soient privés de l'office des sens corporels : ce n'est pas non plus quand avec cette lumière de l'âme et l'usage des organes du corps il ne s'offre aucun objet de sensation, comme lorsqu'on n'entend aucun bruit, au milieu du silence.

Celui donc qui pour de telles causes n'éprouve point de sensation ne manque pas pour cela de la lumière dont il s'agit. Elle n'est absente que dans le cas où cette faculté manque à l'âme ; et encore ne dit-on pas alors qu'elle soit une âme, elle est plutôt une simple vie, une vie semblable à celle que l'on prête à la vigne, aux arbres et à tous les végétaux : si toutefois on peut prouver que les plantes aient une vie. Et pourtant il est des hérétiques assez aveugles pour les croire capables, non-seulement de sentir par le moyen du corps, c'est-à-dire de voir, d'entendre, de discerner le chaud et le froid, mais même de raisonner et de connaître nos pensées : mais ceci est l'objet d'une autre question. Ainsi donc les ténèbres opposées à la lumière qui fait sentir, seraient l'insensibilité, ou le défaut de sensibilité dans un être vivant quel qu'il fût. Or il est convenable d'accorder le nom de lumière à cette faculté, dès qu'on veut bien appeler lumière

[1] II Cor. VI, 14.

ce qui rend une chose manifeste. Lorsque nous disons : il est manifeste que cela est mélodieux, il est manifeste que cela est doux, il est manifeste que cela est froid; lorsque sous l'impression des sens corporels nous faisons d'autres affirmations semblables; alors cette lumière qui nous rend tout cela manifeste, est certainement au dedans de l'âme, bien que le corps lui serve d'intermédiaire pour lui transmettre ce qu'elle sent ainsi.

On peut entendre comme troisième espèce de lumière créée la faculté du raisonnement; le défaut de raison, qui est la condition des âmes des bêtes, constitue les ténèbres qui lui sont opposées.

25. Quelle que soit donc la lumière que Dieu ait créée d'abord dans le monde, que cette lumière soit la lumière du ciel, ou la lumière de la vie sensitive dont jouissent les animaux, ou soit la lumière rationnelle que possèdent les Anges et les hommes, il est certain que Dieu a séparé la lumière des ténèbres par cela même qu'il a créé la lumière; parce que autre chose est la lumière, et autre chose ces absences de la lumière dont Dieu a réglé le rôle dans les ténèbres qui lui sont opposées. Car il n'est pas dit que Dieu ait fait les ténèbres. Il a fait les réalités, non les défauts qui tiennent du néant, d'où sa puissance a tiré tout ce qui existe. Cependant nous comprenons qu'il les a ordonnées quand nous lisons: « Dieu sépara la lumière et les ténèbres. » C'est que les privations elles-mêmes devaient être à leur place sous l'empire universel du Maître souverain. Ainsi, dans le chant, les silences, placés à des intervalles déterminés, ne laissent pas d'être bien ordonnés par ceux qui savent chanter, et ils contribuent à la beauté de toute la pièce de musique, quoiqu'ils soient pourtant des absences de sons. Ainsi encore, dans les tableaux, les ombres font ressortir les endroits les plus saillants, et plaisent non par elles-mêmes mais par leur disposition. Dieu n'est pas l'auteur de nos vices; et néanmoins à cet égard il est ordonnateur, en plaçant et en condamnant à souffrir comme ils le méritent, ceux qui ont péché. Aussi bien est-il dit dans l'Evangile [1], que les brebis sont placées à droite et les boucs à gauche. Il est donc certaines choses dont Dieu est à la fois l'auteur et l'ordonnateur. Il fait et ordonne les justes; pour les pécheurs, il ne les fait pas, mais il les soumet à l'ordre. En effet qu'il place les uns à droite, les autres à gauche, et qu'il envoie ceux-ci au feu éternel, il nous montre par là qu'il traite les uns et les autres selon leur mérite. Ainsi donc il fait et ordonne les espèces et les individus. Quant aux non-êtres et aux défauts, il ne les fait pas, il les règle et les ordonne seulement. Il a donc dit : « Que la lumière soit, « et la lumière a été. » Mais pour produire les ténèbres, il n'a pas dit : Que les ténèbres soient. De ces deux choses, il a fait l'une et non l'autre; mais il les a ordonnées toutes deux, lorsqu'il a séparé lumière et les ténèbres. Ainsi chaque chose qu'il a créée est bonne en soi; et l'ensemble qu'il ordonne est excellent.

[1] Matt. XXV, 33.

CHAPITRE VI.

NOMS DONNÉS A LA LUMIÈRE ET AUX TÉNÈBRES.

26. « Et Dieu appela la lumière jour et il donna « aux ténèbres le nom de nuit. » Le terme de lumière et celui de jour désignent une même chose; une même chose est également désignée par les mots de ténèbres et de nuit. Or il a fallu employer les deux termes pour définir chacun des objets, car on ne pouvait en discourir autrement. De plus il est dit: Dieu appela la lumière jour et les ténèbres nuit; de manière qu'on pourrait renverser l'orde des mots et dire également: Dieu appela le jour lumière et la nuit ténèbres. Que répondre donc à celui qui nous demanderait si à la lumière a été donné le nom de jour ou au jour le nom de lumière? Car ces deux termes, en tant qu'on les articule pour désigner des choses, sont également des noms. On peut aussi faire la question suivante : Est-ce aux ténèbres qu'a été donné le nom de nuit, ou à la nuit le nom de ténèbres? Assurément, selon le texte de l'Ecriture, il est manifeste que la lumière a été appelée jour et les ténèbres nuit. Quand l'écrivain sacré a dit: Dieu fit la lumière et il sépara la lumière des ténèbres, il ne s'agissait pas encore des noms : c'est ensuite qu'ont été employés ceux de jour et de nuit, encore que, sans nul doute, lumière et ténèbres soient aussi des noms et servent à marquer certaines choses, de même que les mots jour et nuit. Faut-il donc n'entendre ici que l'impossibilité de définir ce qui a déjà un nom, autrement qu'en lui donnant un nom nouveau ? Ou plutôt cette appellation ne doit-elle pas être prise pour la distinction même de la lumière et des ténèbres? Car toute lumière n'est pas le jour, et toutes ténèbres ne sont pas la nuit: mais il n'y a que

la lumière et les ténèbres mises en rapport et distinguées entr'elles par une succession fixe et régulière, qui soient désignées sous les noms de jour et de nuit. Tout nom en effet sert à distinguer la chose à laquelle il s'applique ; et de là même, vient le terme de *nomen*, *notamen*, *marque*, parceque le nom est une marque, c'est-à-dire qu'il aide et apprend à discerner et à reconnaitre son objet.

Il se peut donc que la séparation de la lumière et des ténèbres n'ait consisté qu'à donner à la lumière le nom de jour, et aux ténèbres le nom de nuit et que leur imposer des noms n'ait été purement et simplement qu'en régler l'ordre. Ou bien ces noms veulent-ils nous faire entendre de quelle lumière il s'agit et de quelles ténèbres; comme s'il y avait dans le texte : Dieu fit la lumière et sépara la lumière des ténèbres; or comprenez par la lumière le jour, par les ténèbres la nuit? L'écrivain sacré a-t-il eu le dessein d'éloigner de notre esprit l'idée d'une lumière qui ne soit pas le jour et de ténèbres qui ne soient pas la nuit? Et en effet si toute lumière était le jour et toutes ténèbres la nuit, peut-être n'aurait-il pas été besoin de dire : « Et Dieu appela la lumière « jour, et il appela nuit les ténèbres. »

27. On peut aussi demander quel est le jour et quelle est la nuit dont il est parlé. Si l'on doit comprendre qu'il s'agit du jour que commence le lever et que ferme le coucher du soleil; et de la nuit qui s'étend du coucher du soleil à son lever, je ne vois pas comment étaient possibles ce jour et cette nuit, avant la formation des luminaires célestes. Serait-ce que la suite des heures et les intervalles du temps, même en dehors de toute distinction d'ombres et de clarté, ont pu dès lors être appelés ainsi ? Mais comment cette succession alternative, désignée par les noms de jour et de nuit, convient-elle à la lumière rationnelle, s'il en était ici question, ou à la lumière de la vie sensitive? L'écrivain sacré a-t-il sur ce point voulu insinuer, non ce qui est, mais ce qui peut être? car l'erreur peut succéder à la raison, et l'engourdissement à la sensibilité?

CHAPITRE VII.

LE PREMIER JOUR.

28. « Et alors se fit le soir puis le matin, et il y « eut un premier jour. » Le nom de jour ici a un autre sens que dans ces paroles : « Et Dieu appela la lumière jour : » il est pris de la même manière que quand nous disons par exemple : le mois a trente jours, comprenant dans cette expression la nuit aussi bien que le jour proprement dit, tandis que précédemment ce nom excluait la nuit. Le jour donc ayant été créé avec la lumière, il s'ensuit que le soir et puis le matin ont formé un premier jour, et qu'un jour est le temps qui va du commencement de l'un au commencement de l'autre, c'est-à-dire d'un matin jusqu'au matin suivant. C'est le sens que nous donnons au mot *jour*, quand nous y comprenons les nuits, comme je l'ai déjà fait observer.

Mais comment s'est fait le soir et comment s'est fait le matin? Pour créer la lumière et la séparer des ténèbres, Dieu a-t-il employé tout le temps qu'occupe la durée de la lumière sans y comprendre la nuit? Que devient alors ce qui est écrit : « Vous pouvez tout dès que vous le vou- « drez [1]. » Dieu a-t-il besoin de la durée du temps pour faire quelque chose? Ou bien doit-on considérer les œuvres de Dieu comme les œuvres qui sont dans la pensée de l'artiste; les envisager, non dans le temps, mais dans la puissance qui produit par un acte immuable les choses mêmes qui changent sous nos yeux? Quand nous parlons, les mots passent et se succèdent; mais il n'en est pas ainsi de l'artiste lui-même qui forme et qui contemple en repos la suite entière des paroles avec tout leur arrangement. C'est ainsi que Dieu agit en dehors du temps, lui qui peut tout ce qu'il veut; mais de leur côté les natures soumises au temps exécutent leur mouvement d'une manière temporelle. Peut-être donc que ces mots : « Et le soir « eut lieu, puis le matin, pour former un premier « jour, » doivent s'entendre de ce que la raison divine jugea possible ou nécessaire, et non de ce qui se passa dans la succession des instants. C'est en effet dans son intelligence que Dieu a contemplé son œuvre et à la lumière de l'Esprit-Saint qui a dit : « Celui qui est éternel a créé tout sim- « multanément [2]. » Mais c'est fort à propos que dans ce livre le récit nous présente les œuvres de Dieu comme séparées les unes des autres par des intervalles de temps; et cette belle disposition que notre intelligence trop faible ne pouvait contempler d'un seul regard, devient pour ainsi dire accessible aux yeux même du corps grâce à l'ordre du discours.

[1] Sag. XII, 18. — [2] Eccli. XVIII, 1

CHAPITRE VIII.

CRÉATION DU FIRMAMENT

29. « Et Dieu dit : Qu'il y ait un firmament « au milieu de l'eau : et qu'il fasse séparation entre « l'eau et l'eau. Et il en fut ainsi. Et Dieu fit le « firmament, et sépara l'eau qui était au dessus « du firmament de celle qui était au dessous. » Y-a-t-il au dessus du firmament des eaux semblables à celles que nous voyons sous le firmament ? Ou bien, comme en cet endroit l'écrivain sacré paraît désigner l'eau sur laquelle était porté l'Esprit, l'eau où nous avons vu la matière du monde ; ne faut-il pas entendre que cette eau a été divisée par l'interposition du firmament, et que l'eau inférieure est la matière corporelle et l'autre la matière animale ? Car ce qui est ici appelé firmament sera appelé ciel plus loin. Mais parmi les corps il n'y a rien de plus élevé que les corps célestes. Autres en effet sont les corps célestes, autres les corps terrestres [1] ; et sans aucun doute les corps célestes sont les meilleurs. Je ne sais comment on pourrait appeler corps ce qui les dépasse, c'est peut-être une puissance soumise à la raison, à la raison dont la lumière nous fait connaître Dieu et la vérité ; une nature qui étant susceptible d'être formée par la vertu et la prudence et trouvant dans la vigueur de celle-ci le moyen de fixer son agitation et d'acquérir une consistance qui la rend comme matérielle, a été par Dieu même justement désignée sous le nom d'eau ; et cette eau serait au dessus du ciel corporel, non pas localement, mais par sa qualité d'être incorporel. Du reste puisque le firmament a été appelé le ciel, c'est avec raison que l'on tient comme plus changeant et plus dissoluble ce qui est au dessous du ciel éthéré où tout est tranquille et bien affermi. Cette espèce de matière corporelle, ayant existé dans la confusion primitive, avant d'avoir la forme distincte et les qualités particulières, d'où elle prit le nom de firmament ; il y a eu des hommes pour voir en elle, des eaux froides et visibles qui semblables à celles de la terre seraient au dessus du ciel. Et ils ont voulu en donner pour preuve la lenteur de l'une des sept planètes appelée *φαίνων*, brillante, par les Grecs ; laquelle est plus élevée que les autres, et met trente ans à parcourir le cercle de sa révolution dans le zodiaque : ils ont prétendu qu'elle est si tardive parce quelle est plus voisine des eaux froides qui couvrent la superficie du ciel. J'ignore comment on peut soutenir cette opinion parmi ceux qui s'occupent avec soin de ces questions. Mais il ne faut sur cela rien affirmer témérairement : il faut tout traiter avec précaution et modestie.

30. « Et Dieu dit : Qu'il y ait un firmament au « milieu de l'eau, et qu'il fasse séparation entre « l'eau et l'eau. Et il en fut ainsi » Après ces derniers mots, qu'était-il besoin d'ajouter : « Et « Dieu fit le firmament et sépara l'eau qui était « sous le firmament de celle qui était au dessus ? » Car plus haut, après ces mots : « Dieu dit : Que « la lumière soit et la lumière fut, » l'écrivain sacré n'a point ajouté « Et Dieu fit la lumière ; » mais ici aux mots : « Dieu dit : qu'il y ait, et « il y eut, » il ajoute : « Dieu fit le firmament. » Doit-on en conclure que dans cette lumière il ne fallait pas voir la lumière corporelle, et que conséquemment, Dieu c'est-à-dire la Trinité, l'a produite sans aucune créature pour intermédiaire ; tandis que le firmament étant corporel, aurait reçu sa nature et sa forme par le moyen de quelque créature spirituelle ? La Vérité même, pour la formation du firmament, aurait ainsi imprimé sur quelque nature spirituelle ce que celle-ci devait à son tour imprimer sur les corps ; et pour ce motif il aurait été écrit : « Dieu dit : que le « firmament se fasse et il fut fait ; » il se fit peut-être d'abord dans la nature raisonnable pour se reproduire ensuite sur la nature corporelle.

Les mots qui viennent ensuite : « Et Dieu fit « le firmament, et sépara l'eau qui est sous le « firmament de celle qui est au dessus, » marquent-ils le concours qui lui fut prêté pour former le ciel ? Ou bien si l'écrivain sacré dit ici ce qu'il n'a pas dit plus haut ; n'est-ce pas pour varier le récit, pour empêcher la monotonie et parce-qu'il ne faut pas tout polir avec trop de soin ? Que chacun choisisse : seulement qu'on n'affirme rien témérairement ; qu'on ne donne point pour connu ce qui est inconnu ; qu'on se souvienne que c'est un homme qui étudie les œuvres divines selon sa faiblesse.

CHAPITRE IX.

DIEU AGIT EN DEHORS DU TEMPS.

31. « Et Dieu appela le firmament ciel. » On peut appliquer ici, ce que j'ai dit précédemment au sujet des noms : car tout firmament n'est pas le ciel. « Et Dieu vit que son ouvrage était bon. »

[1] I Cor. XV, 40.

Ici encore je me contenterais de renvoyer aux observations que j'ai faites plus haut, si je voyais le même ordre. Mais, dans le premier passage il y a : « Dieu vit que la lumière était bonne ; » puis viennent seulement les mots : « Dieu sépara la « lumière des ténèbres, et il appela la lumière « jour, les ténèbres nuit ; » tandis que dans le passage qui nous occupe maintenant, c'est après avoir exposé la formation du firmament et c'est après avoir dit : « Dieu appela le firmament ciel, » que l'écrivain sacré ajoute : « Et Dieu vit que cela « était bon. » Si la narration n'est pas ainsi variée pour prévenir la lassitude que fait naître la monotonie, nous sommes sans aucun doute obligés de reconnaître, d'entendre que cette marche exprime encore ici que « Dieu a fait tout d'un seul acte. » Aussi bien pourquoi est-il dit précédemment que Dieu d'abord approuva son ouvrage et ensuite lui donna un nom, tandis qu'ici il lui donna d'abord un nom puis l'approuva ? Cette différence ne marque-t-elle pas que l'opération de Dieu est indépendante du temps et que ses œuvres mêmes y sont soumises ? Nous voyons des intervalles de temps dans une exécution qui commence par un détail et finit par un autre, et en dehors de cette idée le récit serait impossible ; mais Dieu pour produire ses ouvrages n'a pas besoin de la succession des instants. « Et alors se fit le soir puis le matin, et il « y eut un second jour. » Qu'on se rappelle ici ce que nous avons dit plus haut. Car je crois que les mêmes raisons se représentent avec la même valeur.

CHAPITRE X.

LA TERRE SÉPARÉE DES EAUX.

32. « Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous « le ciel se rassemblent en un seul lieu et qu'ap- « paraisse la partie aride : et il en fut ainsi. » Ce passage donne une nouvelle probabilité au sentiment d'après lequel nous disions tout-à-l'heure que sous le nom d'eau a été désignée la matière même du monde. Car si l'eau était partout, de quel lieu et en quel lieu pouvait-elle être réunie ? Mais si le nom d'eau est appliqué à la confusion primitive de la matière, le rassemblement dont il s'agit doit être entendu du fait même de la formation, qui a donné à l'eau la nature que nous lui voyons maintenant. Et les mots qui viennent ensuite : « Que l'aride apparaisse, » peuvent marquer l'origine de la terre dans la forme qu'elle présente à nos regards. Car elle était invisible et sans ordre tant que la matière n'avait pas encore revêtu de forme distincte. Dieu dit donc : « Que l'eau de dessus le ciel se ras- « semble, » pour commander que la matière corporelle fût amenée à l'état de cette eau qui tombe sous nos sens. « Qu'elle se réunisse en un « seul lieu ; » c'est la propriété essentielle de la forme, qui nous est marquée ici dans le terme d'unité. Car être formé véritablement, c'est devenir un tout, un ensemble parfait : parce que le principe de toute forme est éminemment un. « Que la partie aride paraisse, » c'est-à-dire qu'elle prenne une forme visible qui la dégage de la confusion. Du reste on comprend que l'eau doive se rassembler pour laisser paraître la partie aride ; en d'autres termes la mer sans limites doit être resserrée pour rendre visible ce qu'elle recouvre.

« Et il en fut ainsi : » peut-être l'écrivain sacré veut encore ici marquer que le fait a eu lieu d'abord dans la nature spirituelle ; de sorte que les paroles suivantes : « Et l'eau fut rassemblée en un « seul lieu et la partie aride se montra, » ne paraîtraient point une superfétation, mais nous feraient entendre que l'œuvre matérielle a suivi l'opération intellectuelle et incorporelle.

33. « Et Dieu appela terre la partie aride, et « donna le nom de mer à l'eau rassemblée. » Le motif de ces noms vient encore appuyer notre sentiment. Aussi bien toute eau n'est pas la mer, ni toute partie aride, la terre. Il a donc fallu distinguer par des noms l'eau et la matière aride dont il s'agissait. Or on peut certainement, sans blesser d'aucune sorte la raison, entendre ici, comme plus haut, qu'avoir nommé, c'est pour Dieu, avoir formé et séparé. « Et Dieu vit « que cela était bon. » L'ordre est le même que précédemment. Qu'on applique donc ici les observations que déjà nous avons faites.

CHAPITRE XI.

CRÉATION DES VÉGÉTAUX.

34. « Et Dieu dit : Que de la terre sortent des « herbes portant, selon leur espèce, une semence « d'où puissent naître des herbes semblables ; « que la terre donne des arbres qui portent du « fruit renfermant la semence propre à les re- « produire selon leur espèce. » Après la formation de la tere et de la mer, Dieu leur a donné leurs noms et a approuvé son œuvre, ce qu'il ne faut pas entendre de plusieurs actes successifs,

comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, car on ne doit d'aucune sorte attribuer à l'ineffable action de Dieu le besoin de se développer dans les intervalles du temps; mais ici on ne lit pas tout aussitôt, comme pour les deux jours précédents: « Le soir se fit puis le matin et il y eut un troi« sième jour. » Mais on voit une nouvelle opération : « Que de la terre sortent des herbes por« tant, selon leur espèce, une semence d'où puis« sent naître des herbes semblables : que la terre « donne des arbres qui portent du fruit renfer« mant la semence propre à les reproduire se« lon leur espèce. » Rien de pareil n'a été dit ni de la lumière qui brille à nos yeux, ni du firmament, ni de l'eau, ni de la partie aride. Aussi bien la lumière n'a pas de lignée qui lui succède; du ciel ne naît pas un autre ciel; de nouvelles terres, de nouvelles mers ne sortent pas de la terre et de la mer pour les remplacer. S'il a donc fallu dire ici : « portant semence selon « leur espèce, renfermant une semence selon « leur espèce et pour la reproduction d'êtres « semblables; » c'est qu'il s'agit de choses qui en périssant laissent à d'autres, produites par elles, leur forme et leur ressemblance.

35. Or tous les végétaux dont il est parlé ici sont de telle sorte sur la terre qu'ils y tiennent par la racine, en font la continuation, et néanmoins s'en séparent de quelque manière. Aussi bien je pense que dans le récit, le nom de terre conserve la signification qu'il a dans le passage précédent, puisque les choses dont il s'agit ont été faites le même jour que cette terre parut. Dieu cependant par un nouvel ordre commande à la terre de les produire. Puis viennent encore les mots : « Et il fut fait ainsi » et après les mots : « Il fut « fait ainsi; » nous trouvons comme plus haut le détail même de l'exécution : « La terre donna « de l'herbe portant, selon son espèce, une se« mence d'où devait naître de l'herbe sembla« ble, et des arbres portant du fruit qui renfer« mait en lui-même la semence propre à les re« produire selon leur espèce. » Et enfin on lit de nouveau : « Dieu vit que cela était bon. » Ainsi donc la terre et les plantes apparaissent dans un seul jour, et cette double parole de Dieu sert à les distinguer. S'il n'en a pas été de même pour la distinction de la terre et de la mer; c'est, je crois, parce qu'il fallait mieux marquer des choses qui naissent et meurent et dont les espèces se propagent par une suite de reproductions séminales. Ou bien est-ce parce que la terre et la mer ont pu être formées simultanément, non-seulement dans la création idéale et rationnelle où tout s'est fait à la fois, mais même dans leur apparition sensible et leur réalité corporelle; tandis que les arbres et toutes les plantes ne pouvaient naître, à moins que la terre où elles devaient germer ne les eût précédés? est-ce pour cela qu'il fallait un nouvel ordre de Dieu afin de marquer la distinction de la terre et des végétaux, qui néanmoins devaient être faits le même jour que la terre, d'autant qu'ils y tiennent par la racine et en sont pour ainsi dire la continuation? Mais on peut demander aussi pourquoi Dieu ne leur a pas donné des noms. Cette omission vient-elle de leur multitude, qui empêchait de les désigner chacun par un nom particulier? La question trouvera mieux sa réponse plus loin, quand nous remarquerons d'autres choses encore que Dieu n'a point nommées, comme il a nommé la lumière, le ciel, la terre et la mer : « Alors « eut lieu le soir, puis le matin et il y eut un troi« sième jour. »

CHAPITRE XII.

LE JOUR ET LA NUIT.

36. « Et Dieu dit : Qu'il y ait des flambeaux « dans le firmament du ciel, afin qu'il luisent sur « la terre et séparent le jour de la nuit; qu'ils « servent de signes et fassent les temps, les jours « et les années : qu'ils soient dans le firmament « du ciel pour y resplendir et qu'ils luisent sur « la terre. » C'est au quatrième jour qu'ont paru les flambeaux dont il est dit : « Qu'ils fassent « les jours. » Que sont donc les trois jours passés sans eux? ou comment pourront-ils former les jours si, en leur absence, des jours ont déjà pu exister? Ce rôle leur est-il attribué parce qu'au moyen de leurs différents aspects les hommes peuvent mieux se rendre compte de la durée et des intervalles du temps? Ou bien cette énumération précédente de jours et de nuits a-t-elle pour objet de distinguer entre les négations ou les défauts que Dieu n'a pas faits, et les natures qu'il a faites? Le matin désigne-t-il les qualités des choses créées, et le soir, ce qui leur manque? Car les créatures en tant que Dieu les a formées sont bonnes et d'une beauté irréprochable : mais, pour ce qui est d'elles-mêmes, elles ont des défauts et inclinent au néant parce qu'elles en sortent; et si elles subsistent, ce n'est

point par la vertu de leur essence qui vient du néant, mais par l'action de l'Être souverain qui les fait exister dans leur genre et dans l'ordre qu'il leur a marqué.

37. « Et Dieu dit : Qu'il y ait des flambeaux « dans le firmament du ciel afin qu'ils luisent. » Ceci regarde-t-il seulement les astres fixes ou encore les astres qui sont en mouvement? Mais les deux luminaires, l'un plus grand et l'autre moindre, dont il s'agira d'abord, se comptent parmi ces derniers. Comment donc tous les astres, sans exception, ont-ils été faits dans le firmament du ciel, puisque les astres mobiles ont chacun leur globe ou leur cercle particulier? Faut-il entendre ici par le ciel l'ensemble universel de la machine céleste qui contient tous les astres, et sous laquelle règne dans la région supérieure un air pur, calme et serein ; sous laquelle s'agitent aussi plus bas les vents et les tempêtes? Et parce que l'Ecriture dit tantôt les cieux et tantôt le ciel, comme en cet endroit où le firmament est appelé ciel, ne serait-ce point peut-être l'interprétation véritable? « Afin « qu'ils luisent sur la terre et qu'ils séparent le « jour et la nuit. » Puisque Dieu avait déjà séparé la lumière des ténèbres, et qu'il avait appelé la lumière jour et les ténèbres nuit, n'est-il pas évident qu'il avait séparé le jour de la nuit? Que veut donc dire ce que nous lisons maintenant au sujet des luminaires : « Qu'ils fassent la sépara« tion entre le jour et la nuit? » Dieu ordonne-t-il que cette séparation ait lieu de telle sorte, par le moyen des luminaires célestes, que le seul usage des yeux corporels dans l'observation du phénomène suffise pour le constater; tandis qu'auparavant la division qu'il avait faite aurait seulement été saisie par des hommes d'un esprit sûr et d'une raison lucide? Ou bien ne s'agit-il pas d'un autre jour et d'une autre nuit? Dans la division précédente le jour ne marque-t-il pas les formes déjà imprimées à la matière, et la nuit, la partie de cette même matière, qui restait encore à former; au lieu que maintenant, le jour et la nuit dont il est parlé sont ceux qu'on voit se succéder l'un à l'autre dans le mouvement du ciel : ce qui serait impossible sans le lever et le coucher du soleil?

CHAPITRE XIII.

LES ASTRES.

38. « Qu'ils servent de signes et fassent les « temps, les jours et les années. » Il me semble que les mots signes, temps, s'expliquent l'un par l'autre et qu'on ne doit pas entendre une chose sous le nom de signes et une autre chose sous le nom de temps. Ici, en effet, il s'agit des temps qui avec leurs intervalles distincts annoncent qu'au dessus d'eux règne l'éternité fixe et immuable. Ainsi le temps apparaît comme un signe, ou, en d'autres termes, comme une sorte de vestige de l'éternité. De même, les mots suivants : « jours « et années, » montrent que les temps dont il est parlé sont ceux qui se divisent en jours par la conversion des astres fixes; en années vulgaires par la révolution du soleil dans le Zodiaque; en années moins sensibles et moins connues par la même révolution de tout astre mobile dans son orbite. Car s'il n'est pas fait mention des mois, c'est peut-être parce que le mois n'est autre chose qu'une année de la lune; de sorte que douze années de la lune seraient une année de cet astre que les Grecs appellent Phaeton, comme aussi trente années du soleil, une année de la planète qu'ils appellent Phaïnôn. Et peut-être la grande année, dont plusieurs ont longuement écrit, consiste-t-elle dans l'intervalle du temps que met l'ensemble des astres à revenir au même point et à reprendre son premier aspect. Ou bien en comprenant que les astres déterminent les jours et les années, comme nous venons de le dire, faut-il entendre, sous le mot *signes*, l'indication certaine de la route à suivre dans la navigation, et par *les temps*, les différentes saisons, comme le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, parce que c'est avec le cours des astres que les saisons changent, se succèdent et conservent leur ordre?

39. « Qu'ils soient dans le firmament du ciel « pour y resplendir et que la terre en soit éclai« rée. » Il avait d'abord été dit : « Qu'il y ait des « luminiares dans le firmament du ciel, afin qu'ils « luisent sur la terre. » Pourquoi donc cette répétition? Au sujet des plantes il est commandé qu'elles *portent* leur semence, *qu'il y ait* en elles une semence selon leur espèce pour en reproduire de semblables. Le contraire serait-il marqué quant aux luminaires célestes dans les termes : *qu'ils soient* et *qu'il y ait*? Le sens serait-il celui-ci : *qu'il y ait* des luminaires et qu'ils n'engendrent pas, mais *qu'il soient* eux-mêmes? « Et il en fut ainsi. » L'ordre de la narration est le même que précédemment.

40. « Et Dieu fit deux luminaires : un plus « grand à la tête du jour, un moindre à la tête

« de la nuit, et les étoiles. » On verra bientôt dans quel sens les deux luminaires sont à la tête du jour ou de la nuit. Quant aux étoiles qui viennent ensuite, l'on peut douter si elles sont aussi à la tête de la nuit. Quelques-uns veulent entendre ici que le second luminaire a été tout d'abord la pleine lune, parce qu'elle se lève aussitôt que vient la nuit, c'est-à-dire un peu après le coucher du soleil. Mais il est absurde que l'on commence à compter non du premier mais du 16e ou du 15e jour. Il ne faut pas alléguer comme une difficulté, que la lune, du moment quelle a été faite, a dû avoir toute sa perfection. Car elle est parfaite en quelque jour que ce soit; seulement les hommes ne la voient dans son plein que quand toute la partie tournée vers eux regarde le soleil. Mais en rapport avec cet astre, quand elle est sous lui elle paraît n'être plus, cependant elle est encore pleine, parce qu'elle est éclairée de l'autre côté; ne présentant à la terre que sa face obcure, elle ne peut être vue de ceux qui habitent la terre. Mais c'est là une chose qu'on ne peut pas enseigner en peu de mots. Il faudrait des dissertations assez subtiles et l'usage de certaines figures visibles.

41. « Et Dieu les mit dans le firmament du « ciel, pour que la terre en fût éclairée. » Comment l'écrivain sacrée fait-il dire à Dieu : « Que « des luminaires se fassent dans le firmament ? » Et comment dit-il après cela : « Dieu fit les lu- « minaires et les mit dans le firmament; » comme s'ils avaient été faits hors du ciel pour y être ensuite placés, quand déjà, par sa parole, Dieu avait ordonné qu'ils y fussent faits? Veut-il encore marquer ici, que Dieu n'a pas opéré suivant l'usage des hommes, mais que la chose a été rapportée comme elle peut l'être à des hommes? Veut-il obliger à comprendre que si de la part de ces derniers faire et placer sont deux actes différents, ce n'est qu'un seul et même acte de la part de Dieu, qui place ces objets en les faisant et les fait en les plaçant?

42. « Qu'ils président au jour et à la nuit, et « fassent la séparation entre le jour et la nuit. » Les mots précédents : « à la tête du jour » et « à « la tête de la nuit, » sont expliqués par ceux-ci : « Qu'ils président au jour et à la nuit. » Ce terme, « à la tête, » doit donc être compris dans le sens de premier rang. Aussi bien parmi les objets qui frappent les yeux, il n'en est pas de plus remarquable dans le jour que le soleil, ni dans la nuit que la lune ou les étoiles. D'où résulte encore que l'ambiguité du texte précédent, au sujet de ces dernières, ne doit plus faire sur nous aucune impression, et nous devons croire qu'elles ont été mises au firmament pour être à la tête de la nuit, c'est-à-dire y tenir avec la lune le premier rang. « Et Dieu vit que cela était bon. » C'est le même ordre que plus haut. Remarquons bien que Dieu n'a pas ici donné de noms. On aurait pu dire : Dieu donna aux luminaires le nom d'astres; mais tout luminaire n'est pas un astre.

43. « Alors se fit le soir, puis le matin, et il y « eut un quatrième jour. » Si nous arrêtons notre idée à ces jours que marquent le lever et le coucher du soleil; en comprenant que le lever du soleil a été le temps de sa création, et son coucher, le temps de la création des autres astres, nous aurons le premier jour et non le quatrième. Mais quiconque sait que le soleil brille sur d'autres points quand nous avons la nuit, et qu'ailleurs règnent les ténèbres quand le soleil nous éclaire, considèrera d'une manière plus profonde l'énumération de ces jours.

CHAPITRE XIV.

CRÉATION DE L'EAU.

44. « Et Dieu dit : Que les eaux produisent des « reptiles vivants et des êtres qui volent sur la « terre, sous le firmament du ciel. Et cela fut « fait ainsi. » Les animaux qui nagent ont été appelés reptiles, parce qu'ils n'ont pas de pieds pour marcher. Ou bien en est-il d'autres qui sous les eaux rampent sur la terre? Doit-on compter ici parmi les êtres qui volent les poissons qui ont des écailles, ou les autres qui n'ayant pas d'écailles se soutiennent au milieu des eaux, par ces nageoires qui ressemblent à des ailes? Ce point peut être l'objet d'un doute. Car du reste on peut demander pourquoi la formation des volatiles est attribuée à l'eau et non à l'air. Il est impossible en effet d'admettre que le texte regarde uniquement ces oiseaux à qui les eaux sont familières, comme les plongeons, les canards et tous ceux de mêmes mœurs : s'il n'était ici question que ces derniers il serait parlé ailleurs des autres, parmi lesquels on en voit qui évitent l'eau jusqu'à ne boire jamais. Mais peut-être en cet endroit le nom d'eau est-il appliqué à l'air inférieur, qui environne et touche la surface de la terre. Aussi bien la rosée jusque

dans les nuits les plus sereines en atteste la nature humide; et même il se condense en nuée. Or une nuée n'est autre chose que de l'eau, comme remarquent ceux qui font route à travers les nuages sur les montagnes, ou bien encore au milieu des brouillards dans la plaine. Du reste c'est l'air où volent les oiseaux; et ils ne peuvent, dit-on, voler dans la région plus élevée et plus pure qui contient l'air proprement dit, attendu que cet air est trop subtil pour les porter. On affirme qu'il n'y a jamais là ni nuage ni rien qui tienne de la tempête. Le vent y est tellement nul, qu'au rapport de certains personnages qui gravissaient chaque année, pour y offrir des sacrifices le mont Olympe, dont la couche de l'air humide, parait-il, n'atteint pas le sommet; des lettres gravées dans le sable sur le haut de cette montagne étaient retrouvées l'année suivante sans aucune altération.

45. Aussi l'on peut, sans choquer la raison, penser que ce qui est appelé dans les Ecritures firmament du ciel, s'étend jusqu'aux espaces occupés par l'air humide; on peut croire aussi que la région de cet air si tranquille et si pur fait partie du firmament. On peut comprendre en effet, sous le nom de firmament, cette tranquillité même, ainsi qu'une grande portion des choses créées, et de là ce me semble, les paroles que nous lisons dans plusieurs Psaumes : « Votre « vérité, ô Dieu, s'étend jusqu'aux nuées [1] . » Car il n'est rien de plus stable ni de plus serein que la vérité et c'est sous la région de l'air parfaitement calme et serein, que se forment les nuages. Encore que l'on comprenne dans un sens figuré ces paroles du roi prophète, toujours est-il qu'elles ont leur raison d'être dans une certaine ressemblance des objets, et qu'aussi bien l'ensemble de la création corporelle plus stable et plus pure, contenue dans l'espace qui s'étend du haut du ciel jusqu'à la région de l'air humide, où règnent les nuages et les tempêtes, figure admirablement la vérité. La formation des oiseaux qui volent sur la terre sous le firmament du ciel est donc avec raison attribuée à l'eau, parce que l'air qui soutient leur vol peut recevoir convenablement le nom d'eau. Dès lors aussi, il est facile de comprendre pourquoi il n'est fait aucune mention expresse de l'air, comment il n'est parlé ni du temps, ni du mode de sa création. Sous le nom d'eaux nous devons voir l'air inférieur, et sous le nom de firmament l'air supérieur; de sorte qu'il n'est aucun élément dont il ne soit question.

[1] Ps. xxxv, 6 ; lvi, 11.

46. Mais, dira-t-on peut-être : Si par les mots : « Que l'eau se rassemble, » nous comprenons que l'eau a été faite et tirée de la confusion primitive de la matière, nous savons aussi que ce rassemblement a reçu de Dieu le nom de mer. Comment donc pouvons-nous comprendre qu'alors a été créé l'air inférieur, qui n'est jamais désigné sous le nom de mer, encore qu'il puisse être appelé eau? — Devant cette objection, il me semble que ces mots : « Que la partie aride se « montre, » insinuent non-seulement la formation de la terre elle-même, mais de plus celle de l'air épais qui en touche la surface. En effet, c'est par son intermédiaire que la terre est éclairée et devient visible. Ainsi dans le seul mot : « que l'aride paraisse, » sont entendues toutes les choses sans lesquelles ne pourrait paraître la terre. C'est-à-dire qu'il s'agit à la fois et de sa formation, et de son dégagement du sein des eaux, et de l'air dont elle est environnée et par lequel la lumière lui arrive des hautes régions du monde.

Ou plutôt les termes: « Que l'eau se rassem- « ble, » ne regardent-ils pas plutôt cet air dont nous parlons, puisqu'on le voit se réduire en eau quand il se condense? Ce qui est appelé rassemblement des eaux et ensuite mer, pourrait donc bien être le simple résultat de la condensation de l'air; de sorte que la partie non rassemblée, c'est-à-dire non épaissie jusqu'à ce point et qui en touchant la terre s'élève au dessus d'elle, serait une eau capable de soutenir le vol des oiseaux, et qu'on pourrait également lui donner les deux noms d'eau plus déliée et d'air moins subtil. Mais quand on demande pourquoi cet air a été fait, l'Ecriture ne donne point de réponse. Serait-il vrai, comme plusieurs le soutiennent, que les humides exhalaisons de la mer et de la terre forment cette couche d'air qui, plus épais que l'air supérieur parfaitement pur, se trouve en état de soutenir le vol des oiseaux; mais que beaucoup moins dense que les eaux dans lesquelles nous nous lavons, il semble près d'elle un élément sec et de la nature de l'air proprement dit? Alors de même qu'il n'était pas besoin de parler de l'air supérieur, si pur et si tranquille, puisqu'il est compris dans le firmament; de même, après avoir parlé de la terre et de la mer, qu'était-il besoin de parler encore de l'air inférieur, s'il est formé par leurs exhalaisons et n'est autre chose que l'eau disséminée en vapeur pour servir au vol des oiseaux?

47. Aussi bien l'on n'a pas dit non plus comment furent créés les sources et les fleuves; et ceux qui s'occupent plus spécialement de ces matières enseignent que par des ascensions, dont le fait en lui-même échappe complètement à nos sens, une vapeur douce se dégageant de la mer est élevée vers le ciel; que de là résultent les nuées, qu'ensuite les pluies venant humecter la terre, celle-ci laisse couler et dégoutter par différentes voies, dans ses cavités secrètes, une masse d'eau capable de former des sources, soit petites, soit suffisantes pour donner naissance à des fleuves. Comme une preuve de leur sentiment, ils allèguent que la vapeur de l'eau de mer soumise à l'ébullition, devient dans les replis du couvercle où elle s'arrête, un liquide qui n'a plus d'amertume pour le goût. Du reste tout le monde, à peu d'exceptions près, sait bien que les sources en diminuant témoignent du besoin qu'elles ont de la pluie. L'histoire sainte elle-même nous prête ici son autorité. Elie le prophète demandant la pluie dans un temps de sécheresse commande à son serviteur de regarder la mer tandis qu'il prierait. Celui-ci voyant s'élever un très-petit nuage annonça au roi inquiet que la pluie allait tomber : et en effet le roi fuyant alors en fut bientôt couvert [1]. David dit encore : « Seigneur, qui appelez l'eau de la mer et la ré« pandez sur la surface de la terre [2] . » La mer donc ayant été nommée, il aurait été superflu de parler des autres eaux, soit, comme nous l'avons déjà dit, de celles qui donnent la rosée et qui par leur subtilité font un air propre à soutenir le vol des oiseaux, si elles ne sont autre chose que l'effet des exhalaisons; soit de celles des sources et des fleuves, si elles viennent des pluies que fournit la mer et que la terre absorbe pour la rendre ensuite à l'océan.

CHAPITRE XV.

ANIMAUX SORTIS DES EAUX.

48. « Que les eaux produisent des reptiles à « âmes vivants. » Pourquoi ces deux mots? Est-ce qu'il peut y avoir des âmes sans vie? Ne serait-ce pas qu'on a voulu faire ressortir ici le caractère de cette vie plus manifeste qui est le propre des animaux doués de sentiment et que n'ont pas les plantes? « Et des oiseaux qui volent sur la terre, « sous le firmament du ciel. » Si les oiseaux ne volent pas dans la région de l'air très-pur où ne paraît aucun nuage, il est évident que cet air appartient au firmament, puisqu'il est dit qu'ils « volent sur la terre, sous le firmament du ciel. « Et il en fut ainsi. » Le même ordre est toujours observé. C'est pourquoi nous trouvons encore les mots suivants, comme dans le récit des autres opérations, si on excepte la création de la lumière produite en premier lieu :

49. « Et Dieu fit les grands poissons et tous les « animaux rampants que les eaux produisirent se« lon leur espèce, et tout volatile ailé selon son es« pèce. » Remarquons bien que les expressions : « selon leur espèce, » sont employées quand il s'agit de créatures qui se conservent et se propagent par reproductions séminales : en effet ces termes ont déjà paru au sujet des herbes et d'arbres. « Et « tout volatile ailé. » Pourquoi ajouter le mot ailé? Peut-il exister de volatile sans ailes? Et si cela est possible, Dieu en a-t-il fait, puisque nous ne voyons nulle part qu'il en soit question? Mais enfin est-il un être qui puisse aucunement voler sans ailes? Les chauves-souris, les sauterelles, les mouches et toutes les autres créatures de ce genre, n'ont pas de plumes, il est vrai, mais les ailes ne leur manquent pas. L'addition du mot « ailé » a eu pour fin de nous faire entendre qu'il ne s'agit pas uniquement des oiseaux, parce que les poissons, eux aussi, ont des ailes et volent sur la terre au milieu des eaux. C'est pour cela qu'au lieu du terme « oiseaux, » nous trouvons le terme général « volatiles ou êtres qui volent, » et ensuite, « volatile ailé. Et Dieu vit que cela « était bon. » Il faut encore comprendre ce détail comme dans les autres passages.

50. « Et Dieu les bénit en disant : Croissez, mul« tipliez-vous et remplissez les eaux de la mer; « et que les volatiles se multiplient sur la terre. » Dieu voulut que sa bénédiction produisît la fécondité, dont l'effet se révèle dans l'existence des descendants; afin qu'en vertu de cette bénédiction, des êtres créés faibles et mortels ne vissent pas périr avec eux leur espèce, mais qu'elle se conservât par d'autres êtres auxquels ils auraient donné naissance. Néanmoins, puisque les plantes même en naissant, conservent l'espèce et la ressemblance de celles qui meurent, pourquoi Dieu ne les a-t-il pas bénies? Est-ce parce qu'elles sont dépourvues du sentiment qui approche de la raison et que possèdent les animaux? Aussi bien, il est bon de remarquer que Dieu bénissant ce qu'il vient de créer se sert de la seconde personne, et leur adresse en quelque sorte

[1] III Rois, XVIII, 13-14. — [2] Amos, V, 8 ; IX, 6.

la parole comme s'ils l'écoutaient : « Croissez, multipliez-vous, dit-il, remplissez les eaux de la « mer. » Cependant il ne garde pas dans son discours la même personne jusqu'à la fin de la bénédiction, puisqu'il dit ensuite, non pas : Multipliez-vous sur la terre : mais « Que les volatiles se « multiplient sur la terre. » Que signifie ici la conduite de Dieu, sinon peut-être que le sens de ces animaux approche de la raison et pourtant s'en éloigne assez pour qu'ils soient incapables de saisir parfaitement la parole qu'on leur adresse, comme ceux qui ont l'intelligence et la raison en partage.

51. « Et la chose fut ainsi. » Assurément tout homme qui n'a pas compris jusqu'alors de quel jour il s'agit dans l'énumération de l'écrivain sacré, doit s'éveiller maintenant pour le comprendre. Réglées par Dieu d'une manière fixe, les générations chez ces animaux gardent une constance admirable, et il y a un nombre déterminé de jours assigné à chaque espèce pour porter, mettre bas et couver leurs œufs : la sagesse de Dieu, qui atteint avec force d'une extrémité à l'autre et qui dispose tout avec douceur [1], conserve cet ordre qu'elle a établi. Comment donc en un seul jour les animaux dont il est parlé ici ont-ils pu concevoir, porter, mettre bas, couver leurs œufs, nourrir leur petits, et enfin remplir les eaux de la mer et se multiplier sur la terre? Car nous lisons les mots « : Il en fut ainsi, » avant qu'il soit fait mention de soir. Mais, sans aucun doute, quand il est dit que le soir eut lieu, puis le matin, sous le nom de soir, nous est désignée la matière informe, et, sous le nom de matin, la forme imprimée à la matière par l'opération divine, puisque le matin forme le jour écoulé après cette opération. Dieu cependant n'a pas dit : Que le soir se fasse, ni : Que le matin soit. Car il ne s'agit que d'un simple rappel des choses qui ont été faites précédemment, le soir et le matin désignant la matière et la forme que l'écrivain sacré a déjà représentées comme l'œuvre de Dieu. Quant aux défauts mêmes des choses, c'est-à-dire ce qui de la forme tend à la matière et au néant, si nous pensons à juste titre qu'ils sont indiqués dans le mot *nuit*, ce mot n'enseigne pas, il est vrai, que Dieu les ait faits, mais en disant : « Dieu sépara la lumière des ténèbres, » l'Écriture nous apprend qu'il en a été l'ordonnateur. Ainsi le mot soir doit désigner la matière informe qui malgré son extraction du néant, ne laisse pas d'exister avec la disposition à prendre une apparence, à revêtir des formes. On peut aussi comprendre sous le nom des ténèbres le néant absolu que Dieu n'a pas fait et d'où il a tiré tout ce qu'il a daigné faire dans sa bonté ineffable, et dans son infinie puissance, laquelle a su opérer de rien tant et de si grandes choses.

[1] Sag. VIII, 1.

52. « Alors se fit le soir, puis le matin ; et il y « eut un cinquième jour. » Nous voyons qu'après les mots : « Il en fut ainsi, » le narrateur n'a point ajouté le récit de l'exécution. L'ayant donné précédemment, il n'avait pas à le reproduire, comme si les choses eussent été faites une seconde fois. Dieu d'ailleurs, en vertu de cette bénédiction qui regarde la fécondité, ne formait pas de nouveaux êtres mais il conservait les espèces de ceux qu'il avait formés, en leur communiquant le pouvoir de donner naissance à d'autres qui leur succèderaient. C'est pourquoi nous ne trouvons pas non plus la conclusion ordinaire : « Et « Dieu vit que cela était bon. » Nous l'avons vu plus haut, et il ne s'agissait ici que de la conservation future de l'objet par reproduction. Rien donc, en cet endroit, n'a été répété sinon les mots : « Et il fut fait ainsi, » après lesquels sont aussitôt mentionnés le soir et le matin, dont les noms désignent, comme nous l'avons dit, l'achèvement de l'œuvre quant à la matière et quant à la forme que revêt la matière. Voilà notre sentiment que nous sommes prêts toutefois à abandonner, si d'autres dans leurs recherches trouvent quelque chose de meilleur et de plus relevé.

CHAPITRE XVI.

ANIMAUX TERRESTRES. CRÉATION DE L'HOMME.

53. « Et Dieu dit : Que la terre produise des « animaux vivants, chacun selon son espèce, les « quadrupèdes, les serpents, les bêtes de la terre « selon leur espèce, et le bétail selon son espèce, « Et la chose fut ainsi. » Au sujet de l'addition du terme « vivants » à celui d'animaux, comme au sujet des mots : « chacun selon espèce » et de ces autres : « il en fut ainsi, » qui reviennent habituellement, il faut se rappeler nos observations précédentes et les appliquer ici. Dans notre langue, il est vrai, le nom de bête désigne en général tout animal privé de raison : cependant l'on doit distinguer ici les différentes espèces et comprendre que les quadrupèdes sont toutes les bêtes de charge, les serpents tous les animaux qui rampent sur la terre, les bêtes de la terre ou bêtes sau-

vages, tous les quadrupèdes indomptés, enfin sous le nom de bétail il faut voir les quadrupèdes qui ne rendent pas de service par leur travail, mais donnent quelque revenu à ceux qui les nourrissent.

54. « Et Dieu fit les bêtes de la terre selon « leur espèce, tout bétail selon son espèce, et « tous les serpents de la terre selon leur espèce. » Cette répétition : « La chose *fut ainsi* ; — Dieu « *fit* les bêtes de la terre, etc. » doit être entendue suivant la règle que nous avons présentée plus haut. Le mot de bétail comprend ici, je crois, les animaux qui vivent sous le soin et dans la dépendance de l'homme. « Et Dieu vit que cela « était bon. » Cette conclusion doit être prise dans le même sens que partout ailleurs.

55. « Et Dieu dit : » Faisons l'homme à notre « image et à notre ressemblance. » Ici encore nous avons à remarquer un rapprochement et une différence entre les animaux. D'après le texte, l'homme fut créé le même jour que les bêtes. Aussi bien compose-t-il avec elles la masse de tous les animaux terrestres. Mais parce qu'il a en partage le noble privilège de la raison, selon laquelle il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, on s'occupe de lui séparément, après qu'on a conclu pour les animaux de la terre, dans les termes accoutumés : « Dieu vit que « cela était bon. »

56. Il faut de plus remarquer que pour le reste Dieu ne dit pas : « Faisons, » et qu'en révélant cette circonstance à l'écrivain sacré, l'Esprit-Saint a voulu encore indiquer la supériorité de la nature humaine. Or à qui Dieu a-t-il dit : «Faisons, » quand il s'est agi de créer l'homme, sinon au Verbe, à qui, pour le reste, il disait : *Fiat* : *que cela soit* ? Car toutes choses ont été faites par lui et rien n'a été fait sans lui [1]. Mais quelle est, à notre avis, la raison de cette différence ? Pourquoi le terme *fiat*, si ce n'est pour marquer l'opération du Fils exécutant l'ordre du Père? et pourquoi ensuite *faisons*, si ce n'est pour marquer l'opération de tous deux ? Ou bien tout ce que fait le Père, le fait-il par le Fils, et quand il est dit, au sujet de l'homme, : « Faisons, » est-ce en vue d'apprendre à l'homme, pour qui l'Ecriture-Sainte a été dictée, que ce que fait le Fils en accomplissant la volonté du Père, le Père le fait aussi lui-même ? Et le mot « faisons » doit-il lui montrer ici que partout ailleurs où nous lisons : « « Qu'il soit fait ; et il fut fait; » le commandement et l'exécution n'on point été séparés, mais ont eu lieu ensemble ?

57. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre « image et à notre ressemblance. » Toute image est ressemblante à celui dont elle est l'image ; et néanmoins tout ce qui ressemble à quelqu'un n'est pas pour cela son image. Par exemple, les figures dans un miroir étant des images sont ressemblantes, de même les portraits dans la peinture. Cependant si de deux objets l'un ne résulte pas de l'autre. aucun d'eux ne peut être dit l'image de l'autre. Car une image véritable, c'est la copie immédiate de celui qu'elle imite. Pourquoi donc, après avoir dit, « à notre image, » ajouter encore : « et « à notre ressemblance ; » comme si une image pouvait ne pas ressembler à l'original ? Il semble qu'il aurait suffi de dire : « à notre image. »

Mais le ressemblant diffère-t-il de la ressemblance, comme l'homme chaste diffère de la chasteté, comme l'homme fort diffère de la force même ; en sorte que les choses ressemblantes ne le soient qu'en participant à la ressemblance, comme ce qui est fort l'est par la force, comme ce qui est chaste l'est par la chasteté ? Il faut l'avouer, c'est dans un langage peu propre que l'on dit de notre image qu'elle est notre ressemblance, quoique l'on puisse dire en toute vérité qu'elle nous ressemble. Il en est donc de la ressemblance qui se communique comme de la chasteté qui rend chaste tout ce qui l'est. La chasteté pour être chaste n'a besoin de la participation de qui que ce soit ; au contraire ce qui est chaste ne l'est que par la participation de la chasteté : et sans aucun doute cette perfection se trouve en Dieu, où se trouve de même cette sagesse que nulle participation ne rend sage, mais qui rend sage tout ce qu'il l'est. C'est donc dans ce sens que la ressemblance de Dieu par laquelle toutes choses ont été faites, est proprement appelée ressemblance; elle est ressemblante non en vertu de la participation de quelque ressemblance, mais comme étant elle-même la première ressemblance, dont la participation rend ressemblant tout ce que Dieu a fait par elle.

58. Si donc il a été dit, non-seulement « à l'i« mage, » mais encore « à la ressemblance ; » c'est peut-être pour montrer que cette image n'est pas ressemblante à Dieu comme participant à quelque ressemblance de lui, mais qu'elle est sa ressemblance même et qu'à elle doivent participer toutes les choses dont il est dit qu'elles ressemblent à cet original divin. C'est ainsi

[1] Jean, 1, 3.

qu'il en est de la chasteté dont la participation fait les âmes chastes ; de la sagesse qui se communique aux âmes pour les rendre sages ; et de la beauté qui rend beau tout ce qui l'est. Si Dieu avait seulement dit : « à notre ressemblance, » on ne verrait pas que cette ressemblance est prise sur lui ; et s'il avait dit seulement : « à notre image, » tout en déclarant que la similitude est prise sur lui, il n'aurait pas marqué que l'image lui ressemble jusqu'à être sa ressemblance même. Or de même qu'il n'est rien de plus chaste que la chasteté, rien de plus sage que la sagesse, rien de plus beau que la beauté, il n'est rien non plus qui puisse être ni que l'on puisse dire ou imaginer plus ressemblant que la ressemblance. On comprend de là qu'au Père est tellement semblable sa Ressemblance, qu'elle exprime avec une entière perfection toute la plénitude de sa nature.

59. Mais combien ne contribue pas à la beauté de chaque être, cette Ressemblance divine par qui toutes choses ont été faites ? Cette étude dépasse de beaucoup les lumières de l'esprit humain ; on peut cependant l'aborder de quelque manière, et il suffit d'observer que tout objet qui s'offre soit aux sens soit à la raison, doit à la similitude de ses parties son caractère d'unité. Les âmes raisonnables sont appelées sages grâce à la sagesse divine, et cette sagesse ne s'étend pas plus loin : car nous ne pouvons nommer sages ni les bêtes ni bien moins encore les arbres, ni le feu, l'air, l'eau, la terre, quoique ces choses, en tant qu'elles sont, subsistent par la sagesse de Dieu. Mais nous disons que les pierres se ressemblent, que les animaux se ressemblent ; comme nous le disons et des hommes et des anges. De plus, en considérant chaque créature en particulier, nous disons que la terre est vraiment la terre, parce qu'elle a toutes ses parties semblables entre elles ; que toute partie de l'eau est semblable aux autres parties et que sans cela l'eau ne saurait être l'eau ; que si une quantité quelconque de l'air ne ressemblait pas au reste, il serait impossible de tout point que ce fût de l'air ; et que la moindre étincelle de feu ou le moindre rayon de lumière n'est bien du feu ou de la lumière que par une exacte ressemblance avec toutes les autres étincelles ou tous les autres rayons. Il en est ainsi d'une pierre, d'un arbre, du corps de n'importe quel animal, et on peut penser et affirmer, que si les parties n'en étaient pas semblables entre elles, non-seulement ces objets n'auraient pas la nature des êtres de leurs espèces, mais en eux-mêmes et pris à part ils n'en auraient aucune. Nous voyons du reste qu'un corps est d'autant plus beau qu'il se compose de parties plus semblables entre elles. Quant aux âmes, des mœurs semblables les unissent d'amitié les unes aux autres ; mais de plus, dans une même âme, des actions et des vertus semblables, sans lesquelles il ne saurait y avoir de constance, sont l'indice de la vie bienheureuse. En tout cela cependant nous voyons des traits que nous pouvons dire semblables, nous ne voyons pas la ressemblance elle-même.

Si donc l'univers est formé d'êtres qui ont entre eux quelque ressemblance, si chacun d'eux en restant ce qu'il est n'en contribue pas moins à former ce grand ensemble que Dieu a créé et qu'il gouverne ; il est certain que toutes les créatures ont été faites par la Ressemblance suréminente, immuable et inaltérable de Celui à qui doit l'être tout ce qui existe, et que de là leur vient la beauté qui consiste dans le merveilleux rapport de leurs parties. Toutes cependant n'ont pas été faites à la ressemblance même de Dieu, c'est l'avantage des seules natures raisonnables. Ainsi tout a été fait par elle ; mais il n'y a que les êtres spirituels qui aient été créés pour elle.

60. La substance raisonnable a donc été faite en même temps par la ressemblance et à la ressemblance de Dieu. Car aucune nature ne s'interpose entre elles. Aussi bien l'esprit de l'homme, mais il ne le voit que dans l'état d'une vie pure et bienheureuse, ne s'attache et ne s'unit réellement qu'à la vérité, appelée la ressemblance, l'image et la sagesse du Père. C'est donc à bon droit qu'on entend de la partie intérieure et principale de l'homme, c'est-à-dire de son esprit, les mots : « Faisons l'homme à notre image et « à notre ressemblance. » En effet ce qui fait la valeur de l'homme, c'est ce qui tient en lui le premier rang, c'est ce qui le distingue des bêtes. Le reste, quoique beau en son genre, lui est commun avec les autres animaux, et conséquemment n'est pas de grand prix dans l'homme. A moins cependant que la forme du corps humain dressé pour regarder le ciel ne soit une raison de croire que lui aussi a été fait à la ressemblance de Dieu ; parce que comme cette divine ressemblance ne se détourne pas du Père, ainsi le corps de l'homme ne se détourne pas du ciel pour s'incliner vers la terre à la manière des autres animaux. Mais encore la comparaison ne doit pas être admise de tout point. Car notre

corps diffère beaucoup du ciel, tandis que dans cette ressemblance, qui est le Fils, il ne peut rien y avoir qui ne ressemble au type divin. Partout ailleurs les semblables diffèrent entre eux de quelque côté; mais la ressemblance elle-même n'a rien qui ne soit ressemblant. Le Père cependant est le Père; le Fils n'est que le Fils. Car, bien qu'on soit obligé de reconnaître qu'il n'y a en lui absolument aucune dissemblance dès qu'il est appelé la ressemblance du Père, on doit reconnaître aussi que le Père n'est pas seul puisqu'il a sa ressemblance [1].

61. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre « image et à notre ressemblance. » Ce qui précède au sujet de ces divines paroles que nous présente l'Écriture, suffit, il est vrai, pour montrer que la ressemblance de Dieu à laquelle l'homme a été créé, peut être entendue du Verbe même de Dieu, c'est-à-dire de son Fils unique; mais il ne s'ensuit pas que l'homme soit l'image parfaite du Père et sa ressemblance en tout égale à lui. L'homme cependant est aussi l'image de Dieu, comme le déclare ouvertement l'Apôtre en disant: « L'homme ne doit point voiler sa tête, attendu « qu'il est l'image et la gloire de Dieu. [2] » Mais cette image a été faite à l'image de Dieu ; elle n'est pas égale et coéternelle à celui dont elle est l'image, et ne le serait pas quand même l'homme n'aurait jamais péché.

Maintenant voici, selon nous, le sens à préférer dans ces divines paroles. S'il est dit, non au singulier, mais au pluriel : « Faisons l'homme à « notre image et à notre ressemblance, » c'est que l'homme n'a pas été créé à l'image ou du Père seul, ou du Fils seul, ou du Saint-Esprit seul, mais à l'image de la Trinité même, de cette Trinité qui est Trinité sans laisser d'être un seul Dieu, et un seul Dieu sans laisser d'être Trinité.

[1] Ce qui suit ne fut ajouté qu'après coup. I Rétract. ch. 18. — [2] I Cor. XI, 7.

Aussi bien nous ne lisons pas, que le Père parlant au Fils lui ait dit : Faisons l'homme à votre image ou à mon image; mais nous lisons, au nombre pluriel : « Faisons l'homme à notre image et à « notre ressemblance ; » et qui oserait exclure le Saint-Esprit de cette pluralité? Comme les trois personnes ne sont pas plusieurs Dieux mais un seul Dieu, on doit voir que la conclusion présentée ensuite par l'Ecriture quand elle dit au nombre singulier. « Et Dieu fit l'homme à l'i« mage de Dieu, » ne signifie pas que Dieu le Père a créé l'homme à l'image de son Fils : Comment serait vraie l'expression « à notre image, » que nous voyons plus haut, si l'homme avait été créé seulement à l'image du Fils? Mais par cela même que Dieu a dit : « à notre image, » et que la parole de Dieu est nécessairement vraie, il faut entendre les mots qui viennent ensuite dans l'Ecriture : « Dieu fit l'homme à l'image de « Dieu; » comme s'il y avait : La Trinité fit l'homme à son image.

62. Quelques-uns pensent que si le mot ressemblance n'est pas répété ici et que si l'Écriture n'a pas dit : Dieu fit l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu; c'est que l'homme fut alors créé seulement à l'image de Dieu : quant à la ressemblance, disent-ils, elle lui était réservée pour plus tard, à la résurrection des morts. Ils supposent qu'il peut y avoir quelque image sans ressemblance. Mais il est hors de doute que ce qui ne ressemble aucunement à quelqu'un, n'en est pas non plus l'image. Cependant pour ne point paraître traiter ceci avec les seules lumières de la raison, nous nous appuyerons sur l'autorité de l'Apôtre saint Jacques. Il dit en parlant de la langue : « Par elle nous bénissons Dieu et « par elle, en même temps, nous maudissons les « hommes qui ont été faits à la ressemblance « de Dieu [1]. »

[1] Jacq III, 9.

Traduction de M. l'abbé TASSIN

DE LA GENÈSE AU SENS LITTÉRAL.

LIVRE PREMIER.

CRÉATIONS PRIMITIVES [1].

CHAPITRE PREMIER.

DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE. PREMIERS MOTS DE LA GENÈSE.

1. L'Ecriture se divise en deux parties, comme nous le fait entendre le Seigneur lui-même, quand il compare un docteur versé dans la science du royaume de Dieu à un père de famille « qui « tire de son trésor des choses anciennes et des cho- « ses nouvelles [2]; » ces deux parties s'appellent aussi les deux Testaments. Dans les saints Livres, il faut toujours examiner la révélation des vérités éternelles, le récit des évènements, les prophéties, les préceptes et les avis moraux. A propos des évènements on se demande s'il suffit de prendre les faits au sens figuré, et s'il ne faut pas encore les accepter et en soutenir l'authenticité comme faits historiques. Qu'il y ait des allégories dans l'Ecriture, c'est ce qu'aucun chrétien n'oserait nier, pour peu qu'il songe aux paroles de l'Apôtre quand il dit : « Toutes ces choses leur arrivaient pour « nous servir de figures [3]; » ou quand il cite ces mots de la Genèse : « Ils seront deux en un même « corps [4], » pour exprimer le mystère auguste de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise [5].

2. Puisque l'Ecriture admet cette double interprétation, cherchons, en dehors de toute allégorie, le sens attaché à ces mots : « Au commen- « cement Dieu créa le ciel et la terre. » Faut-il entendre par là l'origine du temps, les éléments primitifs de la création ou le principe suprême, je veux dire le Verbe, Fils unique de Dieu ? En outre, comment Dieu peut-il se manifester, et, sans cesser d'être immuable, créer des êtres soumis aux changements du temps ? Que signifient les mots *ciel* et *terre* ? Représentent-ils les esprits et les corps que renferment le ciel et la terre, ou seulement les corps ? En supposant qu'il ne soit point ici question des esprits, les termes de ciel et de terre ne servaient-ils qu'à désigner la matière dans les régions supérieures ou inférieures de l'espace ? Sous les mots de ciel et de terre faut-il voir la substance matérielle ou spirituelle en l'absence de toute forme : je veux dire la vie de l'esprit, tel qu'il peut exister en lui-même, avant de s'être uni au Créateur, union qui fait sa beauté et sa perfection, et sans laquelle il ne possède pas sa forme véritable ; je veux dire aussi la vie du corps, tel qu'on peut le concevoir dépouillé de toutes les propriétés que révèle la matière, quand elle a atteint sa perfection et que les corps ont pris les formes susceptibles d'être perçues par la vue ou tout autre sens ?

3. Ou bien, faut-il entendre, par le mot ciel, la créature immatérielle, parfaite et bienheureuse du moment qu'elle reçut l'être ; par le mot terre, la matière imparfaite encore ? car, est-il dit, « la terre était invisible, sans forme, et les « ténèbres étaient sur l'abîme, » expressions qui semblent désigner dans la matière l'absence de toute forme. Faut-il voir dans ce passage l'imperfection naturelle aux deux substances ; au corps, par ce que « la terre était invisible et sans « forme; » à l'esprit, parce que les ténèbres étaient « sur l'abîme ? » L'abîme ténébreux serait dans ce cas une métaphore pour désigner l'état primitif de l'esprit, avant qu'il s'unisse à son Créateur ; cette union étant l'unique moyen de mettre en lui l'ordre, pour faire disparaître l'abîme, et la lumière, pour chasser les ténèbres ? Dans quel sens devons-nous aussi entendre que « les « ténèbres étaient sur l'abîme ? » Serait-ce que la lumière n'existait pas encore ? Car si elle eût existé, elle serait élevée et comme répandue, dans les

[1] Gen. I, 1-5. — [2] Matt. XIII, 52. — [3] I Cor. X, 11. — [4] Gen. II, 24. — [5] Ephés. V, 31, 32.

régions supérieures : ce qui se fait dans les âmes lorsqu'elles s'attachent à la lumière immuable et toute spirituelle qui est Dieu.

CHAPITRE II.

Fiat lux : DIEU A-T-IL PRONONCÉ CETTE PAROLE PAR L'ENTREMISE D'UNE CRÉATURE OU PAR SON VERBE ?

4. Comment Dieu a-t-il dit : « Que la lumière « soit ? » Est-ce dans le temps ou dans l'éternité de son Verbe ? Or, le temps implique le changement ; dès lors Dieu n'a pu prononcer cette parole que par l'entremise d'une créature, puisqu'il est en dehors de tout changement. Mais si Dieu s'est servi d'une créature pour dire : « que « la lumière soit, » comment la lumière serait-elle le premier être créé, puisqu'il aurait existé antérieurement une créature qu'il aurait employée pour dire « que la lumière soit ? » Faudrait-il, en se fondant sur le passage, « au commencement « Dieu créa le ciel et la terre, » admettre que la lumière n'a pas été créée au début, et que dès lors une créature céleste a pu faire entendre dans la succession de la durée cette parole : « Que « la lumière soit ? » S'il en était ainsi, ce serait à l'instant où fut créée la lumière visible aux yeux du corps, que Dieu aurait employé un pur esprit, créé antérieurement et au moment même qu'il fit le ciel et la terre, pour prononcer le *Fiat lux*, comme le pouvait prononcer par un mouvement intérieur et mystérieux, cette sorte de créature sous l'inspiration divine.

5. Ou bien encore, quand Dieu dit : « que la « lumière soit , » aurait-il fait entendre un son matériel semblable à celui qui éclata, quand il dit : « Vous êtes mon Fils bien-aimé [1] ? » et par le moyen de la créature à qui il donna l'être au moment qu'il fit le ciel et la terre, et avant la création de la lumière destinée à paraître au son de cette voix ? Et s'il en était ainsi, dans quelle langue aurait été prononcée la parole divine ; « Que la lumière soit ? » Les langues ne se diversifièrent qu'après le déluge, lorsqu'on éleva la tour de Babel [2]. Quelle serait donc cette langue simple, uniforme, dans laquelle Dieu aurait fait entendre : « Que la lumière soit ? » Quel serait l'être qui dut entendre, comprendre cette parole et lui servir comme d'écho ? Mais n'est ce pas là un songe creux et une conjecture de la chair ?

6. Que faut-il donc dire ? L'idée cachée sous ces mots, « fiat lux, » n'est-elle pas, au lieu du son même des mots, la véritable voix de Dieu ? Et cette idée, n'est-elle pas de la nature même du Verbe dont il est dit : « Au commencement « était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le « Verbe était Dieu ? » Car, si « tout a été fait par « lui [1]. » il est manifeste qu'il a fait également la lumière, au moment où Dieu a dit : « Que la « lumière soit. » D'après ce principe, la parole divine : « Que la lumière soit, » est éternelle ; car le Verbe de Dieu, Dieu au sein de Dieu, Fils unique de Dieu, est coéternel à son Père. Toutefois, la parole divine émise dans le Verbe éternel, n'a produit les créatures que dans le temps. Bien qu'en effet les expressions humaines d'époque, de jour, aient rapport à la durée, la désignation de l'instant où un acte divin doit s'accomplir est éternelle dans le Verbe ; quant à l'acte, il s'accomplit au moment où doit se réaliser la conception du Verbe, qui reste en dehors de toute époque, parce que tout en lui est éternel.

CHAPITRE III.

QU'EST CE QUE LA LUMIÈRE ? POURQUOI DIEU N'A-T-IL PAS DIT : *Fiat cœlum*, COMME IL A DIT : *Fiat lux* ?

7. La lumière est créée ; mais quelle est son essence ? faut-il y voir une créature intelligente ou un agent physique ? Dans le premier cas, elle serait le premier être créé et arrivé à la perfection en vertu de la parole souveraine. Car nommée d'abord *le ciel*, selon le passage : « Au commen- « cement Dieu créa *le ciel* et la terre, » elle aurait été rappelée au Créateur, par la parole : « Que « la lumière soit, » et cette expression signifierait comment cette créature s'est attachée à Dieu et a été éclairée par lui.

8. Pourquoi a-t-il été dit : « Au commence- « ment Dieu créa le ciel et la terre, » et n'a-t-il pas été écrit : Au commencement Dieu dit : que le ciel et la terre soient, et le ciel et la terre furent, en racontant cette création sous la même forme que celle de la lumière ? L'Écriture veut-elle embrasser sous l'expression générale de ciel et de terre la création tout entière, puis exposer en détail comment Dieu a agi, en répétant à chaque création spéciale : « Dieu dit, » pour exprimer que Dieu a fait par son Verbe toutes ses œuvres ?

[1] Matt. III, 17. — [2] Gen. XI, 7.

[1] Jean, I, 1, 3.

CHAPITRE IV.

AUTRE RÉPONSE A LA MÊME QUESTION.

9. Ne serait-ce pas qu'au moment où se produisait dans son imperfection la substance simple ou composée il n'y avait point lieu de prononcer le *fiat* de la puissance créatrice ? En effet le Verbe inséparable du Père, en qui Dieu prononce tout éternellement sans employer ni sons, ni langage successif, puisque c'est seulement à la lumière coéternelle de cette Sagesse qu'il a engendrée ; le Verbe, dis-je, n'est pas pris pour modèle par la créature grossière au moment où elle n'a aucune ressemblance avec l'être premier, souverain, et que, par son imperfection même elle tend au néant. Elle imite au contraire la perfection de ce Verbe, intimement uni au Père dans l'immobile éternité, lorsqu'en s'attachant, à sa manière, à l'Etre absolu et éternel, c'est-à-dire à son Créateur, elle se façonne en quelque sorte et acquiert sa perfection. Dès lors, ne faut-il pas entendre par le *fiat* de l'Ecriture la parole toute spirituelle que Dieu prononce ou son Verbe coéternel, attirant à lui les créatures encore imparfaites, afin que, dépouillant leur grossièreté, elles arrivent au degré de perfection qu'il veut donner à chacune d'elles ? Comme elles imitent, dans cette période de leur développement, et selon leur capacité, Dieu le Verbe, je veux dire le Fils de Dieu coexistant avec son Père, ayant les mêmes attributs et la même essence, puisqu'ils ne sont qu'un [1], et comme elles ne prennent plus modèle sur le Verbe, lorsque, s'écartant du Créateur, elles se condamnent à l'imperfection et au néant, il n'est pas question du Fils en tant que Verbe, mais en tant que principe de la création, dans ce passage : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre, » passage qui fait entendre que la créature à son origine manquait de forme et de perfection. Mais il est question du Fils, qui est aussi le Verbe, dans ces mots : « Dieu dit : que la lumière soit. » Ainsi par le mot de *commencement* ou de principe on fait entendre l'origine de la créature tenant de Dieu une existence encore imparfaite ; en nommant le Verbe, on révèle le perfectionnement de la créature qu'il s'est rattachée, afin qu'elle se formât en s'unissant au Créateur, et en imitant, à sa manière, l'original immuablement uni au Père, lequel l'engendre éternellement égal a lui-même.

[1] Jean, x, 30.

CHAPITRE V.

LA CRÉATURE INTELLIGENTE RESTE INFORME, SI ELLE NE SE PERFECTIONNE EN PRENANT POUR FIN LE VERBE DE DIEU. POURQUOI L'ESPRIT PORTE SUR LES EAUX, AVANT LE *Fiat lux?*

10. En effet, la vie du Verbe, Fils de Dieu, n'admet aucune imperfection ; pour lui, l'existence n'est pas seulement la vie, c'est la vie unie à la sagesse et au bonheur absolus. Quant à la créature spirituelle, malgré les dons de l'intelligence et de la raison qui semblent la rapprocher du Verbe, elle n'admet la vie qu'à un dégré imparfait : car, si l'existence en elle implique la vie, elle n'implique pas les dons de la sagesse et du bonheur, et en s'écartant de la sagesse immuable elle vit dans l'aveuglement et le malheur, ce qui constitue son imperfection. Or, pour s'élever à la plénitude de son être, elle doit se diriger vers la lumière indéfectible de la Sagesse, le Verbe de Dieu. C'est en se tournant vers le principe auquel elle doit son existence telle quelle et sa vie, que commence pour elle une vie de sagesse et de bonheur. Car le principe de la créature raisonnable est la Sagesse éternelle ; et quoiqu'elle garde en elle-même sa pure et immuable essence, elle ne cesse jamais de parler par une inspiration mystérieuse à sa créature, pour la rappeler à son principe, en dehors duquel elle perd tout moyen de se développer et d'atteindre à la perfection. Aussi a-t-elle répondu, quand on lui a demandé qui elle était : « Je suis le principe, est c'est moi qui « vous parle [1] . »

11. Or quand le Fils parle, c'est le Père qui parle, puisque la parole du Père est son Verbe ou son Fils, qu'il produit par un travail éternel, si l'on peut employer ce mot, quand il s'agit du Verbe coéternel à Dieu. Car, Dieu est animé d'une bonté infinie, pleine de sainteté et de justice ; de plus la bienviellance et non le besoin est la source de l'amour qu'il éprouve pour ses œuvres. Aussi avant de rappeler ces paroles : « Dieu dit : « que la lumière soit, » l'Ecriture rapporte que « l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. » Soit que Dieu ait voulu désigner par l'eau la nature physique, et indiquer le principe générateur des choses dont nous voyons maintenant les espèces, comme l'expérience nous montre en effet qu'ici bas les êtres, sous toutes les formes, naissent

[1] Jean, VIII, 25.

et se développent dans un milieu liquide ; soit qu'il ait représenté par ce terme les fluctuations, pour ainsi dire, de la vie intellectuelle, avant qu'elle se fût attachée à sa fin ; il est incontestable que l'Esprit de Dieu était répandu sur les choses, car les éléments que Dieu avait créés au début pour en faire des œuvres parfaites, étaient comme sous la main de sa bienveillance, et, Dieu ayant dit par son Verbe : « Fiat lux, » tous les êtres devaient être maintenus, chacun selon son mode d'existence, dans sa faveur et dans ses généreux desseins : aussi tout est bien dans ce qui a plu à Dieu, selon ce témoignage de l'Ecriture : « Et la lumière « fut, et Dieu vit que la lumière était bonne. »

CHAPITRE VI.

LA TRINITÉ APPARAIT DANS LA CRÉATION PRIMITIVE COMME DANS LE DÉVELOPPEMENT DES ÊTRES.

12. Au début même de cette création ébauchée qui, du nom des œuvres destinées à en sortir, a été appelée ciel et terre, on voit apparaître la triple personne du Créateur. Dans les paroles de l'Ecriture : « *Au commencement Dieu* fit le ciel et la « terre, » on reconnaît le Père dans le mot *Dieu* et le Fils dans le mot *commencement* ; le Fils en effet quoiqu'il n'ait pas produit le Père est le principe des êtres, surtout des êtres spirituels primitivement créés par sa puissance, et par conséquent de toute la nature. En ajoutant : « L'Esprit de Dieu était porté sur les « eaux, » l'Écriture complète l'énumération des personnes divines. On reconnaît également la Trinité dans le mouvement qui perfectionne et ordonne la création, en y établissant les espèces ; le Verbe de Dieu et son Père apparaissent dans les expressions : « Dieu dit ; » la Bonté divine éclate dans la satisfaction que fait éprouver à Dieu la perfection relative des êtres selon leur nature : « et *Dieu vit* que c'était bien. »

CHAPITRE VII.

POURQUOI DIT-ON QUE L'ESPRIT DE DIEU ÉTAIT PORTÉ SUR LES EAUX.

13. Mais pourquoi parle-t-on de la création, quoique imparfaite, avant de citer l'intervention de l'Esprit de Dieu ? L'Écriture en effet dit d'abord : « La terre était invisible et sans ordre, et les « ténèbres étaient sur l'abîme, » puis elle ajoute : « Et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. » Comme l'amour qui naît de la privation et du besoin s'attache avec tant de force à son objet qu'il lui est entièrement soumis, n'aurait-on pas dit du Saint-Esprit, expression de la bonté et de l'amour divins, qu'il était porté sur les eaux, pour montrer que, si Dieu aime ses ouvrages, ce n'est point par besoin, mais par excès de bienveillance ? Fidèle à cette pensée, l'Apôtre, avant de parler de la Charité, dit qu'il va nous montrer la voie la plus élevée [1] ; et ailleurs, il rappelle que l'amour de Jésus-Christ surpasse toute science [2]. Avant donc que de montrer l'intervention souveraine de l'Esprit-Saint, il valait mieux parler de l'œuvre primitive sur laquelle il devait être porté : il la dominait, en effet, non comme d'un lieu plus élevé, mais par l'effet de sa puissance souveraine et supérieure à tout.

CHAPITRE VIII.

L'AMOUR DE DIEU EST LA CAUSE QUI FAIT NAITRE ET SUBSISTER LES CRÉATURES.

14. Lorsque des éléments primitifs furent sortis les êtres accomplis et tout formés, « Dieu vit « que tout était bien ; » son œuvre lui plut en vertu de la bonté même qui l'avait engagé à la créer. Dieu en effet aime sa créature à deux titres : il veut qu'elle reçoive et qu'elle conserve l'existence. Ainsi, quand « l'Esprit de Dieu était « porté sur les eaux, » c'était pour communiquer cette existence ; et, quand « Dieu vit que « tout était bien, » c'était pour en rendre le bienfait durable. Or, ce qui a été dit de la lumière, l'a été aussi du reste de la création. Parmi les êtres, en effet, il en est qui sont en dehors de toutes les révolutions de la durée et qui, sous la souveraineté de Dieu, conservent le privilège sublime de la plus haute sainteté : les autres vivent dans les limites assignées à leur existence, et leur durée, qui tour-à-tour s'épuise et se renouvelle, forme la trame des siècles.

CHAPITRE IX.

LA PAROLE DIVINE : « FIAT LUX » A-T-ELLE ÉTÉ PRONONCÉE DANS LE TEMPS OU EN DEHORS DU TEMPS ?

15. Quant à la parole : « Que la lumière soit et « la lumière fut, » est-ce un jour, est-ce avant la naissance des jours qu'elle fut prononcée ? Si Dieu l'a fait entendre dans son Verbe coéternel, elle

[1] I Cor XII, 31. — [2] Ephes III, 19.

est en dehors du temps; si au contraire il ne l'a prononcée qu'à une certaine époque, il a employé, non son Verbe, mais l'organe d'un être contingent, et dans cette hypothèse la lumière ne serait plus l'œuvre primitive de la création, puisqu'il aurait existé antérieurement un être pour faire éclater la parole : « Que la lumière soit. » Or, les êtres créés par Dieu avant la période des jours sont indiqués dans le passage : « Au commen« cement Dieu créa le ciel et la terre; » le ciel serait la création spirituelle déjà parfaite, car elle est comme le ciel de ce ciel, qui est la région la plus élevée du monde physique, et c'est seulement le second jour que fut créé le firmament, à qui Dieu donna encore le nom de ciel. La terre nue et invisible, l'abîme de ténèbres serviraient à désigner la matière imparfaite destinée à former dans le temps les diverses substances, et, au début, la lumière.

16. Comment l'être créé avant l'origine du temps a-t-il pu prononcer dans le temps : « Que « la lumière soit? » C'est un secret difficile à découvrir; car le son de la voix n'a pu faire entendre cette parole; puisque tout son de ce genre est quelque chose de physique. Serait-ce donc que Dieu aurait formé de la matière encore imparfaite une voix pour exprimer : « Que la lumière « soit? » Dès lors, il aurait existé une substance sonore, créée et façonnée avant la lumière. Mais, dans cette hypothèse, le temps devait déjà exister pour être parcouru par la voix et pour transmettre les intervalles successifs des sons. Or, si pour transmettre les vibrations de ces mots : « Que « la lumière soit, » le temps précédait la création de la lumière, à quel jour doit-on le rattacher, puisqu'il n'a été parlé encore que du premier jour, où la lumière fut faite? Faut-il voir dans ce jour tout le temps employé soit à former la substance sonore, soit à créer la lumière? Mais un commandement pareil doit partir d'un être qui parle pour frapper l'ouïe : l'oreille, en effet, a besoin pour entendre que l'air soit mis en mouvement. Et comment attribuer un pareil sens à une matière invisible, inorganique, dont Dieu se serait fait un écho pour dire : « Que la lumière « soit? » Il y a là une contradiction que doit repousser tout esprit sérieux.

17. Est-ce donc en vertu d'un mouvement spirituel, bien que temporel, que fut prononcé le « fiat lux, » mouvement parti du Dieu éternel et, grâce au Verbe coéternel, communiqué à l'être spirituel ou au ciel du ciel, déjà créé comme l'indiquent ces paroles : « Au commencement Dieu « créa *le ciel* et la terre? » Ou bien, faut-il penser que cette expression, sans impliquer ni un son ni même un mouvement intellectuel, aurait été fixée en quelque sorte par le Verbe coéternel à son Père, et gravée dans la raison de l'être immatériel pour communiquer la vie et l'ordre au chaos ténébreux, et pour produire la lumière? Mais si Dieu n'a point commandé dans le temps; si ce commandement n'a point été entendu dans le temps par une créature appelée, en dehors du temps, à contempler la vérité; si le rôle de cette créature s'est borné à transmettre dans les régions inférieures du monde, par une activité toute spirituelle, les idées gravées en elle par l'immuable Sagesse et, pour ainsi dire, des paroles tout intellectuelles, il est fort difficile de concevoir comment il se produit des mouvements temporels pour former les êtres et pour les gouverner. Quant à la lumière, qui la première reçut l'ordre de se former et se forma, s'il faut admettre qu'elle tient le premier rang dans la création, elle se confond avec la vie de l'intelligence, de l'intelligence qui doit se tourner vers le Créateur pour en être éclairée, sous peine de flotter dans l'incertitude et le désordre. Or, l'instant où elle se tourna vers Dieu et fut éclairée, fut celui où s'accomplit la parole prononcée dans le Verbe de Dieu : « Que « la lumière soit. »

CHAPITRE X.

DIFFÉRENTES MANIÈRES D'EXPLIQUER LA DURÉE DU PREMIER JOUR : CONTRADICTIONS OU DIFFICULTÉS QU'ELLES RENFERMENT.

18. La parole qui créa la lumière ayant été éternelle, puisque le Verbe coéternel à son Père est en dehors du temps, on va peut être se demander si l'acte de la création a été également éternel. Mais peut-on s'arrêter à cette question, quand l'Ecriture, après la création de la lumière et sa séparation d'avec les ténèbres, donne à l'une le nom de jour, aux autres celui de nuit, et ajoute: « Et il y eut un soir et un matin, un jour accom« pli. » On voit par là que cette œuvre de Dieu se fit en un jour, à la fin duquel eut lieu le soir ou le commencement de la nuit; la nuit achevée, la durée du jour fut complète, et le matin fut l'aurore d'un second jour où Dieu devait accomplir une œuvre nouvelle

19. La véritable énigme est de savoir comment Dieu prononçant le *fiat lux* dans l'intelligence

éternelle de son Verbe sans la moindre succession de syllabes, la lumière s'est faite si lentement, dans l'espace d'un jour jusqu'au soir. Serait-ce que la lumière se fit en un instant, et que la durée du jour fut consacrée à la séparer d'avec les ténèbres et à les nommer toutes deux? Mais il serait étrange que cet acte eût demandé à Dieu le temps que nous mettons à en parler. Car la séparation de la lumière et des ténèbres fut la conséquence immédiate de la création de la lumière, puisqu'elle ne pouvait se produire sans se distinguer des ténèbres.

20. « Dieu nomma la lumière jour, et les té« nèbres, nuit; » mais en admettant même que cet acte eût été accompli avec des mots nettement articulés, aurait-il fallu plus de temps que nous n'en mettrions à dire : que la lumière s'appelle jour, et les ténèbres, nuit? On ne poussera pas sans doute l'extravagance jusqu'à s'imaginer que, Dieu surpassant tout par sa grandeur, les syllabes sorties de sa bouche, si peu nombreuses qu'elles aient été, aient pris un volume capable de remplir un jour entier. Ajoutons que Dieu a nommé la lumière jour, et les ténèbres nuit, dans son Verbe coéternel, je veux dire, dans la pensée tout intérieure de son immuable Sagesse, sans avoir recours à des sons matériels. On veut encore savoir dans quelle langue Dieu s'est exprimé, en supposant qu'il se soit servi d'une langue humaine; et on se demande s'il était nécessaire d'employer des sons fugitifs, dans l'absence de tout être capable de les entendre : à pareille question impossible de répondre.

21. Faut-il avancer que, l'œuvre divine instantanément accomplie, la lumière brilla, avant l'arrivée de la nuit, tout le temps nécessaire pour former un jour, que les ténèbres succédèrent à la lumière aussi longtemps qu'il fallut pour former une nuit, et que, le premier jour écoulé, l'aurore du jour suivant se leva? En soutenant cette opinion, je craindrais fort de faire rire, soit ceux qui savent avec une pleine certitude, soit ceux qui peuvent remarquer qu'au moment même où la nuit règne dans notre pays, la lumière éclaire les contrées que traverse le soleil pour revenir de l'occident à l'orient, et que dès lors par conséquent, dans les vingt-quatre heures de la révolution diurne, il est impossible de ne pas voir régner ici la nuit, ailleurs le jour. Allons-nous donc placer Dieu à un point de l'espace où survenait le soir, au moment que la lumière quittait cette région pour en éclairer une autre? Sans doute il est dit dans le livre de l'Ecclésiaste : « Et le soleil se lève, et le soleil se couche, et il « revient à sa place, » c'est-à-dire, à son point de départ; on y lit encore : « En se levant il va vers « le midi et décrit un cercle vers l'aquilon. » Par conséquent, nous avons le jour, lorsque le soleil éclaire la partie méridionale du globe, et nous avons la nuit, lorsqu'il a décrit le cercle qui le ramène au nord. Mais il est impossible à ce moment que le jour ne brille pas dans une autre contrée où le soleil est sur l'horizon. Pour admettre cette hypothèse, il faudrait abandonner son imagination aux fictions des poètes, se figurer avec eux que le soleil se plonge dans la mer et, qu'après s'y être baigné, il en sort le matin du côté opposé. Encore, s'il en était ainsi, le fond de l'Océan serait-il éclairé par les rayons du soleil et le jour brillerait dans ses abîmes. Pourquoi en effet le soleil ne répandrait-il pas sa lumière dans l'eau, puisqu'elle n'aurait pas la propriété de l'éteindre? Mais on sent combien cette hypothèse est bizarre; d'ailleurs le soleil n'existait pas encore.

22. En résumé, est-ce une lumière spirituelle qui a été créée le premier jour? Comment a-t-elle disparu pour faire place à la nuit? Est-ce une lumière matérielle? Qu'est-ce que la lumière qui devient invisible après le coucher du soleil, puisqu'il n'y avait alors ni lune ni constellation? Est-elle toujours dans la même région du ciel que le soleil, de telle sorte que, sans être le rayonnement de cet astre, elle lui serve de compagne inséparable et reste confondue avec lui? Mais on ne fait que reproduire le problème avec toute sa difficulté. La lumière étant, dans cette hypothèse, intimement unie au soleil, exécute la même révolution de l'Occident à l'Orient : elle est donc dans l'autre hémisphère, quand le nôtre est enveloppé des ténèbres de la nuit; ce qui aboutit à cette conséquence impie, que Dieu était isolé dans une certaine région dont la lumière s'éloigne, pour produire le soir à ses yeux. Enfin, Dieu aurait-il créé la lumière au lieu même où il allait bientôt créer l'homme? Serait-ce au moment où la lumière quittait ce lieu que le soir serait survenu? Aurait-elle gagné une autre partie du monde, pour reparaître le matin, après avoir achevé sa révolution?

CHAPITRE XI.

ROLE DU SOLEIL : NOUVELLE DIFFICULTÉ DANS L'HYPOTHÈSE PRÉCÉDENTE.

23. Dans quel but a donc été créé le soleil, le roi du jour [1], le flambeau de la terre, si, pour produire le jour, il suffit de la lumière, désignée aussi sous le nom de jour? Eclairait-elle d'abord les régions supérieures? La terre était-elle trop éloignée pour sentir ses effets, et le soleil devint-il nécessaire pour communiquer aux régions inférieures de l'univers le bienfait du jour? On pourrait encore avancer que l'éclat du jour s'accrut par le rayonnement du soleil, et voir dans la lumière un jour moins vif que celui d'aujourd'hui. Je sais qu'un auteur a prétendu que la lumière fut l'agent primitif, introduit par le Créateur dans son œuvre, quand il fut dit : « Que « la lumière soit et la lumière fut, » mais que l'emploi de la lumière ne fut réglé qu'au moment où apparurent les luminaires, dans l'ordre des jours qu'il plut à Dieu d'adopter pour composer ses œuvres. Mais que devint la lumière, quand survint le soir, pour faire régner la nuit à son tour? C'est ce qu'il ne dit pas, et c'est un secret, selon moi, difficile à pénétrer. On ne saurait croire, en effet, que la lumière s'éteignit, pour faire place aux ténèbres de la nuit, et qu'elle se raviva, pour donner naissance au matin, avant que le soleil servît à accomplir cette révolution : car le rôle du soleil ne commence, selon l'Ecriture, qu'au quatrième jour.

CHAPITRE XII.

NOUVELLE DIFFICULTÉ QUE PRÉSENTE LA SUCCESSION DES TROIS JOURS ET DES TROIS NUITS QUI PRÉCÉDÈRENT LA CRÉATION DU SOLEIL. COMMENT LES EAUX SE RASSEMBLÈRENT-ELLES ?

24. Mais en vertu de quelle révolution s'est effectué, avant la création du soleil, le retour alternatif de trois jours et de trois nuits, sans que la lumière, à ne voir dans ce mot qu'un phénomène physique, ait changé de nature? C'est un problème difficile à résoudre. On pourrait dire peut-être que Dieu nomma ténèbres la masse formée par la terre et les eaux, avant leur séparation, qui n'eut lieu que le troisième jour, soit que cette matière épaisse fût impénétrable à la lumière, soit qu'une masse aussi considérable, dût rester dans l'ombre, comme il arrive pour les corps dont une face seule est éclairée. Dans un corps quelconque, en effet, tout côté où la lumière ne peut pénétrer, reste dans l'ombre, puisqu'on appelle ombre, la face d'un corps inaccessible à la lumière qui s'y répandrait, si elle ne rencontrait pas une matière opaque. Admettons que cette ombre soit proportionnée à l'étendue de la terre et y couvre une surface égale à celle qu'éclaire le jour, la nuit s'explique. Les ténèbres en effet ne supposent pas toujours la nuit. Dans une immense caverne dont la lumière ne peut percer les profondeurs, à cause de la masse qui s'oppose à son passage, il y a assurément des ténèbres, car la lumière en est absente et n'en éclaire aucune partie; cependant les ténèbres de cette sorte n'ont jamais été appelées nuit : ce terme est réservé à l'obscurité qui se répand sur une partie du globe, quand le jour l'abandonne. De même toute espèce de lumière ne mérite pas le nom de jour, par exemple, celle que projettent la lune, les étoiles, les flambeaux, les éclairs, et en général tout corps brillant : elle ne s'appelle jour qu'autant qu'elle succède péridioquement à la nuit.

25. Cependant, si la lumière primitive, immobile ou animée d'un mouvement de rotation, enveloppait la terre de tous côtés, on ne voit plus en quel endroit elle pouvait admettre la nuit à sa place : car elle ne quittait jamais un lieu pour se retirer devant la nuit. N'avait-elle été créée que dans un hémisphère, et, en décrivant son tour, permettait-elle à la nuit de décrire le sien dans l'autre hémisphère? Dans ce cas, comme la terre était en ce moment couverte par les eaux, ce globe liquide pouvait sans obstacle produire, d'un côté, le jour, grâce à la présence de la lumière, de l'autre, la nuit, grâce à la disparition de la lumière : la nuit régnait depuis le soir dans un hémisphère, tandis que la lumière se dirigeait dans l'autre.

26. Maintenant, où se rassemblèrent les eaux, s'il est vrai qu'elles étaient auparavant répandues sur toute la surface de la terre? En quel endroit, dis-je, se rassemblèrent les eaux qui furent écartées pour faire paraître la terre? S'il existait sur le globe quelque lieu sec où les eaux pussent s'amasser, le sol était déjà découvert et l'abîme n'en couvrait pas toute la surface. Si elles la couvraient tout entière, quel peut-être

[1] Ps. CXXXVI, 8.

le lieu où elles se réunirent, afin de laisser la terre à sec? Furent-elles soulevées dans l'espace, à peu près comme une moisson qu'on bat dans l'aire et qui, portée sur le vent, s'ammoncelle en un tas et laisse à découvert le sol qu'elle cachait auparavant? Mais comment ne pas renoncer à cette pensée, en voyant la mer former une vaste plaine et, après les tempêtes qui élèvent ses flots comme des montagnes, redevenir unie comme une glace? Il arrive que la mer découvre un peu au loin ses rivages; mais on ne saurait nier qu'en se retirant d'un côté, elle ne s'étende d'un autre et qu'elle ne revienne sur les bords qu'elle a quittés. Où donc la mer pouvait-elle se retirer, pour laisser apparaître les continents, puisque les flots couvraient toute la surface de la terre? L'eau qui couvrait le globe, aurait-elle été comme une légère vapeur, et, en se condensant pour former un amas, aurait-elle laissé en différents endroits le sol à découvert? On pourrait dire encore que la terre, s'abaissant en larges et profondes vallées, put offrir de vastes réservoirs où les flots amoncelés se précipitèrent, et qu'ainsi le sol apparut aux endroits abandonnés par les eaux.

CHAPITRE XIII.

A QUEL MOMENT ONT ÉTÉ CRÉÉES L'EAU ET LA TERRE.

27. La matière n'est pas absolument sans forme, lors même qu'elle s'offre sous l'apparence d'une masse sombre. Aussi peut-on se demander à quelle époque Dieu donna aux eaux et à la terre les formes qui les distinguent, création dont il n'est pas parlé dans la période des six jours. Supposons un moment que cette œuvre ait précédé l'origine du jour, et que ce soit elle dont parle l'Ecriture quand elle dit avant les six premiers jours : « Au commencement Dieu fit le ciel et la « terre, » que le mot *terre* désigne ici la terre même avec ses propriétés spécifiques, ensevelie encore sous les eaux qui déjà apparaissent avec leur forme déterminée; que, dans ces paroles : « La terre était invisible et sans ordre, et les té« nèbres étaient sur l'abîme, et l'Esprit de Dieu « était porté sur les eaux, » on doive voir, non la matière imparfaite, mais la terre et l'eau avec leurs propriétés les plus connues, au moment où elles n'étaient point encore éclairées par la lumière; que, par conséquent, la terre fut appelée *invisible*, parce qu'elle était ensevelie sous les eaux et qu'elle ne pouvait être aperçue, eût-il même existé alors un être capable de la voir; *sans ordre*, parce qu'elle n'était encore ni séparée de la mer, ni limitée par ses rivages, ni peuplée d'animaux; alors, pourquoi ces propriétés, qui sont physiques sans aucun doute, ont-elles été créées antérieurement aux jours? Pourquoi n'a-t-il pas été écrit : Dieu dit : que la terre soit, et la terre fut faite, que l'eau soit, et l'eau fut faite? ou bien, en embrassant dans une même parole deux éléments, placés sous une loi commune dans les régions inférieures de l'espace: que l'eau et la terre soient faites, et il en fut ainsi?

CHAPITRE XIV.

CE QUI FAIT ENTENDRE, DANS LE PREMIER VERSET DE LA GENÈSE, QUE LA MATIÈRE ÉTAIT INFORME.

28. Pourquoi enfin n'a-t-on pas ajouté immédiatement ces paroles : Dieu vit que cela était bien? Si l'on y réfléchit, on se convaincra que, pour tout être qui change, le progrès suppose l'imperfection; que dès lors, comme l'enseigne la foi catholique unie à une logique invincible, aucun être n'aurait pu exister, si le Dieu qui crée et organise toute chose sous sa forme achevée, ou perfectible; qui comme dit l'Ecriture : « a fait le monde d'une matière informe [1], » n'eût créé le fond même des êtres, tel que l'Écriture le définit en termes assez clairs pour être entendus des oreilles comme des intelligences les plus rebelles, lorsqu'elle nous représente qu'avant la période des six jours « Dieu fit au « commencement le ciel et la terre » et le reste jusqu'au passage : « Dieu dit : que la lumière « soit; » car c'est alors seulement qu'elle nous révèle dans quel ordre se formèrent successivement les choses.

CHAPITRE XV.

LA SUBSTANCE PRÉCÈDE LE MODE, NON EN DATE, MAIS EN PRINCIPE.

29. Je ne veux pas dire que la matière sans ses qualités existe antérieurement à l'être tout formé, puisque la substance et ses modes ont été créés simultanément. Par exemple, les sons constituent le fond des mots, les mots représentent

[1] Sag. XI, 18.

les sons tout formés : or, celui qui parle ne fait pas d'abord entendre des sons confus, quitte à les rassembler pour en composer des mots. De même le Créateur n'a pas fait d'abord la matière, pour en tirer plus tard les différentes espèces d'êtres, comme s'il avait modifié son plan : matière et forme, il a tout créé à la fois. Cependant comme le fond précède la forme, non en date, mais en principe, l'Écriture a légitimement établi dans son récit, des époques que Dieu n'a point mises dans l'acte créateur. Qu'on demande si dans le langage les mots se forment avec les sons ou les sons avec les mots; quoique en parlant on accomplisse cette double opération, on voit sans peine celle qui précède l'autre. Or, Dieu ayant créé simultanément et la matière et les formes qu'il lui a données, l'Écriture devait marquer cette double action; mais, comme elle ne pouvait la raconter que successivement, ne devait-elle pas parler de la substance avant d'en exposer les modifications? Comment en douter? En parlant du fond et de la forme, nous concevons ces deux idées à la fois, et nous les exprimons séparément. Or, si nous sommes incapables d'exprimer les deux mots à la fois dans un moment très-court, il fallait bien décrire successivement les deux actes dans un récit développé, quoique Dieu les ait accomplis en même temps. De la sorte, l'acte qui n'était le premier qu'en principe, s'est placé au début du récit. Si deux idées, sans être antérieures l'une à l'autre dans l'esprit, ne peuvent s'énoncer simultanément, à plus forte raison ne peuvent-elles s'exposer à la fois dans un récit. Il n'est donc pas douteux que la matière informe, presque voisine du néant, n'ait été créée par Dieu seul en même temps que les œuvres dont elle était comme le fond.

30. Si donc on dit avec raison qu'il n'est question que de la matière dans ce passage : « La « terre était invisible et sans ordre, et l'Esprit de « Dieu était porté sur les eaux, » c'est pour faire comprendre, à part l'intervention du Saint-Esprit, et pour rendre sensible aux esprits les plus lourds l'imperfection de la matière, même dans les choses visibles qui vont être nommées : la terre et l'eau sont, en effet, les substances les plus faciles à mettre en œuvre, et les mots de l'Écriture sont bien choisis pour indiquer leur imperfection originelle.

CHAPITRE XVI.

NOUVELLE MANIÈRE D'EXPLIQUER LA SUCCESSION DES JOURS ET DES NUITS PAR L'ÉMISSION OU L'AFFAIBLISSEMENT DE LA LUMIÈRE : QU'ELLE EST PEU SATISFAISANTE.

31. Mais, si cette opinion est vraisemblable, il faut renoncer à l'idée que la lumière éclairait un côté du globe, en laissant l'autre dans l'ombre; on ne doit plus expliquer ainsi la succession du jour et de la nuit.

Veut-on concevoir le jour et la nuit en admettant que les rayons lumineux sont susceptibles de s'allonger ou de se raccourcir? Mais je ne vois pas dans quel but se serait produit ce phénomène. Il n'existait point alors d'animaux pour profiter du bienfait de ce mouvement alternatif; il s'établit après leur naissance, et fut réglé par le cours du soleil. D'ailleurs on ne saurait prouver par aucun exemple que la lumière, en se dilatant ou en se contractant, produit la succession du jour et de la nuit. Lorsque l'œil étincelle, on voit comme un jet de lumière; ce jet peut se raccourcir, quand nous considérons un point dans l'air tout près de nos yeux; il peut s'allonger, quand, sous le même angle, nous cherchons à fixer un point éloigné. Cependant, l'affaiblissement des rayons ne nous empêche pas absolument de distinguer les objets dans le lointain; ils sont seulement plus obscurs qu'au moment où les regards s'y concentraient. Mais d'ailleurs la lumière est en si petite quantité dans l'organe de la vue, que, sans la lumière du dehors, nous serions incapables de voir; et, comme elle ne peut guère se distinguer de celle qui nous environne, je ne vois pas par quel exemple on pourrait justifier l'hypothèse suivant laquelle la lumière se dilaterait, pour produire le jour, et se contracterait, pour produire la nuit.

CHAPITRE XVII.

HYPOTHÈSE DE LA LUMIÈRE INTELLECTUELLE; DIFFICULTÉS QU'ELLE ENTRAINE; COMMENT ELLE SERT A EXPLIQUER LE SOIR ET LE MATIN, LA SÉPARATION DE LA LUMIÈRE D'AVEC LES TÉNÈBRES.

32. Est-ce une lumière intellectuelle qui fut créée au moment où Dieu dit : « Que la lumière « soit » ? Je n'entends point par là cette lumière coéternelle au Père, par qui tout a été fait et qui

illumine tous les hommes, mais celle dont on a pu dire : « la sagesse est la première chose qui « ait été créée [1]. » En effet, quand la Sagesse engendrée, quoique incréée, éternelle, immuable, se répand dans les créatures intelligentes comme dans des âmes saintes [2], afin de les illuminer de ses rayons, il se produit en elles une clarté d'esprit qui pourrait bien ressembler à celle que Dieu créa, en disant : « Que la lumière « soit. » Dans ce cas, il aurait alors existé une création spirituelle, que désignerait le mot ciel dans ce passage : « Au commencement Dieu fit « le ciel et la terre, » non le ciel visible, mais le ciel immatériel qui s'élève au-dessus du ciel visible, je veux dire au-dessus de tous les corps, non par son élévation dans l'espace, mais par l'excellence de sa nature. Comment a pu être produite cette création en même temps que les clartés qui l'illuminent ? et comment le récit a-t-il dû exposer séparément cet acte indivisible ? Nous venons de l'expliquer à propos de la matière [3].

33. Mais comment comprendre, dans cette hypothèse, que la nuit succéda à la lumière, pour amener le soir ? Quelles sont les ténèbres dont Dieu sépara cette lumière immatérielle, puisque l'Ecriture dit : « Et Dieu sépara la lumière d'avec « les ténèbres ? » Serait-ce qu'il existait déjà des pécheurs, des esprits insensés qui renonçaient aux clartés du vrai et que Dieu séparait des esprits fidèles, comme les ténèbres de la lumière ? En donnant à la lumière le nom de jour, aux ténèbres celui de nuit, voulait-il montrer qu'il n'est pas l'auteur des péchés, mais le juste rémunérateur des mérites ? Le jour désignerait-il ici la durée, en sorte que la suite des siècles serait tout entière renfermée dans ce mot ? Aurait-il été appelé pour cette raison *un* jour et non le *premier* jour ? « Et il y eut un soir, dit l'Écriture, puis un « matin, *un* jour entier. » Le soir signifierait alors le péché de la créature raisonnable, le matin, sa rénovation.

34. Cette discussion repose sur une allégorie prophétique, et par conséquent est étrangère au plan de cet ouvrage. Notre but, en effet, est d'y interpréter l'Écriture en nous attachant moins au symbole qu'à la lettre. Or, à ne considérer dans les êtres créés que leurs propriétés naturelles, comment découvrir dans une lumière immatérielle le soir et le matin ? La séparation de la lumière d'avec les ténèbres n'implique-t-elle qu'une distinction métaphysique entre la substance et le mode ? La dénomination de jour et de nuit ne sert-elle qu'à exprimer la loi d'après laquelle Dieu ne laisse aucune de ses œuvres en désordre, et règle jusqu'à l'état imparfait d'où partent les êtres, pour accomplir la série de leurs transformations ? Signifie-t-elle que le mouvement qui tour-à-tour épuise et renouvelle les générations dans le temps, concourt à l'harmonie universelle ? La nuit n'est que l'ordre dans les ténèbres.

35. Voilà pourquoi on dit immédiatement après la création de la lumière : « Dieu vit que « la lumière était bonne. » On aurait pu répéter ces paroles après chaque œuvre de ce jour ; en d'autres termes : après avoir exposé comment Dieu fit la lumière, comment il sépara la lumière d'avec les ténèbres, comment il appela la lumière jour et les ténèbres nuit, on aurait pu ajouter successivement : « Dieu vit que cela était « bien, » et terminer par ces mots : « Il y eut « un soir et matin, » comme on l'a fait pour toutes les œuvres auxquelles Dieu a donné un nom. Si on n'a point suivi cette marche, c'est qu'on voulait distinguer de l'être formé la matière imparfaite, et révéler que, loin d'avoir acquis son point de perfection, elle devait servir à façonner de nouveaux êtres dans l'ordre physique. Si donc on eût ajouté, après avoir établi cette distinction et ces dénominations : « Dieu « vit que cela était bon, » on nous aurait fait entendre que ces œuvres étaient achevées et complètes dans leur genre. La lumière seule étant une œuvre achevée : « Dieu, dit l'Écri« ture, vit que la lumière était bonne » et il la sépara de fait comme de nom d'avec les ténèbres. Cette opération ne fut point consacrée par l'approbation divine ; la confusion en effet ne cessait qu'autant qu'il le fallait pour produire un nouvel ordre de choses. La nuit, que nous connaissons si bien maintenant, grâce à la révolution du soleil autour de la terre, ne plaît à Dieu qu'au moment où la disposition des luminaires dans le ciel la distingue du jour ; la division du jour et de la nuit est en effet suivie alors de ces paroles : « Dieu vit que cela était bien. » La nuit n'était pas alors une substance imparfaite destinée à en produire d'autres : c'était l'air dans l'espace, sans la lumière du jour, un phénomène complet dans son genre et qui ne pouvait devenir ni plus parfait ni mieux accusé. Quant au soir durant les trois jours qui ont pré-

[1] Eccli. I, 4. — [2] Sag. VII, 27. — [3] Ci-dessus, ch. XV.

cédé l'apparition des astres, on peut sans invraisemblance y voir la fin d'une œuvre accomplie : le matin est le signal d'une œuvre nouvelle.

CHAPITRE XVIII.

DE L'ACTIVITÉ DIVINE.

36. Quoiqu'il en soit, n'oublions pas le principe établi précédemment : ce n'est point par des opérations successives de son intelligence ou par des mouvements physiques que Dieu agit, comme ferait un ange ou un homme ; son activité s'exerce selon les idées éternelles, immuables, constantes, de son Verbe coéternel, et par la fécondité, si j'ose ainsi dire, du Saint-Esprit, qui lui est également coéternel. Il est dit, dans les traductions grecque et latine que « l'Esprit « de Dieu *était porté sur les eaux* ; » mais d'après le syriaque, langue de la même famille que l'hébreu, on doit plutôt entendre qu'il les *échauffait, fovebat :* c'est l'interprétation d'un savant chrétien de la Syrie. Ce mot ne rappelle pas les fomentations à l'eau froide ou chaude qu'on emploie pour guérir les fluxions ou les plaies [1] : il exprime une sorte d'incubation, qu'on pourrait comparer à celle des oiseaux fécondant leurs œufs, quand la mère, obéissant à l'instinct de la tendresse, communique sa chaleur à ses petits pour les faire éclore. N'allons donc pas nous imaginer, par un grossier matérialisme, que Dieu ait prononcé des paroles humaines à chaque création des six jours. Ce n'est point dans ce but que la Sagesse même de Dieu a revêtu nos faiblesses ; si elle est venue rassembler les fils de Jérusalem, comme la poule réunit sa couvée sous les ailes [2], ce n'est pas pour nous laisser dans une éternelle enfance, mais pour empêcher d'être enfants par la malice et jeunes de discernement [3].

37. Si l'Écriture nous offre des vérités obscures, hors de notre portée, et qui, sans ébranler la fermeté de notre foi, prêtent à plusieurs interprétations, gardons-nous d'adopter une opinion et de nous y engager assez aveuglément pour succomber, quand un examen approfondi nous en démontre la fausseté ; loin de soutenir la pensée de l'Écriture, nous ne ferions plus que soutenir une opinion personnelle, donnant notre sens particulier pour celui de l'Écriture, tandis que la pensée de l'Écriture doit devenir la nôtre.

CHAPITRE XIX.

IL FAUT S'INTERDIRE TOUTE ASSERTION HASARDÉE DANS LES PASSAGES OBSCURS DES SAINTS LIVRES.

38. Admettons effectivement qu'à propos de ce passage : « Dieu dit : que la lumière soit, » les uns voient dans la lumière une clarté intellectuelle, les autres, un phénomène physique. Qu'il y ait une lumière intellectuelle qui illumine les esprits, c'est un point admis dans notre foi ; quant à l'hypothèse d'une lumière matérielle créée dans le ciel, ou au-dessus du ciel, ou même avant le ciel, et susceptible de faire place à la nuit, elle n'est point contraire à la foi, aussi longtemps qu'elle n'est pas renversée par une vérité incontestable. Est-elle reconnue fausse ? L'Ecriture ne la contenait pas ; ce n'était que le fruit de l'ignorance humaine. Est-elle au contraire démontrée par une preuve infaillible ? Même dans ce cas, on pourra se demander si l'Écrivain sacré a voulu dans ce passage révéler cette vérité ou exprimer une autre idée non moins certaine. Quand même on verrait par l'ensemble de ses paroles, qu'il n'a pas songé à cette idée, loin de conclure que tout autre idée qu'il a voulu exprimer soit fausse, il faudrait reconnaître qu'elle est vraie et plus avantageuse à connaître. Et quand l'ensemble n'empêcherait pas de croire qu'il ait eu cette intention, il resterait encore à examiner s'il n'a pu en avoir une autre. Cette possibilité reconnue, on ne pourrait décider quelle a été sa véritable pensée ; on serait même fondé à croire qu'il a voulu exprimer une double pensée, si l'ensemble prêtait à une double interprétation.

39. Qu'arrive-t-il encore ? Le ciel, la terre et les autres éléments, les révolutions, la grandeur et les distances des astres, les éclipses du soleil et de la lune, le mouvement périodique de l'année et des saisons, les propriétés des animaux, des plantes et des minéraux, sont l'objet de connaissances précises, qu'on peut acquérir, sans être chrétien, par le raisonnement ou l'expérience. Or, rien ne serait plus honteux, plus déplorable et plus dangereux que la situation d'un chrétien, qui traitant de ces matières, devant les infidèles, comme s'il leur exposait les

[1] Les topiques froids étaient d'un fréquent usage dans la médecine antique : Celse les décrit, Horace s'y condamna. Qu'on ne s'étonne pas de voir saint Augustin en parler ici : il aime à prévenir les interprétations que des esprits illettrés ou grossiers, tels que les Manichéens, pouvaient donner à sa pensée. Le même apologiste, qui s'adresse aux philosophes, est en même temps un évêque accoutumé à parler au peuple et à s'abaisser jusque dans son langage, pour s'élever à la grandeur des vérités chrétiennes : c'est un des traits de son génie. — [2] Matt. XXIII, 37. — [3] I Cor. XIV, 20.

vérités chrétiennes, débiterait tant d'absurdités, qu'en le voyant avancer des erreurs grosses comme des montagnes, ils pourraient à peine s'empêcher de rire. Qu'un homme provoque le rire par ses bévues, c'est un petit inconvénient ; le mal est de faire croire aux infidèles que les écrivains sacrés en sont les auteurs, et de leur prêter, au préjudice des âmes dont le salut nous préoccupe, un air d'ignorance grossière et ridicule. Comment en effet, après avoir vu un chrétien se tromper sur des vérités qui leur sont familières, et attribuer à nos saints Livres ses fausses opinions, comment, dis-je, pourraient-ils embrasser, sur l'autorité de ces mêmes livres, les dogmes de la résurrection des corps, de la vie éternelle, du royaume des cieux, quand ils s'imaginent y découvrir des erreurs sur des vérités démontrées par le raisonnement et l'expérience? On ne saurait dire l'embarras et le chagrin où ces téméraires ergoteurs jettent les chrétiens éclairés. Sont-ils accusés et presque convaincus de soutenir une opinion fausse, absurde, par des adversaires qui ne reconnaissent pas l'autorité de l'Écriture? on les voit chercher à s'appuyer sur l'Écriture même, pour défendre leur assertion aussi présomptueuse que fausse, citer les passages les plus propres, selon eux, à prouver en leur faveur, et se perdre en de vains discours, sans savoir ni ce qu'ils avancent ni les arguments dont ils se servent pour l'établir [1].

CHAPITRE XX.

BUT DE L'AUTEUR EN EXPLIQUANT LA GENÈSE A DIVERS POINTS DE VUE.

40. Dans cette discussion, j'ai éclairci le texte de la Genèse, en multipliant les explications autant que je l'ai pu; j'ai proposé différents commentaires sur les passages obscurs où Dieu exerce notre intelligence. Je n'ai rien avancé avec une présomption qui condamne d'avance tout autre solution, quoiqu'elle puisse être meilleure; on peut, selon la portée de son esprit, admettre l'application qu'on trouve la plus satisfaisante, à condition d'accueillir les passages difficiles avec autant de respect pour l'Écriture que de défiance pour soi-même. Que ces explications si diverses des paroles sacrées servent du moins à en imposer aux personnes qui, enflées de leur science mondaine, critiquent comme une œuvre de barbarie et d'ignorance des paroles destinées à entretenir la piété dans les cœurs : elles n'ont pas d'ailes et rampent sur la terre, grenouilles boîteuses qui poursuivent de leurs coassements les oiseaux dans leur nid. Plus dangereuse encore est l'illusion de ces faibles chrétiens qui, en entendant les impies discuter sur le mouvement des corps célestes ou sur les phénomènes physiques avec autant de finesse que d'éloquence, se sentent anéantis : ils soupirent en se comparant à ces prétendus grands hommes; ils reviennent avec dégoût à l'Écriture, source de la plus pure piété, et se résignent à peine à effleurer ces livres qu'ils devraient dévorer avec délices; le labeur de la moisson leur répugne et ils jettent un regard avide sur des épines fleuries. Ils ne s'appliquent plus à goûter combien le Seigneur est doux [1]; ils n'ont pas faim le jour du sabbat; et telle est leur indolence que, malgré la permission du Seigneur, ils ne peuvent se résoudre à arracher les épines, à les retourner entre leurs mains et à les broyer, jusqu'à ce qu'enfin ils en extraient la nourriture [2].

CHAPITRE XXI.

AVANTAGE D'UN COMMENTAIRE QUI EXCLUT TOUTE PROPOSITION HASARDÉE.

41. On va me dire : Eh bien! que resulte-t-il de ces discussions agitées avec tant de fracas? Où est le bon grain que tu as recueilli? Pourquoi la plupart de ces problèmes restent-ils aussi obscurs qu'auparavant? Affirme enfin quelques-unes de ces vérités dont la plupart, à t'entendre, sont accessibles à l'esprit. Ma réponse est facile : J'ai trouvé un aliment délicieux ; je me suis convaincu qu'en s'inspirant de la foi, on trouve toujours une réponse à faire aux spirituels qui se plaisent à attaquer les Livres de notre salut. Ont-ils, sur la nature, des principes solidement établis? Nous leur prouvons que l'Écriture n'y contredit pas. Tirent-ils des ouvrages profanes quelque proposition contraire à l'Écriture, c'est-à-dire, à la foi catholique? Nous avons la logique pour en démontrer la fausseté, ou la foi pour la rejeter sans l'ombre d'un doute. Ainsi demeurons attachés à notre Médiateur, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science [3]; et gardons-nous tout ensemble des sophismes d'une philosophie verbeuse, et des terreurs superstitieuses d'une fausse religion. Lisons-nous les livres saints? Dans cette multitude de pensées vraies, exprimées en quelques mots et protégées

[1] I Tim. I, 7.

[1] Ps. XXXIII, 9. — [2] Matt. XII, 1. — [3] Colos. II, 3.

par la plus pure tradition de la foi, choisissons le sens qui s'accorde le mieux avec les intentions de l'Écrivain sacré. Cette intention n'est-elle pas marquée? Préférons, choisissons celui que le contexte permet d'adopter et qui est conforme à la foi. Si enfin le contexte ne souffre ni éclaircissement ni discussion, tenons-nous en aux prescriptions de la foi. Il est bien différent, en effet, d'être incapable de saisir la pensée véritable de l'écrivain sacré ou de s'écarter des principes de la religion. Si on réussit à éviter ces deux écueils, la lecture porte tous ses fruits : si on ne peut échapper à tous deux, on tire avec profit d'un passage obscur une maxime conforme à la foi.

LIVRE II.

CRÉATION DU FIRMAMENT [1].

CHAPITRE PREMIER.

QUE SIGNIFIE LE FIRMAMENT AU MILIEU DES EAUX? L'EAU PEUT-ELLE, D'APRÈS LES LOIS DE LA PHYSIQUE, SÉJOURNER AU-DESSUS DU CIEL ÉTOILÉ?

1. « Dieu dit : que le firmament se fasse au « milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec « les eaux. Et sela se fit. Dieu fit donc le firma- « ment et sépara les eaux qui sont au-dessous du « firmament, d'avec les eaux qui étaient au-des- « sus. Et Dieu nomma le firmament ciel. Et « Dieu vit que cette œuvre était bonne. Et le « soir arriva, et au matin se fit le second jour. » Il serait inutile de répéter ici le commentaire que j'ai fait tout à l'heure sur la parole créatrice, sur l'approbation donnée par Dieu à ses œuvres, sur le matin et le soir : chaque fois que ces termes reparaissent, je prie le lecteur de se reporter aux explications précédentes. La question qui doit maintenant nous occuper est de savoir s'il s'agit ici du ciel, je veux dire de l'espace qui s'élève au-dessus de l'atmosphère, quelle qu'en soit la hauteur, et des régions où le soleil avec la lune et les étoiles furent placés le quatrième jour; ou si le firmament ne sert qu'à désigner l'atmosphère elle-même.

2. Plusieurs prétendent en effet que les eaux ne peuvent physiquement se tenir au-dessus du ciel étoilé, parce que selon les lois de la pesanteur, elles doivent couler sur la terre, ou s'élever sous forme de vapeur à quelque hauteur seulement dans l'atmosphère. Qu'on ne s'avise pas d'objecter à ces physiciens qu'en vertu de la puissance infinie de Dieu les eaux ont pu, malgré leur pesanteur, se répandre au-dessus des régions célestes où nous voyons maintenant les astres se mouvoir. Notre but est de chercher, d'après les livres saints, les lois que Dieu a imposées à la nature, et non le miracle qu'il peut opérer par elle et en elle pour manifester sa puissance. Si par exception Dieu voulait que l'huile restât sous l'eau, le phénomène aurait lieu : nous n'en connaîtrions pas moins la propriété qui fait monter l'huile au-dessus de l'eau malgré l'obstacle qu'elle lui oppose. Examinons donc si le Créateur « qui a disposé tout avec « nombre, poids et mesure [1], » loin d'assigner aux eaux un lit unique à la surface du globe, les a encore superposées à la voûte céleste, en dehors de notre atmosphère.

3. Ceux qui ne veulent pas admettre une pareille hypothèse, se fondent sur les lois de la pesanteur; à leurs yeux la voûte céleste n'est point une espèce de sol assez ferme pour soutenir le poids des eaux; une telle consistance n'appartient qu'à la terre et la distingue du ciel; les propriétés des éléments ne les distinguent pas moins que la place qu'ils occupent, ou plutôt, leur place est dans un juste rapport avec leurs propriétés : par exemple, l'eau ne peut être que sur la terre ; fût-elle sous terre, comme l'eau immobile ou courante des grottes et des cavernes, c'est encore le sol qui lui sert de base. Qu'un éboulement se produise, la terre ne reste pas à la surface de l'eau, mais descend jusqu'au fond et s'y fixe comme à sa place naturelle. Par conséquent, lorsqu'elle était au-dessus de l'eau, ce n'est pas l'eau qui la soutenait, mais la force de cohésion qui soutient aussi la voûte des cavernes.

4. On doit ici se garder d'une erreur que j'ai

[1] Gen I, 6-19.

[1] Sag. XI, 21.

recommandé d'eviter; elle consisterait à prendre le passage du Psalmiste : « Il a fondé la terre « sur les eaux, » et à opposer, ce témoignage de l'Ecriture aux théories des physiciens sur la pesanteur des corps. En effet comme ils n'admettent pas l'autorié des livres saints et qu'ils ignorent le véritable sens de ce passage, ils auraient plus de pente à s'en moquer qu'à renoncer aux vérités qu'ils tiennent du raisonnement ou de l'expérience. Or, ce passage du Psalmiste peut fort bien s'entendre au sens figuré : le ciel et la terre sont souvent une métaphore dans le langage de l'Église pour représenter l'état spirituel ou charnel des âmes. Par conséquent, le Psalmiste, en parlent des cieux « que Dieu a « créés dans l'intelligence [1], » aurait désigné la contemplation sans nuage de la vérité; la terre aurait été pour lui le symbole de la foi naïve des esprits simples, qui, sans se laisser égarer par de vaines théories, ont trouvé dans la prédication des prophètes et de l'Evangile un fondement devenu inébranlable par la grâce du Baptême : aussi ajoute-t-il : « il a fondé la terre « sur l'eau. » Aime-t-on mieux expliquer ces paroles à la lettre? Elles rappellent naturellement les montagnes, les îles qui s'élèvent au-dessus du niveau de la mer, ou même les grottes dont la voûte est suspendue au-dessus des eaux. Ainsi d'après le sens littéral, ce passage ne peut signifier que l'eau, en vertu des lois de la nature, formait une base capable de porter la terre.

CHAPITRE II.

L'AIR EST PLUS LÉGER QUE LA TERRE.

5. L'air s'élève naturellement au-dessus de l'eau, quoiqu'il se répande à la surface de la terre par sa force d'expansion; c'est ce que l'expérience démontre. Enfoncez un vase dans l'eau, l'orifice renversé; il ne peut s'emplir, tant il est vrai que l'air a la propriété de se tenir plus haut. Le vase semble vide, mais il est évidemment plein d'air : car, comme l'air ne peut plus s'échapper par l'orifice et que sa nature l'empêche de descendre sous la couche liquide, il se concentre, repousse l'eau et l'empêche de monter; mais si vous inclinez l'ouverture du vase, au lieu de l'enfoncer verticalement, l'air trouve une issue pour s'échapper et l'eau s'élève. Tenez le vase en l'air avec son entrée parfaitement libre, et versez-y de l'eau, l'air trouve un passage partout où vous ne versez pas et fait un vide où l'eau pénètre; mais si le vase, sous une pression violente, perd sa position, et que l'eau s'y précipite de toutes parts, de façon à obstruer l'ouverture, l'air la divise pour regagner sa hauteur naturelle et lui laisse une place au fond : le bruit intermittent qu'on entend alors, vient des efforts de l'air pour s'échapper successivement, l'ouverture trop étroite ne lui permettant pas de sortir tout d'un coup. Ainsi, l'air est-il obligé de monter au-dessus de l'eau? Il en perce les couches, et la fait jaillir en bulles légères par son impétuosité; il s'évapore bruyamment pour reprendre sa position naturelle et laisser l'eau retomber à la place que lui assigne sa pesanteur. Veut-on au contraire le forcer à passer d'un vase sous l'eau, en tenant l'orifice renversé? On aura moins de peine à le renfermer sous l'eau de tous côtés qu'à en faire entrer la moindre goutte par l'orifice.

CHAPITRE III.

LE FEU EST PLUS LÉGER QUE L'AIR.

6. Quant au feu, son mouvement ascensionnel n'indique-t-il pas qu'il tend à s'élever au-dessus de l'air? Tenez un flambeau renversé, la pointe de la flamme ne s'en dirige pas moins vers le ciel. Cependant, comme le feu s'éteint dans l'air quand il devient trop épais, et qu'il perd ses propriétés pour se confondre avec lui, il ne pourrait atteindre jusqu'aux dernières limites de l'atmosphère. De là vient qu'on nomme ciel le feu pur répandu au-delà de l'atmosphère; c'est là, selon quelque physiciens, la matière première des astres, qui ne seraient qu'une combinaison de cette lumière ardente transformée en sphères solides, comme nous les voyons aujourd'hui dans le ciel. Ils ajoutent que si l'air et l'eau sont au-dessus de la terre, c'est que leur pesanteur est moindre : de même que si l'air est suspendu sur l'eau ou sur la terre, c'est qu'il pèse moins que l'eau. Ils soutiennent donc qu'un peu d'air, en supposant qu'on pût l'introduire dans les hautes régions du ciel, en retomberait par son propre poids, jusqu'à ce qu'il rencontrât notre atmosphère; et ils concluent que l'eau ne pourrait à plus forte raison séjourner au-dessus des régions où brille le feu pur, puisque l'air, spécifiquement plus léger, ne saurait y rester en équilibre.

[1] Ps. CXXXV, 6, 5.

CHAPITRE IV.

DE L'OPINION SUIVANT LAQUELLE LE FIRMAMENT NE SERAIT QUE L'ATMOSPHÈRE

7. Cette objection a frappé un auteur, et il a cherché un moyen de démontrer que l'eau était suspendue au-dessus des cieux, afin de concilier l'Ecriture avec les lois de la physique. Il prouve d'abord, ce qui était facile, que l'air et le ciel sont des expressions synonymes, non-seulement dans le langage ordinaire où l'on dit sans cesse *un ciel pur, un ciel chargé de nuages*, mais encore dans le style de l'Ecriture, par exemple : « Voyez les oiseaux du ciel [1]; » or, le ciel où volent les oiseaux ne peut être que l'air. En parlant des nuages, le Seigneur dit lui-même : « Vous savez juger l'aspect du ciel [2]. » Quant aux nuages, nous les voyons se former dans l'air qui nous avoisine, retomber le long des montagnes et souvent même rester au-dessous de leurs cimes. Ce point établi, il prétend que le firmament a été ainsi appelé, parce qu'il met comme une ligne de démarcation entre les vapeurs légères, sorties du sein des eaux, et les eaux plus denses qui coulent sur la terre. Les nuages, en effet, comme l'ont vérifié tous ceux qui les ont traversés dans les montagnes, ressemblent à un amas de gouttelettes très-déliées. Ces molécules viennent-elles à se condenser et à se réunir en une grosse goutte? L'air ne pouvant plus la soutenir l'abandonne à son propre poids et elle tombe sur la terre. Tel est le phénomène de la pluie. Par conséquent, dans l'air, placé entre les vapeurs dont les nuages sont formés et les eaux répandues sur la terre, il retrouve le ciel qui divise les eaux d'avec les eaux. Cette explication si exacte mérite, à mon sens, les plus grands éloges : elle n'est point contraire à la foi et s'accorde avec l'expérience la plus facile à réaliser. Toutefois on peut penser aussi que la pesanteur n'empêche point l'eau de rester au-dessus du ciel, sous forme de vapeurs, puisqu'elle ne l'empêche pas, sous la même forme, d'être suspendue en l'air. Quoique plus lourd et par conséquent moins haut que le ciel, l'air est sans aucun doute plus léger que l'eau, ce qui n'empêche pas les vapeurs de monter au-dessus. Il est donc possible qu'une masse liquide, réduite en vapeurs infiniment plus subtiles, s'étende par de-là le ciel, sans être forcée d'en descendre par les lois de la pesanteur. Les philosophes eux-mêmes nous démontrent par un raisonnement très-rigoureux, que la matière est divisible à l'infini et qu'un raccourci d'atôme est susceptible encore de se diviser : car toute partie d'un corps est corps elle même, et tout corps est nécessairement divisible en deux. Par conséquent, si l'eau peut se réduire, comme le démontre en effet l'expérience, en gouttelettes, assez ténues pour s'élever au-dessus de l'air, quoiqu'il soit naturellement plus léger; pourquoi ne pourrait-elle, malgré sa pesanteur relative, se répandre par de-là le ciel en gouttelettes plus déliées, en vapeurs plus légères?

[1] Matt. VI 26 — [2] Ibid. XVI, 4.

CHAPITRE V.

L'EAU SUSPENDUE AU-DESSUS DU CIEL ÉTOILÉ.

9. Quelques auteurs chrétiens, voulant réfuter ceux qui s'appuient sur les lois de la pesanteur pour soutenir que l'eau ne peut rester en équilibre au-dessus du ciel étoilé, ont essayé de les mettre en contradiction avec leur propre système sur la température et les révolutions des astres. D'après ce système, en effet, la planète de Saturne est glacée et met trente ans à accomplir sa révolution sidérale : son élévation dans l'espace l'oblige à décrire un plus grand tour. Le soleil, au contraire, achève la même révolution en un an, et la lune en un mois; moins l'astre est élevé, plus sa rotation est rapide, afin qu'il y ait un rapport exact entre la durée du mouvement et sa hauteur relative dans l'espace. Ils se demandent donc par quel mystère la planète de Saturne est si froide, quand sa température devrait être d'autant plus élevée que sa rotation s'accomplit du haut de la voûte céleste. Voyez une roue tourner : le mouvement est plus lent au centre, plus rapide à la circonférence, afin que, malgré la différence des rayons, tous les mouvements se combinent pour former un même tour. Or, plus la rotation est rapide, plus il se dégage de chaleur : la température de Saturne devrait donc être plutôt brûlante que froide. Car bien que Saturne ayant un vaste cercle à décrire, mette trente ans à achever sa révolution par son mouvement propre, il est soumis chaque jour au mouvement général et en sens contraire du ciel, dont une conversion produit un jour, au dire de ces physiciens : par conséquent, la partie du ciel où il tourne, étant animée d'un mouvement plus rapide, il devrait dégager plus de chaleur. D'où vient donc ce

mystère ? Du voisinage même des eaux suspendues au-dessus du ciel étoilé et dont ces physiciens contestent l'existence. Voilà sur quelles conjectures s'appuient nos auteurs pour combattre les physiciens qui, sans vouloir entendre parler d'eaux au-dessus du ciel, soutiennent néanmoins que la planète placée au sommet de la voûte céleste est glacée : ils les forcent ainsi à conclure que ces eaux existent, non plus sous forme de vapeurs légères, mais à l'état de glace. Quelque système qu'on adopte, l'existence des eaux au-dessus du ciel, sous quelque forme que l'on voudra, est un fait indubitable : l'autorité de l'Ecriture doit prévaloir sur les plus ingénieuses théories de l'esprit humain.

CHAPITRE VI.

FAUT IL VOIR DANS LE PASSAGE : « ET DIEU FIT LE « FIRMAMENT, » ETC. L'INTERVENTION DIRECTE DU FILS ?

10. On a remarqué, et cette réflexion, mérite, selon moi, d'être approfondie, qu'après cette parole immédiatement accomplie : « Que le firma« ment se fasse au milieu des eaux et qu'il « sépare les eaux d'avec les eaux, » l'Ecriture ne se contente pas de dire : « Cela se fit, » mais qu'elle ajoute : « Et Dieu fit le firmament, et il « sépara les eaux qui étaient au-dessus du firma« ment, d'avec les eaux qui étaient au-dessous. » On croit donc que la personne du Père est marquée dans le passage : « Et Dieu dit : Que le « firmament se fasse au milieu des eaux, et « qu'il sépare les eaux d'avec les eaux ; ce qui fut « fait ; » et l'on pense que l'Ecriture avait pour but de faire entendre que le Fils avait accompli la parole du Père quand elle ajoute : « Et Dieu « fit le firmament, » etc.

11. Mais, puisqu'il a déjà été écrit : « Et cela « fut fait, » je demande par qui cela fut fait, Etait-ce par le Fils ? A quoi bon alors cette espèce de pléonasme : « Et Dieu fit le firmament, « etc ? » Si au contraire on voit dans le passage : « Et cela fut fait, » l'acte du Père, il ne faut plus admettre que le Père parle et que le Fils exécute ; il faudrait même en conclure que le Père agit indépendamment du Fils, et que le Fils reproduit les actes du Père par imitation, ce qui est contraire à la foi catholique. Aime-t-on mieux ne voir qu'une répétion de la même idée dans les deux passages : « Et cela se fit, » et « Dieu fit ainsi ? » Pourquoi ne pas identifier celui qui commande et celui qui exécute ? Veut-on aussi en laissant de côté : « Et il fut fait « ainsi, » se borner à rapporter les deux autres passages, celui où Dieu commande et celui où il agit (*fiat — fecit*), et retrouver ici l'intervention du Père, là celle du Fils ?

12. On peut encore se demander s'il ne faudrait pas voir dans l'expression *fiat* un ordre, pour ainsi dire, donné au Fils par le Père. Dans ce cas, pourquoi l'Ecriture n'a-t-elle pas pris soin de désigner la personne du Saint-Esprit ? Est-ce qu'il faut reconnaître la Trinité dans le commandement, dans l'acte créateur, et dans l'approbation donnée à l'œuvre ? Mais la Trinité forme une unité trop absolue pour que le Fils reçoive en quelque façon l'ordre d'agir, tandis que le Saint-Esprit approuve de lui-même et sans y être invité l'œuvre accomplie. Quel ordre, en effet, le Père pourrait-il donner au Fils, c'est-à-dire, à son Verbe éternel, le Verbe du Père, le Fils unique en qui existe tout ce qui a été créé, même avant la création, le principe de la vie, en ce sens que tout ce qu'il a fait est en lui vie et vie créatrice, et en dehors de lui, vie contingente et créée ? Les êtres qu'il a créés sont donc en lui puisqu'il les gouverne et les contient, mais à un tout autre titre que l'Etre qui constitue son essence. Car la vie qui est en lui n'est autre chose que lui-même, parce qu'en tant que vie il est la lumière des hommes [1]. Ainsi donc, rien ne pouvait être créé, soit avant les temps sans toutefois être coéternel au Créateur, soit à l'origine des temps ou à un moment quelconque de la durée, sans que le type de cette création, si l'on peut parler ainsi, n'eût dans le Verbe coéternel à Dieu une existence également éternelle : voilà pourquoi l'Ecriture, avant de raconter chaque création dans son ordre, remonte au Verbe de Dieu et débute par ces mots : « Dieu *dit* ; » en effet, elle n'explique la création d'aucun être, sans en découvrir la cause dans le Verbe de Dieu.

13. Dieu n'a pas répété le *Fiat* de la création aussi souvent que nous lisons dans la Genèse : « Dieu dit. » Car Dieu n'a engendré qu'un Verbe unique, en qui il a tout exprimé universellement avant que les choses sortissent du néant selon leur ordre particulier. Mais l'Ecrivain sacré, abaissant son langage à la portée des esprits les plus humbles, énumère successivemnet les diverses espèces d'êtres, et considère successive-

[1] Jean, I, 3, 4.

ment dans le Verbe de Dieu la cause éternelle de chaque création. Voilà pourquoi il répète la parole, quoiqu'elle n'ait point été répétée : « Dieu « dit. » Supposons qu'il ait d'abord songé à s'exprimer ainsi : « Le firmament se fit au milieu « des eaux afin que les eaux fussent séparées « des eaux; » si on lui avait demandé comment cette œuvre s'était accomplie, il aurait répondu avec raison que Dieu avait dit : « Que le firma- « ment se fasse, » en d'autres termes, que la création du firmament était arrêtée dans son Verbe éternel. Il a donc débuté dans son récit par l'explication même dont il aurait pu le faire suivre, si on lui avait demandé la manière dont la création s'était accomplie.

14. Ainsi donc les expressions : « Dieu dit : « que telle œuvre se fasse, » nous font entendre l'idée créatrice arrêtée dans le Verbe de Dieu. Les mots : « Cela fut fait, » nous révèlent que l'être créé se forma dans les limites fixées à son espèce par le Verbe de Dieu. Enfin les mots « Dieu vit que cette œuvre était bonne, » nous montrent que, grâce à la charité de son Esprit, l'être créé lui plaisait; cette approbation n'indique pas qu'il ne connût son œuvre et ne la trouvât agréable qu'en la voyant accomplie, mais qu'il voulait lui conserver l'existence en vertu de la même bonté qui l'avait engagé à la lui donner.

CHAPITRE VII.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

15. La question n'est pas encore épuisée : on peut encore se demander pourquoi, aux expressions qui indiquent en elles-mêmes l'accomplissement de l'ordre divin : « Et cela ce fit, » on ajoute ces paroles : « et Dieu fit » telle ou telle chose. Les mots, en effet, qui marquent le commandement et son exécution immédiate (*fiat, — factum est*) révèlent assez clairement que Dieu a parlé dans son Verbe et que son Verbe a réalisé sa parole : ils suffisent pour montrer la double personne du Père et du Fils. Si cette répétition n'a pour objet que de faire apparaître la personne du Fils, il faudra donc admettre que Dieu ne s'est pas servi de son Fils, le troisième jour, pour rassembler les eaux et découvrir la surface de la terre : car, l'Ecriture n'ajoute pas ici : « et Dieu rassembla les eaux. » Toutefois, dans cet endroit même, après avoir montré l'œuvre divine accomplie, l'Ecriture redouble l'expression et ajoute : « Et l'eau qui est « sous le ciel se rassembla. » Et la lumière? Le Fils n'a-t-il point concouru à sa création, parce que l'Ecriture n'a point employé cette double formule? Car, n'aurait-on pu adopter aussi la formule suivante : Et Dieu dit que la lumière soit faite, et cela se fit; et Dieu fit la lumière, ou dire, comme pour le rassemblement des eaux : Et Dieu dit : que la lumière soit faite, et cela se fit; et Dieu vit que la lumière était bonne? Mais non : après avoir exprimé l'ordre divin, l'Ecriture ajoute simplement : « Et la lumière fut faite ; » puis elle raconte, sans aucune répétion, que Dieu approuva la lumière, la sépara d'avec les ténèbres et leur donna un nom.

CHAPITRE VIII.

POURQUOI L'EXPRESSION : « ET FECIT DEUS, » N'A-T-ELLE PAS ÉTÉ REPRODUITE APRÈS LA CRÉATION DE LA LUMIÈRE?

16. Que signifie donc cette répétition qui se reproduit à chaque création sauf à celle de la lumière? Cette omission n'aurait-elle pas pour but de démontrer que le premier jour, date de l'apparition de la lumière, manifesta, sous le nom même de lumière, la nature des êtres spirituels et intelligents, parmi lesquels il faut ranger les saints Anges et les Vertus? Si, en effet, l'Ecriture n'ajoute rien aux expressions : « Et la « lumière fut faite, » la raison n'en est-elle pas que la créature intelligente, loin de connaître d'abord son moyen de perfectionnement et de l'atteindre ensuite, n'en prit conscience qu'au moment où elle se perfectionnait, en d'autres termes, qu'au moment où rayonnait en elle la vérité à laquelle elle s'unit; tandis que, pour les créatures d'un ordre inférieur, l'existence était connue comme possible dans l'esprit de la création raisonnable, avant de se réaliser sous une forme déterminée? Par conséquent, la lumière doit apparaître sous deux points de vue : d'abord, dans le Verbe de Dieu, si l'on considère la cause de son existence, en d'autres termes, dans la sagesse coéternelle au Père; puis, en elle-même, si l'on considère sous quelle forme elle s'est réalisée. Dans le Verbe, la lumière n'est pas faite, mais engendrée; dans la nature, elle est faite, parce qu'elle a été tirée des éléments grossiers et primitifs. On voit maintenant pourquoi Dieu dit :

« Que la lumière soit faite, et la lumière fut « faite : » il faisait passer l'idée de son Verbe dans la réalité. Au point de vue de la sagesse engendrée, le ciel existait comme type dans le Verbe de Dieu : ce type fut ensuite reproduit dans la raison des Anges, d'après la sagesse qui avait été créée en eux : enfin le ciel devint une réalité, afin qu'il existât sous sa forme spéciale. On expliquerait de la même manière la séparation des eaux d'avec les eaux, la formation des arbres et des plantes, la naissance des animaux dans les eaux et sur la terre

17. Les anges, en effet, n'ont pas seulement des sens, comme l'animal, pour considérer la nature visible : à supposer qu'ils aient des sens, ils connaissent mieux l'univers, d'après les idées qu'ils découvrent dans le sein du Verbe de Dieu, qui les éclaire et leur communique la sagesse. Donc, de même que le type de la créature réside dans le Verbe de Dieu avant qu'elle reçoive l'existence ; de même ce type se découvre d'abord à la créature intelligente dont la raison n'a pas été obscurcie par le péché : enfin le type se réalise. Pour concevoir les vues de la Sagesse les anges n'avaient pas besoin de s'expliquer, comme nous, les desseins invisibles de Dieu par le spectacle de ses ouvrages [1] : depuis qu'ils sont créés, ils contemplent le Verbe et son éternelle sainteté dans une extase ineffable ; c'est de cette hauteur qu'ils regardent le monde et qu'à la lumière des idées qu'ils trouvent dans leur intelligence, ils approuvent le bien, et condamnent le mal.

18. On ne doit pas être surpris que Dieu ait révélé à ses saints anges, les premiers-nés de la lumière, le type de ses créations futures. Ils ne pouvaient connaître ses desseins qu'autant qu'il lui plaisait de leur en découvrir les mystères. « Car, qui connaît les pensées de Dieu, ou qui « l'a aidé de ses conseils? Qui lui a donné quel- « que chose le premier pour en recevoir une ré- « compense? Car, c'est de lui, par lui, et en lui « que sont toutes choses [2]. » C'est donc lui qui révélait aux anges la nature des êtres avant comme pendant leur création.

19. En résumé, la lumière, c'est-à-dire la créature raisonnable formée par la lumière éternelle, avait été faite la première : donc, les paroles que Dieu fait entendre pour créer les autres êtres, « *dixit Deus* : *fiat*, » nous révèlent que la pensée de l'Ecriture remonte à la conception éternelle du Verbe; l'expression, *sic est factum*, nous apprend que la créature raisonable fut initiée au plan de cette création et le reproduisit, pour ainsi dire, par le privilège qui lui fut donné de le connaître la première au sein du Verbe de Dieu ; enfin la formule *fecit*, qui est une répétition de la précédente, nous fait entendre que la créature elle-même passa à l'existence sous sa forme spéciale. Quant au passage : *vidit Deus quia bonum est*, il revéle que Dieu, dans sa bonté, approuva son œuvre, afin de lui conserver l'existence qu'il avait bien voulu lui donner au moment où « l'Es- « prit-Saint était porté sur les eaux. »

[1] Rom. I, 20. — [2] Ibid. XI, 34-36.

CHAPITRE IX.

DE LA CONFIGURATION DU CIEL.

20. On agite assez souvent la question de savoir quelle est la configuration du ciel d'après nos Saints Livres. C'est un sujet sur lequel les savants ont accumulé des volumes et que les écrivains sacrés ont sagement négligé ; tous les systèmes sont inutiles au bonheur, et ce qui est pis, dérobent un temps précieux qui devrait être consacré au salut. Que m'importe que le ciel soit une sphère qui enveloppe de toutes parts la terre immobile au centre du monde, ou un disque immense qui ne la recouvre que d'un côté? Toutefois, comme l'autorité de l'Ecriture est en jeu, et qu'il est à craindre que les esprits étrangers à la parole divine, rencontrant dans nos saints livres ou entendant dire aux chrétiens des choses qui semblent contredire les vérités scientifiques, n'en profitent pour repousser l'histoire, les dogmes, la morale de la religion ; il faut répondre en peu de mots que les écrivains sacrés savaient fort bien la véritable configuration du ciel, mais que l'Esprit-Saint, qui parlait par leur bouche, n'a pas voulu découvrir aux hommes des connaissances inutiles à leur salut.

21. Mais, dira-t-on, l'expression du Psalmiste : « Il a étendu le ciel comme une peau [1], » ne dément-elle pas le système de la sphéricité du ciel? Eh bien! qu'elle le démente, s'il est faux : la vérité est dans la parole infaillible de Dieu plutôt que dans toutes les conjectures de la faible raison. Le système repose-t-il sur des preuves incontestables? Démontrons que l'expression du Psalmiste ne le contredit pas. A ce titre, en effet, elle contredirait un autre passage de l'Ecriture elle-même, où le ciel est comparé à une voûte [2] : car, qu'y a-t-il de plus différents qu'une peau

[1] Ps. CIII, 2. — [2] Is. XL, 22, sel. LXX.

étendue et une voûte arrondie? Or, il faut bien trouver une explication qui accorde entre eux ces deux passages, il faut également montrer que les deux passages réunis ne contredisent pas l'opinion de la sphéricité du ciel, à condition toutefois qu'elle soit établie sur des raisons solides.

22. La comparaison du ciel avec une voûte, même au pied de la lettre, ne présente aucune difficulté. On peut fort bien croire que l'Ecriture n'a voulu parler que de la configuration du ciel suspendu au-dessus de nos têtes. Donc, si le ciel n'est pas sphérique, il s'arrondit en voûte, dans l'espace où il couvre la terre ; s'il est sphérique, il s'arrondit en voûte dans tout l'espace. Quant à la comparaison du ciel avec une peau, elle est plus embarrassante : il faut en effet la concilier, non avec la sphéricité du ciel, qui n'est peut-être qu'une imagination, mais avec la voûte dont parle l'Ecriture. On trouvera au XIII livre de mes Confessions [1] l'explication allégorique de ce passage. Qu'il faille voir tel ou tel symbole dans cette manière d'étendre le ciel comme une peau, je vais, pour contenter ceux qui pèsent scrupuleusement le sens litteral, donner une explication matérielle et, je l'espère, à la portée de tous : car, puisqu'il y a sans doute un lien entre ces deux expressions, au sens figuré ; il faut examiner si, au sens littéral, elles n'admettent pas une interprétation commune. Eh bien ! le mot *camera* (voûte, plafond) s'entend d'une surface plane ou concave ; or, une peau peut aussi bien s'étendre sur un plan horizontal que s'arrondir en sphère, témoin une vessie, une outre.

CHAPITRE X.

DU MOUVEMENT DU CIEL.

23. Le ciel est-il en mouvement ou immobile? c'est une question quelquefois débattue parmi nos frères eux-mêmes. S'il est en mouvement, disent-ils, comment expliquer le firmament? S'il est immobile, comment les astres, attachés, dit-on, à sa voûte, tournent-ils d'orient en occident, en décrivant près du pôle nord un cercle d'un moindre rayon, de sorte que la rotation du ciel est celle d'une sphère, s'il existe un pôle à l'extrémité opposée, celle d'un disque, s'il n'y en a pas? Je leur réponds que c'est par les raisonnements les plus substils et les plus contournés qu'on recherche ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans ces systèmes; que le temps me manquerait, pour développer ces théories, et qu'il doit manquer à ceux que nous désirons former pour accomplir leur salut et pour rendre tous les services nécessaires à la sainte Eglise. Qu'ils sachent seulement que le terme de firmament ne nous oblige point à regarder le ciel comme immobile : car ce terme peut fort bien signifier, non l'immobilité du ciel, mais la barrière solide, infranchissable, placée entre les eaux supérieures et les eaux inférieures. Serait-il démontré que le ciel est immobile? la révolution des astres ne nous obligerait pas à repousser la vérité de ce système. En effet, des philosophes qui ont consacré tout leur temps et toute leur subtilité à résoudre ces problèmes, ont découvert que, dans l'hypothèse de l'immobilité du ciel, le mouvement propre des astres suffirait à expliquer tous les phénomènes que l'expérience rattache à leurs révolutions périodiques.

CHAPITRE XI.

QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR L'ÉTAT INFORME DE LA TERRE [1] ?

24. « Puis Dieu dit : que les eaux qui sont au-des-« sous des cieux se rassemblent en un lieu et que l'a-« ride paraisse. Et il en fut ainsi. L'eau qui est sous le « ciel se rassembla en un seul lieu et l'aride parut. « Et Dieu nomma l'aride, terre, l'amas des eaux, « mers. Et Dieu vit que cela était bon. » Nous nous sommes longuement étendus sur cet ouvrage de Dieu, à propos d'une question qui s'y rattache intimement [2]. Il suffira donc ici de rappeler sommairement aux esprits trops élévés pour se préoccuper de l'époque où furent créées les propriétés spécifiques de la terre et de l'eau, que l'ouvrage de ce jour consiste simplement à séparer ces deux éléments dans les régions inférieures de l'espace. Veut-on au contraire se demander pourquoi la création de la lumière et du ciel a une date, tandis que celle de la terre et de l'eau s'est accomplie en dehors des jours ou les a même précédés? Semble-t-il suprenant que le commandement *fiat* ait présidé à la création de la lumière, tandis qu'il s'est fait entendre pour séparer la terre avec les eaux sans avoir présidé à leur création? On trouvera une explication sans danger pour la foi dans le passage où l'Ecriture, après avoir établi que « Dieu créa au commen-« cement le ciel et la terre » ajoute, pour représenter la terre en cet état : « La terre était invi-

[1] Confess. liv. XIII, lic. XV.

[1] Gen. I, 9, 10. — [2] Ci-dessus, liv. 1, ch. XII, XIII.

« sible et sans ordre. » Ces paroles, en effet, ne désignent que l'état informe de la matière, et l'Ecriture a choisi le mot de terre comme étant plus ordinaire et moins obscur. Si cette explication est trop difficile à saisir, qu'on s'efforce au moins de séparer dans le temps la matière et ses modifications, comme l'Ecriture les distingue dans son récit : qu'on se figure que Dieu a créé d'abord la matière, et au bout d'un certain temps, l'a enrichie de ses propriétés. Il est clair cependant que Dieu a tout créé à la fois, et qu'il a façonné la matière déjà formée, le mot terre ou eau ne servant dans l'Ecriture qu'à désigner l'imperfection de la matière, comme je l'ai déjà remarqué à cause de son emploi fréquent. En effet la terre et l'eau, même sous leur forme actuelle, ont une tendance à se corrompre qui les rapproche bien mieux de l'imperfection primitive que les corps célestes. Or, dans la période des six jours, on énumère les ouvrages tirés de cette matière informe, dont était déjà sorti le ciel, si différent de la terre; l'écrivain sacré n'a donc pas voulu, en prononçant le *fiat*, ranger parmi ces autres œuvres de Dieu l'œuvre qui restait à faire dans la région la plus basse de la nature; les éléments y gardaient une imperfection trop grossière, pour se prêter à une œuvre aussi parfaite que le ciel : ils ne pouvaient que recevoir une forme inférieure, moins constante et plus voisine de l'imperfection primitive. Les paroles : « Que les eaux se rassemblent, que l'aride paraisse, » indiqueraient donc que la terre et l'eau reçurent alors ces formes si connues et qui nous permettent de les plier à tant d'usages : l'eau, sa fluidité ; la terre, sa consistance. Aussi est-il écrit des eaux : « quelles « se rassemblent, » et de la terre : « qu'elle se mon- « tre » : l'une est courante et fugitive, l'autre compacte et immobile.

CHAPITRE XII.

POURQUOI LA FORMULE « ET CELA SE FIT AINSI, » EST-ELLE EMPLOYÉE SPÉCIALEMENT POUR LES PLANTES ET LES ARBRES [1] ?

25. « Dieu dit : que la terre produise des plantes « avec leurs semences, chacune selon son espèce ; « des arbres fruitiers, produisant des fruits selon « leur espèce, et qui aient en eux-mêmes leur se- « mence sur la terre. Et cela se fit ainsi. La terre « produisit donc des plantes avec leurs semences, « chacune selon son espèce; des arbres fruitiers, « qui avaient leur semence en eux-mêmes, selon « leur espèce, sur la terre. Et Dieu vit que cela « était bon. Et le soir se fit, et au matin fut ac- « compli le troisième jour. » Il faut ici remarquer la mesure que l'éternel Ordonnateur met dans ses œuvres. Les plantes et les arbres, ayant des propriétés fort distinctes de la terre et des eaux, et ne pouvant se ranger parmi ces éléments, reçoivent l'ordre spécial de sortir du sein de la terre; spécialement encore il est dit de ces productions : « Et il en fut ainsi ; et la terre produisit » etc. ; et Dieu approuva spécialement leur formation. Cependant, comme ils se rattachent à la terre par leur racines, Dieu a compris toutes les phases de cette création dans un même jour.

[1] Gen. I, 11, 12, 13.

CHAPITRE XIII.

POURQUOI LES LUMINAIRES N'ONT-ILS ÉTÉ FORMÉS QUE LE QUATRIÈME JOUR [1] ?

26. « Et Dieu dit : qu'il y ait des luminaires « dans le firmament, afin qu'ils brillent sur la ter- « re, marquent le commencement du jour et de la « nuit, et séparent le jour d'avec la nuit ; qu'ils « servent de signes pour distinguer les saisons, les « jours et les années; qu'ils brillent dans le firma- « ment, afin de luire sur la terre. Et cela se fit. « Dieu fit donc deux grands luminaires, le plus « grand, pour marquer le commencement du jour, « le plus petit, pour marquer le commencement « de la nuit. Il fit aussi les étoiles. Et Dieu les mit « dans le firmament pour luire sur la terre, pour « marquer le commencement du jour et de la nuit « et pour diviser la lumière d'avec les ténèbres. Et « Dieu vit que cela était bon. Et le soir se fit, et « au matin fut accompli le quatrième jour. » La première question qui se présente ici est de savoir quelle est la raison d'un ordre où la création de la terre et des eaux, leur séparation, les productions du sol précèdent l'apparition des astres dans le ciel. On ne saurait dire en effet que la succession des jours corresponde à la dignité des objets, et que la fin et le milieu y soient mis en relief. Sur une période de sept jours, le quatrième forme le milieu, et on sait que le septième ne fut marqué par aucune création. Dira-t-on que la lumière du premier jour soit dans un juste rapport avec le repos du septième, et qu'on puisse former ainsi une série harmonieuse, où le commencement réponde à la fin, où le milieu se dégage et reluit de la clarté du ciel? Mais

[1] Gen. I, 14, 15, etc.

si le premier jour a une grandeur qui le rapproche du septième, il faut bien que le second corresponde au sixième. Or, quel rapport y a-t-il entre le firmament et l'homme fait à l'image de Dieu? Serait-ce que le ciel s'étend dans la région supérieure du monde et que l'homme a reçu le privilège de régner sur la région inférieure? Mais que dire des animaux et des bêtes produits par la terre, selon leur espèce, le sixième jour? Peut-il y avoir quelque rapport entre les animaux et le ciel?

27. Voici peut-être l'explication de cet ordre. La créature intelligente ayant été formée au début, sous le nom de lumière, il était naturel que la nature physique, en d'autres termes, le monde visible fut formé. Cette création se fit en deux jours qui correspondent aux deux parties principales dont se compose l'univers, je veux dire le ciel et la terre, d'après cette analogie qui fait souvent désigner sous le nom de ciel et de terre les esprits et les corps. Ce globe fut le domaine assigné à la partie la plus bruyante et la plus grossière de l'air : il se condense en effet par les émanations de la terre; au contraire, la partie de l'air la plus paisible, celle que n'agitent jamais les vents ni les tempêtes, eut le ciel pour séjour. La création du monde physique achevée, à la place qui lui avait été assignée dans l'étendue, il fallait le remplir d'êtres organisés, capables de se transporter d'un lieu dans un autre. Les plantes et les arbres ne rentrent pas dans cette catégorie : ils tiennent à la terre par leurs racines, et quoique le mouvement qui les fait croître se passe en eux, ils n'en sont pas moins incapables de se mouvoir par un effort qui leur soit propre : ils se nourrissent et se développent aux lieux où ils sont enchaînés. Par conséquent ils ont un rapport plus étroit avec la terre qu'avec les êtres qui se meuvent sur la terre ou dans les eaux. Deux jours ont été consacrés à organiser la nature matérielle, je veux dire le ciel et la terre : il faut que les trois jours suivants soient consacrés aux êtres visibles et animés de mouvement, qui sont créés sur ce théâtre. Le ciel ayant été formé le premier, doit le premier recevoir les corps destinés à l'occuper. C'est donc le quatrième jour que sont formés les astres, qui luisent sur la terre, et qui en portant la lumière dans les plus basses régions de l'univers, permettent de ne pas introduire ses habitants futurs dans un séjour ténébreux. Comme les faibles organes des êtres d'ici-bas se renouvelent par le passage du mouvement au repos, la révolution du soleil a établi entre l'alternative du jour et de la nuit et le passage du repos à la veille, une juste correspondance; la nuit, loin d'être sans beautés, a offert, dans le doux éclat de la lune et des étoiles, une consolation aux hommes que la nécessité force souvent à travailler la nuit; cette paisible lumière convient d'ailleurs aux animaux qui ne peuvent soutenir l'éclat du soleil.

CHAPITRE XIV.

COMMENT LES LUMINAIRES DU CIEL SERVENT-ILS A MARQUER LE TEMPS, LES JOURS, LES ANNÉES.

28. Le passage où l'Ecriture dit que « les luminaires du ciel servent à donner des signes, à « marquer les temps, les jours, les années, » offre une grande difficulté. Si le cours du temps n'a commencé que le quatrième jour, les trois jours qui précèdent se sont donc passés en dehors du temps? Qui peut comprendre comment ces trois jours se sont écoulés avant le cours régulier du temps, puisqu'il ne date que du quatrième jour? Se sont-ils même écoulés? Le jour et la nuit ne servent-ils ici qu'à désigner, l'un, la substance avec ses qualités distinctives, l'autre, la substance sans ses modifications? La nuit, dis-je, ne représenterait-elle que la matière encore informe dont les êtres devaient sortir avec leurs propriétés spéciales? Même chez un être formé, la possibilité de changer implique l'imperfection du fond; or, cette imperfection ne se mesure ni par l'espace ni par le temps : elle n'implique ni distance ni antériorité. Serait-ce cette possibilité de changer, qui suppose celle d'être défectible, qu'on a appelée nuit même chez les créatures toutes formées, le changement étant possible chez les êtres, même quand ils ne changent pas? Le soir et le matin, au lieu d'indiquer un écoulement et un retour périodique dans la durée, ne désigneraient-ils qu'une limite, celle où s'arrête le développement d'une substance et où recommence le développement d'une autre? Ne faut-il pas plutôt chercher dans un autre ordre d'idées le sens exact de ces mots?

29. Comment pénétrer ce secret et définir ce que l'Ecriture appelle signes, lorsqu'elle dit des astres : « qu'ils servent de signes? » Elle entend par là, non les conjectures d'un art insensé, mais les pronostics si utiles dans la vie humaine, les observations qui guident le pilote sur les mers, les prédictions du temps selon les diverses sai-

sons. Elle appelle temps, non une durée quelconque, mais celle qui se règle sur le cours des astres et les mouvements périodiques du ciel. Supposons en effet qu'il ait existé un mouvement, soit physique soit intellectuel, antérieur à la disposition des astres dans le ciel, et que, par la pensée, ce mouvement ait été transporté de l'avenir dans le passé à travers le présent : cet acte est impossible en dehors du temps; et comment prouver qu'un tel acte ne se soit produit qu'à dater de la création des astres? Quant aux divisions si connues du temps en heures, jours, années, elles ont nécessairement pour origine les mouvements des astres. En effet qu'entendons-nous par temps, par jours et par années? Le temps n'est pour nous que certaines divisions dans l'espace, marquées sur les cadrans ou sur la voûte du ciel; où le soleil s'élève de l'orient, atteint le méridien et s'abaisse vers l'occident; où on observe ensuite soit la lune soit une étoile monter à l'horizon après le coucher du soleil, au point culminant de son cours marquer minuit, et se coucher, avec le lever du soleil, pour marquer le matin. Le jour mesure la révolution totale du soleil d'orient en occident. Quant à l'année, elle comprend la révolution circulaire qui ramène le soleil, non à l'orient, comme chaque jour, mais au même point du ciel par rapport aux autres astres : cette révolution s'achève en 365 jours 6 heures ou le quart d'un jour, ce qui, au bout de quatre ans, produit un jour intercalaire, appelé bissextile dans l'année Romaine, afin de faire concorder le calendrier avec la marche du soleil. On nomme aussi années des cycles plus longs et moins connus : une grande année commence au retour de tous les astres au même point du ciel. Si donc nous entendons dans ce sens le *temps*, les *jours* et les *années*, il est incontestable qu'ils sont déterminés par les mouvements des astres et des grands luminaires, car on ne saurait trop décider si dans ces paroles de l'Ecriture. : « Qu'ils servent de signes et marquent les temps, les jours et les années, » les jours et les années ont rapport au soleil, les temps et les signes, au reste des astres.

CHAPITRE XV.

DE LA LUNE.

30. Sous quelle forme a été créée la lune? Voilà une question qui a provoqué un flux de questions intarissable, et plût au ciel qu'on se fut borné à examiner sans chercher à convaincre! Les uns veulent, en effet, que la lune ait été créée dans son plein, par la raison qu'un ouvrage inachevé aurait été indigne de Dieu, en ce jour où il fit les astres, selon les termes de l'Ecriture. A ce compte, répondent les autres, il aurait fallu dire la nouvelle lune, et non la lune âgée de quatorze jours. Qu'est-ce que ce calendrier à rebours? Pour, moi je reste neutre; tout ce que j'affirme, c'est que Dieu a créé la lune sous une forme achevée, quelle qu'en ait été alors la phase. En effet Dieu crée à la fois le fond et la forme. Or quel que soit le développement qu'un être acquiert successivement, il en contient le principe au moins dans l'activité de sa nature. Trouverait-on qu'un arbre est incomplet, parce qu'il n'a l'hiver ni feuillage ni fruits? Dirait-on qu'il lui manque les germes essentiels, parce qu'il n'a encore rien produit? Non assurément : l'arbre, les germes même recèlent d'une manière invisible ce que le temps doit développer en eux. Cependant, si l'on se bornait à dire que Dieu a laissé une œuvre imparfaite pour l'achever ensuite, cette pensée ne serait pas condamnable; elle ne choquerait qu'autant que l'on voudrait soutenir qu'une œuvre inachevée de Dieu a reçu d'ailleurs sa perfection définitive.

31. On ne s'étonne pas que la terre, invisible, sans ordre, quand Dieu créa au commencement le ciel et la terre, apparaisse et s'organise le troisième jour; pourquoi donc entasser sur la lune comme un nuage de questions? J'ai dit, à propos de la terre, qu'entre la création du fond et de la forme il n'y avait eu aucun intervalle, et que cette distinction était faite pour la commodité du récit. Approuve-t-on cette pensée? Pourquoi alors ne pas voir de ses propres yeux, comme il est si facile de le faire, que la lune est un globe complet, d'une parfaite rotondité, même sous la forme d'un croissant, au commencement comme à la fin de son cours? Sa lumière vient-elle d'un feu qui s'augmente, brille dans toute sa force et diminue? Ce n'est pas le luminaire, mais le feu qui subit ces alternatives. Conserve-t-elle une faible portion de son disque perpétuellement éclairée? Pendant qu'elle présente cette face à la terre, jusqu'au moment où s'achève sa conversion totale, ce qui a lieu au bout de 14 jours, elle s'accroît en apparence, en réalité elle est toujours dans son plein; seulement sa grandeur, vue de la terre, n'est pas toujours égale. Emprunte-t-elle

sa lumière au soleil? L'explication reste la même. Quand elle est le plus rapprochée du soleil, elle n'est éclairée qu'à une extrémité : le reste du globe, qui est tout entier en pleine lumière, n'est visible de la terre qu'au moment où l'astre est opposé à la terre et lui offre sa face lumineuse.

32. Toutefois il ne manque pas de savants pour soutenir que ce n'est pas la pleine lune qui leur fait croire que cet astre a été créé dans la phase du quatorzième jour, mais ces termes de l'Ecriture : « La lune fut créée pour marquer le commencement de la nuit; » en effet la lune n'apparaît au commencement de la nuit que lorsqu'elle est dans son plein; autrement, elle apparaît dans le jour à l'horizon, ou se lève à une heure d'autant plus avancée de la nuit que son croissant est plus petit. Mais si l'on entend que la lune est le principe, c'est-à-dire, la dominatrice des nuits, comme l'indique le terme grec ἀρχή et plus clairement encore le passage où le Psalmiste s'écrie : « Que le soleil commande « au jour, et la lune, à la nuit [1]; » on n'est plus obligé de calculer l'âge de la lune ni de croire que la formation de cet astre suppose la première phase.

CHAPITRE XVI.

DE LA LUMIÈRE RELATIVE DES ASTRES.

33. On agite encore la question de savoir si les luminaires visibles du ciel, c'est-à-dire, le soleil, la lune et les étoiles, projettent une même quantité de lumière, et si leur clarté de plus en plus faible n'est qu'une illusion qui s'explique par leur éloignement relatif de la terre. Pour la lune en particulier, on ne doute pas qu'elle ne jette une clarté moins vive que le soleil, on croit même qu'elle lui emprunte sa lumière. Quant aux étoiles, on ne craint pas de soutenir qu'un grand nombre égalent ou surpassent même le soleil en grosseur et que leur distance seule les fait paraître plus petites. Peut-être devrait-il nous suffire de savoir que ces astres, quelle que soit leur nature, ont eu Dieu pour créateur. Cependant, rappelons-nous ces paroles infaillibles de l'Apôtre : « L'éclat du soleil n'est pas le même « que celui de la lune et des étoiles : une étoile « diffère d'une autre en clarté [2]. » Les partisans de ce système peuvent objecter, sans contredire l'Apôtre, que les astres ont un éclat différent sans doute, mais à condition d'être vus de la terre : ils peuvent faire observer que l'Apôtre cherchait une analogie pour expliquer la résurrection des corps, qui n'auront pas sans doute telle qualité visible, telle autre qualité intrinsèque ; qu'à ce titre, puisque les astres ont en eux-mêmes un éclat différent, il peut y en avoir de plus gros que le soleil. Cependant, c'est à eux d'expliquer comment, dans leur propre système, le soleil exerce une influence si prépondérante, qu'il arrête avec ses rayons et force à rétrograder les étoiles les plus considérables et jusqu'à celles qu'ils honorent davantage : car si elles égalent ou surpassent le soleil en grosseur, il n'est pas vraisemblable qu'elles cèdent à l'influence de ses rayons. S'ils attribuent la supériorité aux constellations du Zodiaque ou au Chariot, qui sont en dehors de l'action du soleil, pourquoi décernent-ils un culte particulier à ces constellations? pourquoi en font-ils les reines du Zodiaque? C'est une contradiction : en effet bien qu'on puisse soutenir que le mouvement rétrograde ou peut-être le retard de ces constellations ne dépende pas du soleil, mais de causes moins connues, c'est au soleil qu'ils attribuent la principale influence dans les calculs insensés où ils s'égarent à la recherche des decrets du destin, comme on peut le vérifier dans leurs livres.

34. Mais qu'ils parlent du ciel comme il leur plaira : ils ne connaissent pas le Père qui règne dans les cieux. Pour nous, il n'y a ni utilité ni convenance à nous perdre dans des recherches profondes sur la distance ou la grandeur des astres, et à consacrer à de tels problèmes le temps que réclament des questions plus sérieuses et plus fécondes. Nous avons toute raison de croire, sur la foi de l'Ecriture, qu'il y a deux luminaires plus grands que les astres, sans qu'ils soient pourtant d'égale grandeur. Aussi l'Ecriture, après leur avoir décerné la prééminence, ajoute-t-elle : « Il fit le plus grand luminaire pour marquer le commencement du jour, le plus petit, « pour marquer le commencement de la nuit. » On nous accordera bien sans doute, pour ne pas contredire le témoignage de nos yeux, que ces deux astres éclairent notre globe plus que tout les autres ensemble, que l'éclat du jour n'est dû qu'à la lumière du soleil, et que la nuit, malgré toutes les étoiles, serait bien mois brillante sans les rayons de la lune.

[1] Ps. CXXXV, 8, 9. — [2] I Cor. XV, 41.

CHAPITRE XVII.

RÉFUTATION DE L'ASTROLOGIE.

35. Quand à l'art chimérique qui fait dépendre le destin des astres, à ces prédictions faites sur les prétendues lois de l'astronomie qu'on appelle les arrêts de la fatalité, la saine doctrine de l'Eglise les repousse avec mépris : cette opinion, en effet, a pour conséquence de supprimer le principe même de la prière et d'attribuer à Dieu, le créateur des astres, plutôt qu'à l'homme, l'auteur des crimes, l'aveuglement dans les actions le plus clairement condamnées par la conscience. D'ailleurs, notre âme n'est sous la sujétion d'aucun corps, même des corps célestes, par le privilège de sa nature : sur ce point, les astrologues peuvent écouter les leçons même de leurs philosophes. En outre, les corps suspendus au-dessus de la terre, n'ont pas des vertus supérieures à celles de la matière que ces hommes ont entre les mains. En voici une preuve : une multitude infinie de germes destinés à produire des corps de toute espèce, animaux, plantes, arbustes, se disséminent en un clin-d'œil et il en naît également en un clin-d'œil une foule d'êtres innombrables. Quelle prodigieuse variété de développements, de propriétés actives, et cela non-seulement en différents pays, mais dans la même contrée! Ils réussiraient plus vite à compter les étoiles qu'à analyser ces merveilles.

36. Qu'y a-t-il de plus insensé, de plus extravagant que de soutenir, malgré ces raisons qui les confondent, que la situation relative des astres influe seulement sur la destinée des hommes dont l'existence s'y rapporte? Eh bien! sur ce point même, ils sont confondus par l'exemple de deux frères jumeaux qui, malgré l'identité la plus parfaite dans la conjonction des astres, ont un sort différent, mènent une vie où le bonheur et l'infortune sont inégalement repartis, et meurent d'une façon toute contraire. Quoique la naissance de l'un ait précédé celle de l'autre, l'intervalle fut assez court pour échapper à tous les calculs d'un astrologue. Jacob tenant de sa main le talon de son frère, sortit le premier du sein maternel; on aurait dit qu'il n'y avait qu'un seul enfant qui se dédoubla [1]. Assurément, le rapport de position, pour employer leur langage, ne pouvait être différent. Or pourrait-on rien imaginer de plus chimérique qu'un astrologue qui, l'œil fixé sur cette position des astres, tirant le même horoscope, aurait prédit que l'un des deux frères serait chéri de sa mère, et l'autre, non? Sa prédiction en effet aurait été fausse, si elle n'eût pas signalé cette antipathie ; et si elle l'eût signalée, quoique conforme à la vérité, elle n'aurait plus été faite selon les formules consacrées dans ces absurdes manuels. Si cette histoire les trouve incrédules, parce qu'elle est tirée de nos saints livres; peuvent-ils donc nier l'ordre naturel ? Puisqu'ils se prétendent infaillibles, une fois qu'ils ont trouvé l'heure précise de la conception, qu'ils ne dédaignent pas de jeter sur la conception de deux jumeaux ordinaires un regard tout humain.

37. Reconnaissons-le : s'ils rencontrent parfois la vérité, c'est par un impulsion mystérieuse que l'âme humaine reçoit à son insu. Et lorsque cette connaissance doit séduire les hommes, elle est l'œuvre des esprits tentateurs : car ils ont l'idée ce de qui arrive dans le monde, par l'effet de la pénétration d'une intelligence plus fine, d'une organisation plus subtile, d'une expérience consommée qu'ils doivent à une existence si longue, enfin par une révélation de l'avenir, que les saints anges leur font, sur l'ordre même de Dieu qui, dans les mystères de sa justice incorruptible, règle les destinées des hommes. Parfois ces esprits pervers font prédire, comme par une révélation surnaturelle, ce qu'ils ont dessein de faire. Tout bon chrétien doit donc se défier des astrologues, des devins, surtout quand ils disent vrai, de peur qu'ils ne séduisent l'âme et ne l'enveloppent dans le pacte impie que fait contracter tout commerce avec les démons.

CHAPITRE XVIII.

QU'IL EST DIFFICILE DE SAVOIR SI LES ASTRES SONT GOUVERNÉS ET ANIMÉS PAR DES ESPRITS.

38. On demande souvent si les luminaires du ciel ne sont que des corps, ou s'ils possèdent des esprits pour les diriger : dans ce dernier cas, on voudrait savoir si ces esprits leur communiquent la vie, comme le principe qui anime la matière dans les animaux, ou s'ils les gouvernent sans y être unis, par le seul fait de leur présence.

39. Au point où nous sommes arrivés, cette question me semble insoluble : toutefois, j'espère que dans la suite des explications que je

[1] Gen. XXV. 2.

donne sur l'Écriture, il se présentera quelque passage où je pourrai la traiter plus à propos, et, sans compromettre l'autorité des livres saints, arriver, non à une vérité invinciblement démontrée, mais à une hypothèse plausible. Gardons ici le juste tempérament que commande une piété sérieuse, et évitons d'admettre au hasard une opinion mal éclaircie, de peur qu'au moment où la vérité peut-être se montrera dans tout son jour, sans contredire toutefois les paroles de l'ancien ou du nouveau Testament, nous ne trouvions, dans l'attachement à notre erreur, un motif de la repousser. J'arrive donc au troisième livre de cet ouvrage.

LIVRE III.

LES ÊTRES VIVANTS [1].

CHAPITRE PREMIER.

POURQUOI LA CRÉATION DES POISSONS PRÉCÈDE-T-ELLE, DANS LE RÉCIT SACRÉ, CELLE DES OISEAUX? AFFINITÉ ENTRE L'EAU ET L'AIR, L'AIR ET LE CIEL.

1. « Et Dieu dit : Que les eaux produisent des « animaux qui se meuvent et qui aient vie : que « les oiseaux volent sur la terre, vers le firmament. « Et il en fut ainsi. Dieu créa donc les grands « poissons, les animaux vivants et qui se meuvent, « que les eaux produisirent selon leur espèce ; il « créa aussi les oiseaux ayant des ailes, selon « leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon, et « il les bénit, disant : croissez et multipliez-vous ; « remplissez les eaux dans les mers et que les « oiseaux se multiplient sur la terre. Et le soir « se fit, et au matin s'accomplit le cinquième « jour. » Ainsi, ce sont maintenant les êtres vivants qui se produisent dans la région inférieure du monde, et d'abord dans les eaux, l'élément qui a le plus d'affinité avec l'air : car, l'air est si voisin du ciel où brillent les luminaires, qu'on lui donne souvent le nom de ciel ; je ne sais toutefois si on pourrait le nommer firmament. Quant au mot cieux, il désigne au pluriel la même chose que ciel au singulier : car, si le mot *ciel*, dans la Genèse, signifie l'espace qui sépare les eaux supérieures d'avec les eaux inférieures, le Psalmiste n'entend pas autre chose quand il dit : « Que les eaux suspendues « au-dessus des *cieux* louent le nom du Sei« gneur. » Les cieux des cieux distinguent dans l'espace le ciel étoilé du ciel aérien, l'un au-dessus, l'autre au-dessous, et on retrouve ce sens dans le même Psaume : « Louez-le, cieux des cieux [2]. » Il est donc évident que l'air est souvent synonyme de ciel et de cieux. C'est ainsi qu'en latin le mot *terra* s'emploie dans le même sens au singulier et au pluriel et qu'on dit également *orbem terrarum*, *orbem terræ*.

[1] Gen. I, 20-31. — [2] Ps. CXLVIII, 4. 5.

CHAPITRE II.

LES CIEUX PRIMITIFS ONT ÉTÉ ABIMÉS DANS LES EAUX DU DÉLUGE ET L'AIR S'EST TRANSFORMÉ EN EAU.

2. Nous lisons dans une des Épîtres appelées Canoniques, que les cieux aériens ont disparu dans le Déluge [1]. En effet la masse d'eau qui, d'après la Genèse, dépassa de quinze coudées le sommet des plus hautes montagnes, ne put monter jusqu'aux astres. Au contraire, l'espace où l'air est plus dense et où volent les oiseaux, ayant été en tout ou en partie envahi par les eaux, les cieux d'alors périrent, comme on le dit dans cette Épître. La seule manière, selon moi, d'entendre cette disparition des cieux, est d'admettre que l'air y changea de nature et se transforma en ces vapeurs qui ont tant d'affinité avec l'eau : autrement, loin d'avoir disparu, ils auraient été transportés plus haut, lorsque les flots envahirent leur domaine. D'après cela nous pourrons, conformément à l'autorité de cette Épître, croire que les cieux d'alors ont péri, en se réduisant en subtiles vapeurs, et que d'autres les ont remplacés [2]; plus aisément que d'admettre l'hypothèse où le ciel aérien aurait reculé, en empiétant sur l'espace assigné au ciel étoilé.

3. L'ordre exigeait donc que, dans la création des êtres destinés à peupler les régions inférieures de l'univers, si souvent comprises sous l'expression générale de *terre*, les animaux fussent tirés de l'eau, d'abord, de la terre, ensuite. L'air, en

[1] II Pétr. III, 6. — [2] Ibid. v. 7

effet, a tant d'affinité avec l'eau, qu'il s'épaissit avec les vapeurs, produit le vent et comme l'âme des tempêtes, rassemble les nuages, et est assez lourd pour porter les oiseaux. Un poète profane a dit peut-être avec vérité : « L'Olympe domine « les nuages et sa cime est paisible [1]; » on prétend en effet que l'air est si rare au sommet de l'Olympe, qu'il n'est jamais obscurci par les nuages ni agité par le vent : il est même trop léger pour porter les oiseaux ou suffire à la respiration de l'homme, accoutumé à une atmosphère moins subtile, si d'aventure il faisait l'ascension de la montagne. Cependant, l'air lui-même quitte ses hauteurs pour se mêler intimement avec l'eau, et on a raison de croire qu'il s'est fondu en eau à l'époque du déluge : car on ne saurait admettre qu'il ait envahi l'espace réservé au ciel étoilé, quand les flots dépassèrent les plus hautes montagnes.

CHAPITRE III.

OPINIONS DES SAVANTS SUR LA TRANSFORMATION DES ÉLÉMENTS. L'AIR N'EST POINT OMIS DANS LA GENÈSE.

4. La transformation des éléments, il est vrai, soulève bien des difficultés même parmi les savants qui consacrent à ces recherches tout leur temps et toute leur sagacité. D'après ceux-ci, il n'est aucun élément qui ne puisse se transformer et se changer en un autre : selon ceux-là, chaque élément a une propriété essentielle, irréductible, qui l'empêche de se fondre absolument avec un autre. Nous traiterons peut-être cette question, si Dieu le permet, avec le développement quelle comporte, quand l'ordre des idées l'appellera : pour le moment, j'ai jugé à propos d'en faire mention, afin de faire sentir avec quelle justesse on raconte la création des animaux aquatiques avant celle des animaux terrestres.

5. Il ne faut pas s'imaginer en effet que l'Écriture ait passé sous silence aucun des éléments qui composent l'univers, et que, sur les quatre éléments si connus, il ne soit question que de trois, le ciel, l'eau, la terre, tandis que l'air serait omis. L'Écriture, pour désigner l'univers, emploie constamment les termes de ciel et de terre, en y ajoutant quelquefois celui de mer. Par conséquent, on peut confondre l'air, soit avec le ciel, soit avec la terre, selon que l'on en considère la paisible et tranquille élévation, ou la région voisine de la terre, pleine de vapeurs et d'agitation. Voilà pourquoi, au lieu de dire : que les eaux produisent des animaux qui se meuvent et qui vivent et que l'air produise des oiseaux qui volent sur la terre; l'Écriture raconte que ces deux espèces ont été tirées des eaux. Ainsi on a résumé sous un même mot et les eaux condensées qui s'écoulent, séjour des poissons, et les eaux suspendues sous forme de vapeurs, séjour des oiseaux.

[1] Lucain, liv. I.

CHAPITRE IV.

DES RAPPORTS QUI EXISTENT ENTRE LES QUATRE ÉLÉMENTS ET LES CINQ SENS.

6. Certains philosophes ont poussé l'analyse jusqu'à distinguer les opérations des cinq sens d'après le rôle qu'y remplissent les quatre éléments : d'après eux la vue à rapport au feu, l'ouïe à l'air, l'odorat et le goût se rattachent à l'eau ; l'odorat en effet, exige pour s'exercer les exhalaisons qui vont épaissir l'air où volent les oiseaux ; le goût, la sécrétion d'une humeur grasse et visqueuse. La saveur des substances n'est perçue qu'à la condition qu'elles se mêlent à la salive, fussent-elles toutes sèches quand elles ont été introduites dans la bouche. Cependant le feu se mêle à tous les éléments pour y produire le mouvement. L'eau, en effet, se congèle par défaut de chaleur, et quoique les autres éléments puissent être portés à une haute température, le feu ne peut perdre la sienne : il s'éteint et cesse d'être, plutôt que de rester froid ou de s'attiédir au contact d'un corps froid. Quant au cinquième sens, le tact, il correspond à la terre : remarquez qu'il est répandu sur toute la surface du corps qui n'est qu'une argile transformée. On ajoute même que les corps cesseraient d'être visibles ou palpables, en l'absence du feu ou de la terre. Il faut donc conclure que tous les éléments se mêlent entre eux et que leur nom vient de la propriété maîtresse qui les distingue. Pourquoi les sens s'émoussent-ils, quand le corps éprouve un froid trop vif? Cela tient au ralentissement du mouvement naturel que le corps doit à la chaleur, et qui s'opère au moment que le feu se mêle à l'air, l'air à l'eau, l'eau à la masse argileuse du corps, les éléments les plus subtils pénétrant les plus épais.

Plus la matière est subtile, plus elle se rapproche sans doute de l'esprit : toutefois, il y a toujours un abîme entre ces deux substances, puisque l'une reste corps et que l'autre ne le devient jamais.

CHAPITRE V.

DE LA SENSIBILITÉ DE L'AME.

7. A ce titre la sensation n'est point un phénomène physique : c'est l'âme qui sent au moyen des organes. On a beau démontrer avec finesse que la division des sens correspond à la diversité même des éléments, l'âme immatérielle et seule douée de la facilité de sentir, est le principe secret qui met la sensibilité en jeu dans les organes. Son activité succède donc immédiatement au mouvement subtil du feu, mais elle n'obtient pas les mêmes effets dans tous les organes : dans l'opération de la vue, elle refoule la chaleur et atteint la lumière ; dans celle de l'ouïe, elle pénètre avec la chaleur du feu jusqu'au fluide de l'air; dans l'acte de l'odorat, elle dépasse l'air pur et atteint ces émanations des eaux qui composent l'atmosphère ; dans l'acte du goût, elle atteint les humeurs aqueuses et grasses du corps; enfin, elle dépasse ces humeurs et, rencontrant la masse argileuse du corps, elle exécute l'opération du toucher.

CHAPITRE VI.

L'AIR N'A POINT ÉTÉ OMIS PAR L'AUTEUR DE LA GENÈSE.

8. L'auteur de la Genèse n'ignorait donc ni les propriétés des éléments ni leur ordre, puisqu'en introduisant dans l'univers les êtres visibles, destinés à se mouvoir au sein des éléments, selon leur espèce, il a successivement parlé dans ses récits des luminaires du ciel, des animaux nés des eaux, enfin des animaux terrestres. S'il n'a pas nommé l'air, ce n'est point une omission : cela vient de ce que la région paisible et tranquille de l'air, où, dit-on, les oiseaux ne peuvent voler, touche au ciel étoilé et, d'après son élévation, prend dans l'Écriture le nom de ciel ; tandis que sous le nom de terre, il faut comprendre tout l'espace qui s'étend depuis la région des météores, « flamme, grêle, neige, glace, tempêtes, abîmes « de toute sorte [1], » jusqu'au globe solide qui est la terre proprement dite. Ainsi, l'air le plus élevé faisant partie de la plus haute région, ou ne renfermant aucune créature analogue à celles dont il est ici question, n'a été ni omis, puisque le ciel est nommé, ni cité, puisqu'il n'avait aucun rapport avec cet ordre de créatures; quant à l'air inférieur, comme il recueille les vapeurs qui s'élèvent de la terre et de la mer, et qu'il se condense en quelque sorte pour etre capable de porter les oiseaux, les seuls animaux qui y sont introduits viennent des eaux. L'atmosphère, en effet, porte les oiseaux, et ils s'y soutiennent avec leurs ailes, comme les poissons fendent les eaux avec leurs nageoires.

CHAPITRE VII.

IL EST PROBABLE QUE LES OISEAUX TIRENT LEUR ORIGINE DE L'EAU.

9. C'est donc avec une exactitude scientifique pour ainsi dire, que l'Esprit de Dieu qui inspirait l'auteur de la Genèse, nous apprend que tout ce qui vole a pris naissance dans les eaux. Ce domaine s'est divisé en deux, l'eau condensée en bas, l'atmosphère en haut, pour recevoir la double espèce de ces animaux, ceux qui nagent et ceux qui volent. Aussi ont ils été pourvus des deux sens qui ont le plus de rapport avec cet élément, l'odorat, pour apprécier les vapeurs, le goût, pour apprécier la pureté de l'eau. Le tact, sans doute, nous permet de sentir l'eau et le vent, grâce à la matière terreuse qui s'y mêle : mais pour ces éléments si condensés que l'on peut les manier, le tact est encore plus développé. On a donc eu raison de comprendre sous l'expression générale de terre tous les éléments distribués dans ces deux parties de l'univers ; cet ordre est clairement marqué dans le Psalmiste : « Louez le Sei« gneur dans les cieux, » voilà pour les sphères supérieures; « louez le Seigneur sur la terre ; » voilà pour la région inférieure qu'il asssigne comme domaine aux tempêtes, aux abîmes, et à ce feu qui brûle celui qui le touche [1]. En effet, le feu ne s'échappe de l'eau et de la terre en mouvement que pour se transformer immédiatement en un autre élément. Bien qu'il révèle sa tendance à s'élever en haut par son mouvement ascensionel, il est cependant incapable de percer jusqu'à la hauteur paisible des cieux : l'atmosphère l'étouffe et l'absorbe. Aussi s'agite-t-il en mouvements bruyants au sein de cette masse impure et engourdie, afin d'en tempérer l'inertie, et de servir aux hommes d'auxiliaire ou d'épouvantail même.

10. Comme le toucher permet de percevoir l'agitation des eaux et le mouvement de l'air et qu'il est surtout relatif à l'élément de la terre, les

[1] Ps. CXLVIII, 8. 7.

[1] Ps. CXLVIII, 1-6.

poissons et surtout les oiseaux aiment à se nourir de subtances terrestres. Les oiseaux, en effet, se posent ou font leur nid sur la terre. C'est que les vapeurs sorties des eaux se répandent aussi à la surface du sol. Aussi l'Écriture après avoir dit : « Que les eaux produisent des animaux qui « vivent et qui se meuvent et des animaux qui « volent, » ajoute : « sur la terre, vers le firmament « du ciel ; » ces dernières expressions peuvent éclaircir un point jusque-là resté obscur. Elle ne dit pas, en effet, *dans le firmament du ciel*, comme elle a fait en parlant des luminaires, mais *vers le firmament du ciel*, en d'autres termes, dans la région voisine. En effet l'atmosphère où volent les oiseaux est voisine de l'espace où ils ne peuvent s'élever, lequel, par sa tranquillité, se confond avec le firmament. Les oiseaux volent donc dans la partie du ciel que le psalmiste désigne aussi sous le nom de terre : à ce titre, ils sont souvent appelés *les oiseaux du ciel* dans l'Écriture. Mais n'oublions pas que le ciel ici est toute l'étendue qui touche au firmament, et non le firmament lui-même.

CHAPITRE VIII.

POURQUOI LES POISSONS ONT-ILS ÉTÉ APPELÉS REPTILES A AMES VIVANTES?

11. On pense assez généralement que les poissons ont été appelés, non des animaux vivants, mais « reptiles à âmes vivantes, » parce que leurs sens sont peu développés. Si cette explication était exacte, les oiseaux auraient été expressément appelés *animaux vivants*. Mais puisqu'ils ont été appelés « ceux qui volent, *volatilia*, » comme les poissons ont été nommés « ceux qui rampent, « *reptilia*, » il faut bien admettre une ellipse et traduire : ceux d'entre les animaux vivants qui rampent et ceux qui volent. C'est par un tour analogue qu'on dit en latin *ignobilia hominum*, les hommes inconnus. Il y a sans doute d'autres animaux qui rampent sur la terre ; cependant la plupart ont des pieds pour se mouvoir, et le nombre des animaux qui rampent sur la terre est peut-être aussi borné que celui des animaux qui marchent dans les eaux.

12. D'autres ont cru que les poissons n'avaient été qualifiés ainsi que parce qu'ils n'ont ni mémoire ni vie qui dénote quelque intelligence. Cette opinion vient d'un défaut d'expérience. Quelques savants racontent sur les poissons des choses surprenantes, et ils ont fort bien pu observer leurs mœurs dans des viviers. Je veux bien qu'ils se soient trompés, mais j'assure que les poissons ont le don de la mémoire ; je le sais par expérience et on peut l'observer comme moi. Il y a à Bulle-Royale un bassin magnifique rempli de poissons. Les promeneurs ne manquent guère de leur jeter quelque chose, et poissons aussitôt de saisir la proie et de fuir ou de se la disputer. Accoutumés à recevoir ainsi la pâture, ils aperçoivent à peine quelque personne circuler le long du bassin, qu'ils se rassemblent, vont et viennent à la nage, épiant l'endroit d'où on leur jette quelque chose. Je trouve donc que l'épithète de *reptile* caractérise aussi bien les poissons que celle de *volatile* les oiseaux : car, si le manque de mémoire ou le peu de développement des sens avaient été une raison suffisante pour leur ôter le nom *d'animaux qui vivent*, il faudrait aussi l'ôter aux oiseaux : pourtant l'existence de ceux-ci, qui se passe sous nos yeux, nous révèle leur mémoire, leurs chants variés, leur admirable industrie pour construire des nids et élever leur couvée.

CHAPITRE IX.

DE LA CLASIFICATION DES ÊTRES SELON L'ELÉMENT OU ILS VIVENT.

13. Je n'ignore pas que certains philosophes ont classé les êtres d'après les éléments qui leur sont propres : ils appellent terrestres, non-seulement les animaux qui rampent ou qui marchent sur la terre, mais encore les oiseaux parce qu'ils s'abattent sur la terre quand ils sont las de voler. Dans leur système, les démons habitent l'air, les Dieux, le ciel ou nous plaçons les luminaires et les anges. Ils assignent aussi aux poissons, aux monstres marins les eaux pour séjour, afin que chaque élément ait son espèce propre. Mais la terre forme apparemment le fond des eaux, et ils auraient quelque peine à prouver que les poissons ne vont jamais s'y reposer et y reprendre des forces pour nager, comme font les oiseaux pour voler. Je veux bien que les poissons ne le fassent pas souvent : mais cela vient de ce que l'eau est plus capable que l'air de les soutenir ; aussi porte-t-elle des animaux terrestres, soit qu'ils aient appris à nager, comme l'homme, soit qu'ils nagent naturellement, comme les quadrupèdes. Se retranchent-ils sur ce fait, que les poissons sont dépourvus de pattes ? Mais alors les phoques ne sont plus des ani-

maux marins, les couleuvres, les colimaçons ne sont plus des animaux terrestres : car les premiers appartiennent à la classe des quadrupèdes, et les seconds, bien qu'ils n'aient pas de pattes, se reposent sur la terre, que dis-je ? ils la quittent peu ou jamais. Les dragons, quoique dépourvus de pieds, se reposent, dit-on, dans les cavernes, ou même s'élèvent dans l'air. Ce sont des animaux difficiles à observer, sans doute, mais ils ne sont inconnus ni dans les lettres profanes ni dans l'Écriture.

CHAPITRE X.

ON PEUT ACCORDER QUE LES DÉMONS HABITENT L'AIR, SANS CONTREDIRE LE RÉCIT OU L'ÉCRITURE NOUS REVÈLE QUE LES POISSONS SONT SORTIS DES EAUX. — DES MÉTÉORES.

14. Les démons habitent l'air, dit-on, et sont doués d'un corps aérien; par conséquent, ils ne sont jamais décomposés par la mort ; car l'élément qui domine dans leur organisation, est plus actif que passif. L'eau et la terre sont au-dessous d'eux, et le feu pur du ciel étoilé s'élève au-dessus de leur tête. J'entends par éléments passifs, ou susceptibles de subir des modifications, la terre et l'eau, par éléments actifs l'air et le feu. Cette opinion n'est point contraire au passage dans lequel l'Écriture révèle que les « *animaux qui volent* » sont tirés des eaux, sans qu'il soit question de l'air, puisque le domaine assigné aux oiseaux est formé d'eau à l'état de vapeurs légères et subtiles. Or, l'air s'étend des limites du ciel étoilé à la surface des eaux et de la terre ferme. Les vapeurs, loin de l'obscurcir dans toute son étendue, s'arrêtent aux limites où commence la terre, selon l'expression du Psalmiste : « Louez le Seigneur sur la terre [1]. » Quant à la région supérieure de l'air, le calme qui y règne la confond dans la même tranquilité avec le ciel et lui vaut le même nom. Si donc les anges rebelles, avant leur faute, occupaient ce séjour paisible avec l'Archange, leur chef, aujourd'hui Satan, et s'ils ne faisaient partie ni de la cour céleste ni des chœurs par de là les cieux, comme le prétendent certains docteurs, on ne doit pas s'étonner qu'ils aient été précipités dans cette atmosphère : car l'air y domine encore, puisqu'elle se compose d'un mélange de vapeurs et d'air qui, par son agitation, produit le vent, par ses ébranlements, les éclairs et le tonnerre, par sa condensation, les nuages et la pluie, par le refroidissement des nuages, la neige et la grêle, par son épanouissement, la sérénité, selon les ordres et la puissance de Dieu, lequel, après avoir créé le monde, le gouverne dans toute son étendue. Aussi le Psalmiste après avoir énuméré tous ces phénomènes, ajoute « qu'ils obéissent à la « parole de Dieu, » afin qu'on ne s'imagine pas que la providence divine est étrangère à leur production [1].

15. Si au contraire les anges rebelles avaient un corps céleste, avant leur péché, on ne sera pas surpris qu'ils l'aient échangé pour une enveloppe d'air, afin de pouvoir être tourmentés par le feu, l'élément de la région supérieure. Dieu leur a permis d'occuper, non la partie pure et élevée de l'air, mais l'atmosphère : c'est leur prison en attendant le jour du jugement. D'autres passages de l'Écriture nous donneront occasion de parler plus à fond des anges prévaricateurs. Bornons donc ici nos réflexions et concluons que, si l'atmosphère, grâce à l'air qui s'étend jusqu'à la surface de la terre et des eaux, est assez lourde pour porter les substances aérifomes, elle peut aussi soutenir les oiseaux sortis de l'eau, grâce aux vapeurs : on sait en effet que ces exhalaisons se mêlent à l'air le plus voisin de la terre et des eaux et composent ces nuages qui se distillent en douce rosée dans les nuits fraîches et tombent sous la forme de givres par un froid plus intense.

CHAPITRE XI.

DES DIVERSES ESPÈCES D'ANIMAUX CRÉÉS DE LA TERRE [2].

16. « Et Dieu dit : Que la terre produise des « animaux vivants selon leur espèce, quadru- « pèdes, reptiles, bêtes de la terre selon leur es- « pèce, animaux domestiques selon leur espèce. « Et cela se fit. Dieu fit donc les bêtes de la terre, « selon leur espèce, les animaux domestiques se- « lon leur espèce, et tous les reptiles de la terre « selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était « bon. » Il était dans l'ordre de peupler à ce moment la seconde partie de cette basse région dans laquelle l'Ecriture comprend sous le nom de terre l'atmosphère et tous les abîmes, en d'autres termes, la terre proprement dite. On reconnaît bien les espèces d'animaux que la terre produisit par l'ordre de Dieu. Cependant, comme on désigne souvent les animaux sous le nom

[1] Ps. CXLVIII, 7.

[1] Psal. CXLVIII, 8. — [2] Gen, 1, 24, 25.

générique d'êtres privés de la raison, il convient de distinguer ici leur caractère spécifique. Les animaux qui rampent ou reptiles sont les serpents ; bien que cette qualification s'applique aussi à d'autres bêtes. Le nom de bêtes s'applique surtout aux animaux sauvages, lions, léopards, tigres, loups, renards : les chiens mêmes et les singes rentrent dans cette catégorie. Quant au mot *pecora*, bétail, il représente dans la langue ordinaire les animaux domestiques, soit qu'ils aident l'homme dans ses travaux, comme le bœuf et le cheval, soit qu'ils servent à le vêtir ou à le nourrir, comme les brebis et les porcs

17. Quant au mot *quadrupèdes*, que signifie-t-il? Tous les animaux que je viens de nommer, si l'on en excepte quelques-uns, les serpents, ont quatre pattes pour marcher : cependant l'Ecriture n'a pas employé ce terme, quoiqu'elle le supprime dans le verset suivant, sans y attacher un sens particulier. A-t-elle donc entendu par là les cerfs, les daims, les onagres, les sangliers, animaux qui n'appartiennent pas à la classe des lions, et qui se rapprochent des bestiaux sans être domestiques ? Le nombre de leur pattes leur aurait-il valu ce nom générique devenu dès lors celui d'une espèce? Serait-ce que l'expression *selon leur espèce*, répétée trois fois, nous avertirait de songer à trois espèces d'animaux? D'abord on nomme les quadrupèdes et les reptiles, selon leur espèce : à cette classe se rattachent, selon moi, tous les reptiles pourvus de pattes, comme les lézards, les stellions. Le mot quadrupède n'est donc pas répété dans le verset suivant, parce qu'il est compris dans celui de reptile : remarquez en effet qu'on n'y dit pas « les reptiles, » mais, « tous les reptiles de la terre : » *de la terre*, puisqu'ils appartiennent à la terre et aux eaux; *tous*, puisqu'on y rattache les quadrupèdes spécialement désignés plus haut. Quant à la seconde espèce, celle des bêtes, elle comprend tous les animaux armés de gueule et de griffes, à l'exclusion des serpents. La troisième espèce, celle des bestiaux, comprend les animaux qui ne sont pas carnassiers et qui n'ont pour défense que leurs cornes, quand encore ils en ont. J'ai prévenu que le mot *quadrupède* a un sens très-étendu, le nombre des pattes sert à caractériser toute cette classe; et que, sous le nom de bêtes ou de bétail, on comprend quelquefois tous les animaux sans raison. Le mot *fera* en latin a un sens analogue. Il était utile de faire remarquer que tous les termes employés par l'Ecriture n'ont point été jetés au hasard, mais sont pris dans leur acception précise, comme on peut aisément le remarquer dans le langage ordinaire.

CHAPITRE XII.

LA FORMULE, « SELON LEUR ESPÈCE, » N'EST POINT EMPLOYÉE POUR L'HOMME.

18. Une question doit encore préoccuper le lecteur : c'est de savoir si la formule, *selon leur espèce*, a été jetée çà et là au hasard, ou si elle a pour but d'indiquer que le règne animal avait été créé dès l'origine et ne s'est divisé en espèces qu'à cette époque ; si, dis-je, il préexistait comme idéal dans les intelligences supérieures antérieurement créées. Dans cette hypothèse, l'Ecriture aurait dû employer cette expression pour marquer la formation de la lumière, du ciel, des eaux et de la terre, des flambeaux du ciel. Car leur raison d'être n'a-t-elle pas préexisté éternellement et immuablement dans la sagesse de Dieu, « qui « s'étend avec force d'une extrémité à l'autre, et « qui dispose tout avec douceur [1] ? » Or, l'emploi de cette formule ne commence qu'avec la création des végétaux et cesse avec la création des animaux terrestres. L'expression en effet, bien qu'elle ne soit pas employée dans le verset où Dieu commande au eaux de produire les êtres qui leur conviennent, se retrouve encore dans le verset suivant : « Et Dieu fit les gros poissons, tous les « animaux qui vivent et rampent et que les eaux « avaient produits selon leur espèce ; puis, tous « les oiseaux selon leur espèce. »

19. Comme les animaux sont destinés à se reproduire et à se transmettre leurs qualités originelles, faut-il voir dans l'expression sacrée la loi qui assure aux espèces la perpétuité ? Mais alors pourquoi est-il dit des arbres et des plantes que Dieu les fit, non-seulement selon leur espèce, mais encore, selon leur ressemblance? Les animaux terrestres ou aquatiques ne produisent-ils pas des êtres qui leur ressemblent ? Serait-ce que l'analogie des termes *espèce et ressemblance* a empêché l'auteur sacré de répéter le second? Le mot semence n'est pas non plus répété partout; cependant il y a des germes déposés chez la plupart des animaux comme chez les plantes ; je dis la plupart des animaux, parce qu'on a reconnu qu'il naissait des eaux ou de la terre des êtres sans organes de reproduction, ce qui indique que les germes ne sont pas déposés dans leur

[1] Sag. VIII, 1.

corps, mais dans les éléments mêmes dont ils proviennent. La formule : « selon l'espèce, » s'applique donc aux êtres qui se reproduisent avec les mêmes germes et les mêmes propriétés avant de disparaître à leur tour : aucun d'eux, en effet, n'a été créé pour renfermer en lui-même toute son existence, ou pour la garder perpétuellement, ou enfin pour mourir avant de s'être reproduit.

20. S'il en est ainsi, pourquoi n'a-t-il pas été dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre « ressemblance, » *selon son espèce*, bien que l'homme soit manifestement soumis à la même loi ? Dira-t-on que Dieu avait créé l'homme immortel, à condition qu'il gardât son commandement ; mais qu'après le péché, l'homme « étant « tombé au rang des animaux dépourvus de rai- « son et leur ayant été assimilé [1], » les enfants de la terre furent condamnés à se reproduire, afin que le genre humain se perpétuât en se renouvelant ? Mais que signifierait alors la bénédiction divine donnée à l'homme après sa création : « Croissez, multipliez-vous, remplissez la « terre ? » Aurait-elle pu s'accomplir par une autre voie que la génération ? Peut-être aussi serait-il à propos de ne hasarder aucune proposition, avant d'avoir rencontré dans l'Ecriture l'occasion d'approfondir cette question. Au point où nous en sommes, l'omission de la formule s'explique assez par le fait que l'homme était créé seul et que la femme devait en être tirée. L'espèce humaine d'ailleurs n'admet pas, comme les plantes, les arbres, les poissons, les oiseaux, les serpents, les animaux sauvages ou domestiques, une variété infinie ; et dès lors la formule, « selon les es- « pèces, » excellente pour désigner les propriétés particulières d'êtres qui se ressemblent et ont une origine commune, ne s'applique plus à l'homme.

CHAPITRE XIII.

POURQUOI LA BÉNÉDICTION DIVINE N'A-T-ELLE ÉTÉ DONNÉE QU'AUX ANIMAUX TIRÉS DES EAUX ET A L'HOMME ?

21. On se demande aussi par quel privilège les animaux tirés des eaux partagent seuls avec l'homme le bienfait de la bénédiction du Créateur. Il est bien vrai, en effet, que Dieu les a expressément bénis, en disant : « Croissez et « multipliez-vous, et remplissez les eaux de la « mer, et que les oiseaux se multiplient sur la « terre. » Si on avance qu'il suffisait de prononcer ces paroles sur une seule espèce de créatures, et qu'il était naturel de les suppléer pour tous les autres êtres destinés à se reproduire, pourquoi cette bénédiction n'a-t-elle pas été adressée aux arbres et aux plantes, qui, dans cet ordre, furent créés les premiers ? Dieu aurait-il jugé les végétaux indignes de recevoir ces paroles de bénédiction, parce qu'ils n'ont ni sensibilité ni conscience de l'acte par lequel ils se reproduisent ? Aurait-il attendu, pour les prononcer, le moment où il créait les êtres sensibles, afin qu'on les appliquât ensuite à tous les animaux de la terre ? Un point incontestable, c'est que cette bénédiction devait se répéter pour l'homme, afin qu'on n'accusât pas de péché l'union conjugale, principe de la famille, et qu'on ne l'assimilât pas à la débauche à l'adultère et à l'abus même du mariage.

CHAPITRE XIV.

DE LA CRÉATION DES INSECTES.

22. Les insectes provoquent une question qui n'est pas sans importance. Ont-ils été produits au début de la création, ou sont-ils nés de la corruption des êtres périssables ? La plupart, en effet, doivent leur naissance aux maladies qui altèrent les corps vivants, aux immondices, aux émanations empestées des cadavres ; d'autres se forment dans les végétaux qui se détériorent ou dans les fruits qui se gâtent : cependant tous ces êtres ont nécessairement Dieu pour créateur. Chaque créature, en effet, a son genre de beauté, et, à bien examiner, les insectes ont une structure plus merveilleuse et prouvent plus pleinement la toute-puissance de l'ouvrier, qui « a tout fait dans sa « sagesse [1], » et qui « étendant son action d'un « bout à l'autre du monde, y dispose tout avec « harmonie [2]. » Loin d'abandonner à leur laideur les corps épuisés, quand ils se décomposent selon la loi de leur nature, et provoquent en nous l'horreur, par la dissolution qui nous rappelle la mortalité attachée au péché, il en fait sortir des êtres dont les organes presque imperceptibles recèlent les sens les plus vifs ; aussi voit-on avec une surprise plus profonde le vol agile d'une mouche que la marche pesante d'une bête de somme, et l'industrie des fourmis excite plus l'étonnement que la force du chameau.

23. Mais la question importante, comme je

[1] Ps. XLVIII, 13.

[1] Ps. CIII, 24. — [2] Sag. VIII, 1.

l'ai dit, est de savoir si les insectes ont été formés comme les autres êtres dans la période des six jours, ou s'il sont nés dans la suite de la décomposition des corps. On peut soutenir que ceux qui naissent de la terre et des eaux furent créés dès l'abord; on peut même y ajouter les animalcules qui se forment avec la végétation dont la terre est le principe; car cette végétation avait précédé la création des animaux et même celle des luminaires; en outre, elle fait presque partie de la terre où ses racines s'enfoncent et d'où elle sortit le jour même que parut le globe nu et aride, plutôt pour achever de le rendre habitable que pour le peupler. Quant aux vers qui se forment dans le corps des animaux et surtout dans les cadavres, il y aurait folie à prétendre qu'ils furent créés en même temps que les animaux, à moins qu'on ne veuille dire que dans l'organisme de ces animaux étaient déposés les principes, et pour ainsi dire, les germes enveloppés des insectes futurs, destinés à naître, selon leurs espèces, de leurs corps corrompus, d'après les lois mystérieuses du Créateur, qui donne à tout le mouvement sans cesser d'être immuable.

CHAPITRE XV.

DES ANIMAUX VENIMEUX.

24. On demande encore d'ordinaire si les animaux venimeux et malfaisants ont paru après la prévarication de l'homme pour le punir, ou s'ils ont été créés avec des mœurs inoffensives et n'ont attaqué pour la première fois que des coupables. Cette dernière opinion n'a rien qui doive surprendre: sans doute, les peines et les douleurs se multiplient pendant cette vie mortelle, puisque personne n'est assez juste pour oser se dire parfait et que l'Apôtre nous atteste avec tant d'autorité « qu'il n'a point atteint le but et n'est point « arrivé au bout de la carière [1]; » sans doute, les épreuves et les souffrances physiques sont nécessaires pour exercer la vertu et l'achever, car l'Apôtre nous apprend encore que, « pour qu'il « ne s'enflât pas de la grandeur de ses révéla- « tions, un aiguillon a été mis dans sa chair, un « ange de Satan, pour le frapper de la manière « la plus ignominieuse; qu'il a prié trois fois le « Seigneur de l'éloigner de lui et que trois fois il « lui a répondu : ma grâce te suffit; car la ver- « tu s'achève dans la faiblesse [2]. » Cependant, le saint prophète Daniel est resté parmi les lions sans éprouver de mal ni de peur, après avoir reconnu par un aveu sincère ses péchés et ceux de son peuple [1]; l'Apôtre même vit une vipère s'élancer sur sa main et n'en reçut aucun mal [2]. Ainsi donc ces animaux pouvaient être créés sans être malfaisants, puisqu'il n'y avait alors ni vices à effrayer ou à punir, ni vertus à perfectionner par la souffrance. Aujourd'hui, les exemples de patience sont nécessaires pour l'édification des hommes; d'ailleurs, l'épreuve seule nous révèle à nous-mêmes, et l'énergie dans les souffrances est le seul moyen légitime de reconquérir le salut éternel, qu'une faiblesse honteuse pour le plaisir a fait perdre.

[1] Philip. III, 12. — [2] II Cor. XII, 7-9.

CHAPITRE XVI.

POURQUOI DES ESPÈCES SONT-ELLES ENNEMIES?

25. Je prévois une objection : Pourquoi les animaux s'attaquent-ils entre eux? Ils n'ont point de péché à expier ni de vertu à perfectionner dans les épreuves. Assurément; mais les espèces vivent les unes aux dépens des autres. Il serait peu juste de souhaiter une loi qui permît aux animaux de vivre sans se manger entre eux. Tant que durent les êtres, ils offrent proportion, symétrie, hiérarchie dans l'ensemble; cet ordre est merveilleux, mais il y a une beauté mystérieuse et non moins réelle dans cette loi d'équilibre qui renouvelle les animaux en les transformant les uns par les autres. Inconnue aux ignorants, cette loi se découvre à mesure qu'on avance dans l'étude de la nature et devient évidente pour les savants accomplis. Le spectacle du mouvement qui anime les créatures moins parfaites, doit au moins offrir à l'homme d'utiles leçons, et lui apprendre à quelle activité l'oblige le salut éternel de son âme, ce magnifique privilège qui fait sa supériorité sur tous les êtres privés de raison. Depuis l'éléphant jusqu'au ciron, les animaux déploient pour sauver l'organisation éphémère qui forme leur lot dans l'ordre où ils ont été créés, tous leurs moyens de défense, toutes les ressources de la ruse; cette activité n'apparaît que dans le besoin, lorsqu'ils cherchent à réparer leurs organes aux dépens de la substance des autres; et ceux-ci, pour se conserver, luttent, s'enfuient ou cherchent un refuge dans les cavernes. La sensibilité physique chez tous les êtres est un ressort d'une énergie merveilleuse : répandue dans tout l'organisme par une mystérieuse union,

[1] Daniel, VI, 22. XIV, 38 IX, 4-19. — [2] Act. XXVIII, 5.

elle en fait un système vivant, elle en maintient l'unité, et triomphe si bien de l'indifférence, qu'aucun être ne voit son corps s'altérer ou se dissoudre sans un mouvement intérieur de résistance.

CHAPITRE XVII.

POURQUOI CERTAINS ANIMAUX DÉVORENT-ILS LES CADAVRES ?

26. On va peut-être se demander avec quelque inquiétude pourquoi ces animaux carnassiers qui, en attaquant l'homme vivant, ne sont que des instruments pour lui faire expier se faute, lui valoir des souffrances salutaires, des épreuves utiles, et enfin lui donner des leçons à leur insu, pourquoi, dis-je, ces animaux déchirent les cadavres dans le but de se repaître? Eh! qu'importe en vérité que cette chair inanimée retourne, par cette voie ou par une autre, dans les profondeurs de la nature dont le Créateur doit la retirer un jour, par un miracle de sa puissance, pour lui rendre sa forme première? Cependant, une foi éclairée peut tirer de là une leçon salutaire : il faut se confier entièrement au Créateur qui, par des ressorts cachés, fait mouvoir tous les êtres depuis le plus grand jusqu'au plus petit et pour qui nos cheveux mêmes sont comptés [1] ; et, loin de redouter certains genres de mort, parce qu'on n'a pu préserver ses proches du trépas, se préparer à les souffrir tous avec une pieuse énergie.

CHAPITRE XVIII.

A QUEL MOMENT ET DANS QUEL BUT ONT ÉTÉ CRÉÉS LES CHARDONS, LES ÉPINES ET, EN GÉNÉRAL, LES PLANTES STÉRILES ?

27. Une question analogue à celles qui précèdent, consiste à savoir quand et pourquoi ont été créées certaines plantes stériles, puisque Dieu a dit : « Que la terre produise de l'herbe portant « semence et des arbres fruitiers. » Ceux qu'un pareil problème occupe, ne songent pas assez à ce qu'on appelle l'usufruit en terme de droit. Le mot fruit n'a rapport qu'à la jouissance du possesseur. Qu'ils examinent donc les avantages que l'homme recueille ou peut recueillir des productions de la terre et qu'ils aillent pour le reste s'instruire auprès des personnes compétentes.

28. A propos des épines, et des chardons on pourrait répondre catégoriquement, en s'appuyant sur le passage où Dieu dit à l'homme : « La terre « produira pour toi des épines et des chardons [1]. » Cependant il est difficile de décider si la terre les produisit alors pour la première fois : car, les plantes et arbustes de cette espèce étant utiles à beaucoup de points du vue, pouvaient exister avec les autres, sans être pour l'homme un instrument de supplice. Leur naissance dans les champs que l'homme dut labourer en expiation de sa faute, eut sans doute pour but d'aggraver sa punition, puisque partout ailleurs ils pouvaient servir d'aliments aux oiseaux et au bétail, ou répondre même à quelque besoin de l'homme. Une autre explication d'ailleurs ne contredit en rien le sens attaché à la parole divine : « La « terre produira pour toi des épines et des char- « dons. » On pourrait dire que le sol produisait déjà cette végétation, mais qu'elle était destinée à fournir aux animaux une nourriture agréable, et non à devenir pour l'homme une source de peines : on sait que parmi ces plantes, les plus sèches et les plus tendres offrent à certains animaux une pâture délicieuse et substantielle. Ainsi la terre aurait commencé à produire ces espèces de plantes et d'arbustes, pour condamner l'homme à un pénible travail, à l'époque seulement où sa faute l'obligea à labourer le sol. Je ne veux pas dire qu'elles naissaient ailleurs auparavant et qu'elles apparurent alors dans les champs qu'il travaillait pour y faire sa récolte ; non, elles se reproduisaient partout ; seulement il y eut alors entre elles et l'homme un rapport jusque-là inconnu. Aussi l'Ecriture ne dit-elle pas : « La terre produira des ronces et des « épines, » sans ajouter le mot significatif : « pour « toi ; » en d'autres termes, tu verras naître désormais pour ta peine des plantes, qui jusque-là ne servaient qu'à nourrir d'autres animaux.

CHAPITRE XIX.

POURQUOI LE MOT « FAISONS » N'A-T-IL ÉTÉ PRONONCÉ QUE DANS LA CRÉATION DE L'HOMME.

29. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre « image et à notre ressemblance, et qu'il domine « sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du « ciel, sur les animaux domestiques, sur toute « la terre et sur tout reptile qui rampe sur la « terre. Dieu créa donc l'homme à son image : « il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle « et femelle. Et Dieu les bénit et leur dit : Crois-

[1] Luc XII, 7.

[1] Gen. III, 18.

« sez et multipliez-vous, et remplissez la terre : « assujétissez-là, et dominez sur les poissons de « la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui se « meut sur la terre. Et Dieu dit : Voici que je « vous ai donné toute herbe ayant sa semence et « tout arbre portant sa semence en soi : ce sera « votre nourriture. Mais j'ai donné à toutes les « bêtes de la terre, à tous les oiseaux du ciel, à « tout animal qui se meut sur la terre et a la vie « en soi, toute herbe verte pour leur servir de « nourriture. Et il en fut ainsi ; et Dieu vit tout « ce qu'il avait fait : et voici que tout était très-bon. « Et le soir arriva et au matin s'accomplit le si- « xième jour [1]. » La nature de l'homme offrira bientôt un vaste sujet à nos réflexions. Bornons-nous maintenant à remarquer, pour terminer nos considérations sur les œuvres des six jours, que Dieu a employé jusqu'ici l'expression du commandement : « fiat, » et qu'il dit en parlant de l'homme : « Faisons l'homme à notre image et « à notre ressemblance. » Ce tour n'est point indifférent : il marque la pluralité des personnes divines, Père, Fils, Saint-Esprit. L'unité reparaît immédiatement dans l'expression : « Et Dieu fit « l'homme à l'image de Dieu, » en d'autres termes, le Père ne le fit pas à l'image du Fils, ou le Fils à l'image du Père ; autrement l'expression collective « à notre image, » n'aurait pas été exacte ; mais Dieu le fit à l'image de Dieu, c'est-à-dire, à sa propre image. Ainsi les deux expressions : « à l'image de Dieu » et « à notre image, » comparées entre elles, ne désignent pas l'intervention des trois Personnes comme si elles formaient plusieurs divinités : la première nous fait entendre un seul Dieu, la seconde, les trois Personnes.

CHAPITRE XX.

EN QUOI L'HOMME EST-IL FAIT A L'IMAGE DE DIEU ? QUE LA FORMULE « IL EN FUT AINSI » N'EST PAS EMPLOYÉE DANS LA CRÉATION DE L'HOMME ; ET POURQUOI.

30. Un point essentiel qu'il faut aussi remarquer, c'est qu'après avoir dit : « Faisons l'homme « à notre image, » Dieu ajoute immédiatement : « Et qu'il commande aux poissons de la mer et « aux oiseaux du ciel, » en un mot, à tous les êtres privés de la raison. C'était nous montrer que le trait de ressemblance entre l'homme et Dieu consiste dans le privilège même qui l'élève au-dessus des animaux dépourvus de la raison. Ainsi cette ressemblance consiste dans le don de la raison, de l'intelligence, peu importe le mot. Voilà pourquoi l'Apôtre dit : « Renouvelez-vous « dans l'intérieur de votre âme et revêtez l'homme « nouveau [1], qui, par la connaissance de la vé- « rité, se renouvelle selon l'image de Celui qui « l'a créé [2] ; » et par là, il indique nettement que, si l'homme a été fait à l'image de Dieu, le point de ressemblance n'est pas dans la forme du corps, mais dans l'essence immatérielle d'un esprit que la vérité éclaire.

31. Aussi l'Ecriture n'a-t-elle point ici employé les formules habituelles : « Cela se fit, » et « Dieu fit ; » elle les a supprimées comme elle l'avait déjà fait pour la lumière primitive, s'il est permis d'entendre par cette expression la lumière de l'intelligence, en communication avec la Sagesse éternelle et immuable de Dieu : c'est un point que j'ai déjà longuement développé. Alors, en effet, le Verbe ne se révélait à aucune créature primitive ; le type éternel ne se reflétait pas dans une intelligence pour se réaliser ensuite en un être d'un ordre inférieur : car, il s'agissait de créer la lumière ou l'intelligence première à qui devait se révéler l'idée de son Créateur, et cette révélation avait pour but de la soustraire à son imperfection pour la diriger vers Dieu, principe de son être et de son perfectionnement. Dans les créations subséquentes, l'Ecriture emploie la formule : « cela se fit ; » ce qui signifie que le dessein du Verbe se produisit d'abord dans la lumière ou l'intelligence primitive ; puis elle ajoute : « Dieu fit donc » telle ou telle œuvre, pour nous apprendre la réalisation sous une forme déterminée de l'être qui avait été appelé à l'existence dans le Verbe divin. Or, la création de l'homme est racontée comme celle de la lumière. « Faisons l'homme à notre image et à notre « ressemblance, » dit Dieu ; puis l'Écriture ajoute immédiatement : « Dieu fit donc l'homme à son « image, » sans s'arrêter à la formule : « cela se « fit. » C'est que l'homme est, comme la lumière primitive, une intelligence, et que, pour l'intelligence, exister, n'est au fond que prendre conscience du Verbe Créateur.

32. Si l'Ecriture conservait ici cette double formule, on s'imaginerait que l'idéal de l'homme fut d'abord reflété dans l'intelligence d'une créature raisonnable, puis réalisée dans un être qui n'aurait pas eu le privilège de la raison : or, l'homme étant un être intelligent, avait besoin, pour être créé avec toute sa perfection, d'avoir

[1] Gen. I. 26-31.

[1] Ephés. IV, 23, 24. — [2] Colos. III, 10.

conscience de son Créateur. De même que l'homme après sa chute se renouvelle selon l'image de Celui qui l'a créé, par la connaissance de la vérité; de même il fut créé par la connaissance même qu'il eut de son Créateur, avant de tomber, par l'effet du péché, dans la dégradation d'où la même lumière devait le tirer en le renouvelant. Quant aux êtres à qui cette révélation a été refusée, parce qu'ils étaient tout matériels ou avaient la vie sans la raison, leur existence a d'abord été révélée à la créature intelligente par le Verbe qui leur commandait de se produire, et c'est pour montrer que le dessein du Verbe était connu de cette créature, qui avait le privilège de le découvrir la première, qu'il a été dit : « Et « cela fut fait ; » puis les corps, les animaux dépourvus de raison, se formèrent : c'est dans ce sens qu'on ajoute les paroles : « Dieu fit donc » telle ou telle œuvre.

CHAPITRE XXI.

DIFFICULTÉ DE CONCEVOIR L'IMMORTALITÉ JOINTE A LA NÉCESSITÉ DE SE NOURRIR.

33. Par quel mystère l'homme a-t-il été créé immortel et tout ensemble a-t-il reçu l'ordre de se nourrir, comme les autres animaux, d'herbes portant semence, d'arbres fruitiers, de végétaux? Si le péché seul lui a enlevé sa prérogative, il n'avait pas besoin de pareils aliments dans l'état d'innocence, la faim était incapable d'épuiser ses organes. On pourrait encore remarquer que l'ordre de croître, de se multiplier et de remplir la terre, ne pouvait guère s'exécuter que par l'union de l'homme et de la femme, et que cette union supposait des corps mortels. Cependant il n'y aurait aucune invraisemblance à dire que des corps immortels pouvaient se reproduire par un pur sentiment de pieuse tendresse, en dehors de la corruption de la concupiscence, sans que les enfants dussent remplacer leur parents morts ou mourir eux-mêmes; qu'ainsi la terre se serait remplie d'hommes immortels, et qu'elle aurait vu naître un peuple de saints et de justes, semblable à celui qui, selon la foi, paraîtra après la résurection. Cette opinion peut se soutenir, nous verrons bientôt comment; mais il y aurait trop de hardiesse à prétendre qu'un organisme peut avoir besoin d'aliments pour se réparer sans être condamné à périr.

CHAPITRE XXII.

DE L'OPINION QUI RAPPORTE LA CRÉATION DU CORPS ET DE L'AME A DEUX MOMENTS DISTINCTS.

34. Quelques personnes ont pensé que l'homme intérieur pourrait bien avoir été créé d'abord et qu'il ne reçut un corps qu'au moment où, selon l'Ecriture, « Dieu façonna l'homme du limon de « la terre. » De la sorte, le mot créer aurait rapport à l'âme, le mot façonner au corps. Mais on ne réfléchit pas que l'homme fut créé mâle et femelle, et que l'âme n'a pas de sexe. On a beau soutenir fort subtilement que l'intelligence, qui forme le trait de ressemblance entre Dieu et l'homme, est au fond la vie raisonnable, avec la double fonction de contempler l'éternelle vérité et de régler les choses temporelles, et qu'on retrouve ainsi l'homme dans la faculté maîtresse, la femme, dans la matière obéissante; cette distinction supprime la ressemblance de l'homme avec Dieu, ou ne la laisse subsister que dans la faculté de contempler la vérité. L'Apôtre a représenté ce rapport entre deux sexes : « L'homme, « dit-il, est l'image et la gloire de Dieu, la femme « est la gloire de l'homme [1]. » Il est bien vrai que les facultés qui constituent l'homme intérieur ont pris au dehors la double forme qui caractérise l'homme d'après les sexes; mais la femme n'est telle que par son organisation : elle se renouvelle dans l'intérieur de son âme, par la connaissance de Dieu, selon l'image de son Créateur, et le sexe n'a aucun rapport avec cette régénération. Par conséquent, de même que la femme est indistinctement appelée avec l'homme à la grâce de se régénérer et de reformer en elle l'image du Créateur, et que son organisation spéciale seule l'empêche d'être proclamée, comme l'homme, l'image et la gloire de Dieu; de même, aux premiers jours de la création, elle avait la prérogative de la nature humaine, l'intelligence, et, à ce titre, avait été faite à l'image de Dieu. C'est pour marquer le rapport qui unit les deux sexes que l'Ecriture dit : « Dieu fit l'homme à « l'image de Dieu. » Et de peur qu'on ne vît dans cet acte que la création de l'intelligence, formée seule à l'image de Dieu, elle ajoute : « Il le fit mâle et femelle, » ce qui implique

[1] I Cor, XI, 7.

la création du corps. L'Ecriture sait également couper court à l'opinion qui ferait du premier homme un monstre réunissant les deux sexes, un hermaphrodite comme il s'en produit quelquefois : elle fait sentir, en employant le singulier, qu'elle désigne l'union des sexes, et la naissance de la femme tirée du corps de l'homme, comme elle l'expliquera bientôt ; aussi ajoute-elle immédiatement au pluriel : « Et Dieu *les* créa et « il *les* bénit. » Mais nous approfondirons ce sujet, quand nous traiterons de la création de l'homme dans la suite de la Genèse.

CHAPITRE XXIII.

DU SENS DE LA FORMULE : « CELA SE FIT [1]. »

35. Il nous reste à examiner pourquoi l'Ecriture après avoir dit : « Cela se fit, » ajoute immédiatement : « Et Dieu vit tout ce qu'il avait « fait : et ces œuvres étaient excellentes. » Ce passage a trait au pouvoir abandonné à l'espèce humaine de faire usage pour sa nourriture des végétaux et des arbres fruitiers : l'expression : « cela « se fit, » résume le récit sacré à partir des mots : « Et Dieu dit : Voici que je vous ai donné l'herbe « portant sa semence » etc. En effet, si cette formule avait une application plus étendue, il faudrait rigoureusement en conclure que, dans l'espace du sixième jour, l'espèce humaine s'était accrue, multipliée au point de peupler la terre, ce qui n'eut lieu, au témoignage de l'Ecriture, que longtemps après. Par conséquent, cette expression signifie seulement que Dieu donna à l'homme la faculté de se nourrir, et que l'homme eut conscience de la parole divine : elle n'a pas d'autre sens. Supposons, en effet, que l'homme eût alors exécuté cet ordre et qu'il eût pris les aliments qu'on lui assignait, l'Ecriture selon la forme habituelle de son récit, aurait ajouté à l'expression qui révèle que l'ordre est entendu, l'expression qui indique que l'ordre est accompli ; la formule : « il en fut ainsi, » aurait été suivie des mots : Et ils en prirent, et ils en mangèrent. C'est le tour qu'elle emploie pour raconter l'œuvre du second jour : « Que l'eau qui est sous le ciel se rassem- « ble en un même lieu et que la terre nue se « montre. Il en fut ainsi : l'eau se rassembla en « un même lieu. »

[1] Gen. I. 30.

CHAPITRE XXIV.

POURQUOI LA CRÉATION DE L'HOMME N'A-T-ELLE PAS ÉTÉ SPÉCIALEMENT APPROUVÉE ?

36. On doit remarquer qu'il n'a pas été dit pour l'homme comme pour les autres créatures : « Dieu « vit qu'il était bon. » Après avoir créé l'homme, lui avoir donné le droit de commander, de se nourrir, Dieu embrasse l'ensemble de son œuvre : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et ces œuvres « étaient parfaitement bonnes. » C'est une question qui vaut la peine d'être discutée. On aurait pu, en effet, accorder expressément à l'homme la faveur accordée à chaque espèce d'êtres, puis donner à l'ensemble l'approbation marquée par ces paroles : « Dieu vit que tout ce qu'il avait fait « et ces œuvres étaient parfaitement bonnes. » Dira-t-on que l'œuvre du Créateur s'étant achevée le sixième jour, l'approbation divine devait porter sur l'ensemble de la création et non sur la création spéciale accomplie ce jour-là ? Pourquoi alors qualifier de bons les animaux domestiques ou sauvages et les reptiles, dont l'Ecriture fait l'énumération dans le passage relatif au sixième jour ? Ces animaux auraient donc eu le privilège d'être approuvés à la fois en particulier et en général, et l'homme, créé à l'image de Dieu, n'aurait plu que dans l'ensemble de la nature ? Serait-ce qu'il n'avait pas encore atteint sa perfection, parce qu'il n'était point placé encore dans le Paradis ? Mais l'Écriture ne songe guère à réparer cette omission, quand l'homme est introduit dans ce séjour.

37. Comment donc expliquer cette exception ? N'est-il pas vraisemblable que Dieu, prévoyant la chute de l'homme et sa dégradation, l'a jugé bon, non en lui-même, mais comme partie de la création, et a en quelque sorte révélé sa déchéance ? Les êtres qui ont gardé la perfection relative où ils ont été créés, et qui n'ont point péché soit par choix soit par impuissance, sont parfaitement bons en eux-mêmes comme dans l'ensemble de la création. Remarquez ici la forme du superlatif. Les membres ont chacun leur beauté, et l'ensemble leur donne une beauté nouvelle. L'œil, par exemple, est admirable et plaît en lui-même ; isolé du corps, il n'aurait plus la beauté que lui valait sa place dans l'ensemble, son rôle dans le concert des organes. Mais en perdant sa dignité première par l'effet du péché, la créature

ne cesse pas d'être assujettie à l'ordre : elle est bonne, si on la considère dans l'ensemble des êtres. Ainsi l'homme avant sa faute, était bon en soi; mais l'Écriture a passé sous silence cette bonté pour faire sentir sa déchéance future, elle l'a mis à sa place : car, si un être est bon en lui-même, il est meilleur encore dans le tout dont il fait partie; mais, quoiqu'il soit bon dans le tout, il ne s'en suit pas qu'il soit bon en lui-même. Les expressions sacrées unissent donc, par un juste tempérament, la vérité actuelle avec la prescience de l'avenir. Dieu n'est pas seulement le Créateur excellent des êtres, il est aussi l'ordonnateur équitable qui règle le sort des pécheurs : par conséquent un être peut se dégrader par ses fautes, sans cesser d'être une beauté dans l'ordre universel. Mais poursuivons notre sujet et commençons un nouveau Livre.

LIVRE IV.

LES JOURS DE LA CRÉATION.

CHAPITRE PREMIER.

QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR LES SIX JOURS ?

1. « Les cieux donc et la terre furent achevés « avec tout ce qui les embellit. Et Dieu acheva le « sixième jour les œuvres qu'il avait faites. Et il se « reposa le septième jour de toutes les œuvres « qu'il avait faites. Et Dieu bénit le septième jour « et il le sanctifia, parce qu'en ce jour-là il s'était « reposé de toutes les œuvres qu'il avait faites, dès « le commencement. » Malgré tous les efforts de l'attention, il est difficile et presque impossible de découvrir par la pensée quelle est l'idée de l'écrivain sacré dans cette énumération des six jours et de résoudre le problème que voici : Ces six jours avec le septième se sont-ils écoulés réellement et ressemblent-ils à ceux que la marche du temps ramène, puisque les jours se suivent et ne reviennent jamais? Ou bien, loin de s'être écoulés, comme les jours dont ils portent le nom, dans un temps régulier, ne sont-ils qu'un idéal inhérent à l'essence même des choses? Faut-il voir non-seulement dans les trois jours qui ont précédé la formation des luminaires, mais encore dans les trois suivants, les mouvements opérés dans les êtres, de telle sorte que le mot jour désigne leurs formes, la nuit, l'absence de ces formes ou leur caractère défectible? Qu'on prenne tout autre expression, si l'on veut, pour exprimer le changement qui s'opère dans un être, lorsqu'il perd ses qualités par une dégradation insensible et qu'il se dépouille de ses formes; car toute créature est sujette à ce changement, lors même qu'elle n'y serait pas soumise effectivement, comme il arrive pour les êtres qui sont au ciel : et c'est la condition même de la beauté passagère des créatures d'un ordre inférieur, qui se succèdent en allant tour-à-tour de la naissance à la mort, phénomène journalier ici-bas. Le soir ne serait-il que la limite où s'arrête la perfection pour chaque être, le matin, la limite où elle commence? Car, tout être créé est renfermé entre un commencement et une fin. Voilà, dis-je, un problème difficile à résoudre. Quoiqu'il en soit de ces deux explications, qui n'en excluent pas une troisième, peut-être meilleure, comme nous pourrons le voir plus tard, nous allons examiner la perfection du nombre 6 d'après les propriétés des nombres qui nous permettent de compter les objets matériels et de leur donner une disposition harmonieuse. Cette question n'est point étrangère à notre sujet.

CHAPITRE II.

QUE LE NOMBRE 6 EST UN NOMBRE PARFAIT.

2. Le nombre 6 est le premier nombre parfait, en ce qu'il est égal à la somme de ses parties aliquotes : il y a en effet d'autre nombres parfaits, mais à d'autres titres. Le nombre 6 est donc parfait en ce qu'il est égal à la somme de ses parties aliquotes, telles, en d'autres termes, que leur produit soit égal au nombre qu'elles composent. Cette partie aliquote peut toujours être exprimée par une fraction : ainsi le nombre 3 est une fraction du nombre 6 dont il forme la moitié, et de tous les nombres supérieurs à 3. Par exemple, il forme la partie la plus considérable des nombres 4, 5, puisque 4 se décompose en 3 et 1, 5 en 3 et 2. Quant aux nombres 7, 8, 9 etc, 3 y entre pour la plus petite part. En effet, 7 se décompose en

3 et 4; 8, en 3 et 5; 9 en 3 et 6. Mais 3 ne forme la patrie aliquote d'aucun de ces nombres, à l'exception toutefois de 9 dont il est le tiers et de 6 dont il est la moitié. Par conséquent, de tous les nombres cités, 9 et 6 sont les seuls dont 3 soit une partie aliquote, puisque 9 est égal à 3 multiplié par 3, et 6 à 3 multiplié par 2.

3. Le nombre 6 est donc égal, comme je l'ai dit au début, à la somme de ses parties aliquotes. Il existe d'autres nombres dont les parties multipliées entre elles forment un produit inférieur ou supérieur au nombre lui-même; mais il y en a peu qui se décomposent en parties dont la somme leur soit égale rigoureusement: parmi ces derniers le nombre 6 est le premier. En effet l'unité n'a pas de parties, car on entend ici par unité, le nombre qui n'a ni moitié ni partie quelconque, mais est rigoureusement un, sans aucun reste. Or le nombre 2 n'a qu'une partie qui en forme la moitié, je veux dire, l'unité. Le nombre 3 en a deux, l'une qui le divise exactement, c'est 1 ou le tiers, l'autre, irrationnelle, ou 2: il ne se compose donc pas de parties aliquotes. Le nomdre 4 se décompose bien en deux parties dont chacune le divise, 1 ou le quart, 2 ou la moitié; mais la somme de ces parties est égale à 3 et non à 4, et par conséquent inférieure. Le nombre 5 n'a qu'une partie qui le divise, à savoir l'unité ou le cinquième; 2 est trop faible, 3 est trop fort et aucun de ces nombres ne le divise exactement. Quant au nombre 6, il se décompose en trois parties aliquotes, le sixième ou 1, le tiers ou 2, la moitié ou 3, et ces nombres ajoutés entre eux, c'est-à-dire, 1, 2, 3, forment une somme égale à 6.

4. Le nombre 7 n'a pas cette propriété: il n'est divisible que par 1. Le nombre 8 est divisible par 1, 2, 4: mais la somme de ses parties aliquotes donne 7; ce n'est donc pas un nombre parfait. Le nombre 9 est divisible par 1 et par 3: mais ces nombres additionnés ne font que 4, nombre bien inférieur à 9. Le nombre 10 est divisible par 1, 2, 5: la somme de ces parties, ou 8, reste donc au-dessous de 10. Le nombre 11 est un nombre premier au même titre que 7, 5, 3, 2: il n'est divisible que par l'unité. La somme des parties du nombre 12 est plus forte que 12: elle va jusqu'à 16: car il est divisible par 1, 2, 3, 4, 6, dont la somme est 16.

5. Ainsi donc, pour ne pas pousser plus loin cette analyse, la série indéfinie des nombres nous en offre qui ne sont divisibles que par l'unité, comme 3, 5, ou dont les parties aliquotes additionnées font une somme tantôt plus faible que le nombre lui-même, comme 8, 9, tantôt plus forte, comme 12, 18. L'espèce de ces nombres est donc bien plus considérable que celle des nombres parfaits. Le premier que l'on trouve après 6, est 28: car il est divisible par 1, 2, 4, 7, 14 et la somme de ces parties est juste 28. Plus on s'élève dans l'échelle des nombres, moins on en trouve qui aient la propriété de se décomposer en parties aliquotes dont la somme les reproduise. On les appelle parfaits: ceux dont les parties additionnées forment une somme trop faible, se nomment imparfaits; si la somme est trop forte, on les nomme plus-que-parfaits.

6. Dieu a donc achevé la série de ses œuvres dans un nombre de jours parfait. « Dieu, dit l'Ecriture, « acheva toutes ses œuvres le sixième jour. » Mon attention redouble pour le nombre 6, quand je viens à considérer la suite des créations divines. Les parties aliquotes du nombre 6 forment une série qui se termine au triangle: ce sont 1, 2, 3, en d'autres termes le sixième, le tiers, la moitié: aucun autre nombre ne les sépare et n'interrompt leur suite. Eh bien! la lumière a été faite en *un* jour; les *deux* suivants ont été consacrés à former l'immense machine de l'univers; l'un a été employé à créer la partie supérieure ou le firmament, l'autre, la partie inférieure, ou la terre et les eaux. La région supérieure n'étant pas destinée à se peupler d'êtres qui ont besoin d'aliments pour renouveler leurs forces, Dieu n'y a placé aucune substance nutritive: au contraire, il a enrichi la région inférieure, où il devait placer les animaux, de toutes les sublances propres à réparer leurs organes. Les *trois* jours suivants, il a créé tous les êtres visibles qui devaient se mouvoir, selon les lois de leur nature, dans l'espace que renferme l'univers visible, avec tous les éléments; le premier jour, il a placé dans le firmament créé le premier, les luminaires; les deux jours suivants, il a créé les animaux, d'abord ceux des eaux, puis ceux de la terre, comme l'ordre le demandait. Est-ce à dire que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait été incapable de créer le monde en un jour, ou d'employer deux jours, l'un à former les corps, l'autre à former les esprits, ou même de créer dans un jour le ciel avec les êtres qu'il contient, et dans l'autre, la terre avec les êtres qui lui sont propres? Qui serait assez insensé pour soutenir une telle opinion? Qui oserait dire que la volonté de Dieu rencontre des obstacles?

CHAPITRE III.

EXPLICATION DU PASSAGE DE LA SAGESSE : « DIEU A « TOUT DISPOSÉ AVEC POIDS, NOMBRE ET MESURE. »

7. En voyant donc que Dieu a employé six jours pour achever toutes ses œuvres, et que la suite de ses créations répond à la série même des nombres dont la somme est égale au nombre parfait 6, songeons au passage où l'Ecriture dit de Dieu : « Vous avez tout disposé avec poids, nom- « bre et mesure [1] : » que notre âme, après avoir appelé Dieu à son aide et sous son inspiration, considère si ces trois idées de mesure, de nombre et de poids, d'après lesquelles Dieu a tout disposé, étaient quelque part avant la création de l'univers ou si elles-mêmes ont été créées. Si elles sont antérieures au monde, où étaient-elles? Avant la création, il n'y avait que le Créateur : elles étaient donc en lui, mais de quelle manière ? car, nous lisons dans l'Ecriture que les choses créées sont également en lui [2]. Est-ce que les unes sont Dieu même, tandis que les autres y subsistent comme dans le principe qui les gouverne ? Mais comment peuvent-elles être Dieu même? Dieu n'est assurément ni mesure, ni nombre, ni poids, par plus qu'il n'est le monde. Faut-il dire que ces idées ne sont point Dieu, en tant qu'elles nous apparaissent dans les objets, dont nous apprécions les dimensions, la symétrie, la pesanteur ; qu'au contraire, en tant qu'elles maintiennent en toute chose la juste mesure, l'harmonie, l'équilibre, elles sont primitivement et par essence Celui qui donne à tout ses limites, ses formes, ses lois ? Le passage de la Sagesse : « Vous avez tout « disposé avec poids, nombre et mesure, » n'est-il que l'expression, la plus vive de cette vérité : vous avez tout disposé en vous?

C'est par un vigoureux effort et dont peu d'esprits sont capables, qu'on peut s'élever au-dessus de tous les objets qui se mesurent, se comptent et se pèsent, et atteindre la mesure en dehors de la mesure, le nombre en dehors du nombre, le poids en dehors du poids.

[1] Sag, XI, 21. — [2] Rom. XI, 36.

CHAPITRE IV.

EN DIEU LA MESURE, LE NOMBRE, LE POIDS SUBSISTENT INDÉPENDAMENT DU NOMBRE, DU POIDS, DE LA MESURE.

8. En effet, la mesure, le nombre, le poids ne sont pas seulement des propriétés inhérentes aux pierres, au bois, et en général aux corps que l'on peut observer ou concevoir sur la terre ou dans le ciel. Les actes moraux admettent une juste mesure, qui les empêche d'aboutir à des excès sans bornes et sans retour ; les sentiments et les vertus sont susceptibles d'une harmonie ou d'un nombre, qui bannit de l'âme le désordre des passions et y fait régner la sagesse dans toute sa beauté ; la volonté et l'amour ont comme une balance qui, par leurs désirs ou leurs répugnances, leur préférences ou leurs dégouts, marque le prix des objets. Mais dans les âmes une mesure est remplacée par une autre, un nombre est limité par un autre, un poids a son contrepoids. Or, la mesure indépendante de toute mesure, est adéquate à elle-même et ne suppose qu'elle-même ; le nombre indépendant de tout nombre, forme tous les autres sans être formé par aucun ; le poids absolu est le centre où tout aboutit pour y trouver l'équilibre, et ce repos est la joie inaltérable.

9. Si on ne voit ces idées que dans la nature physique, on les voit en esclave des sens. Qu'on s'élève donc au-dessus de ces perceptions sensibles, ou si on est encore incapable de ces efforts, qu'on ne s'attache plus à des mots qui n'inspirent que des idées grossières. Les vérités supérieures plaisent d'autant mieux qu'on considère moins les vérités subalternes avec les yeux du corps. Si on ne veut pas épurer les termes dont un usage vulgaire et grossier a fait connaître le sens et les appliquer aux vérités sublimes dont la contemplation élève l'âme, soit ; toute exhortation serait inutile. Pourvu qu'on ait l'idée, peu importe le mot qui l'exprime. Il est bon toutefois de connaître les rapports qui lient les vérités contingentes aux vérités absolues : c'est la seule méthode qui permette à la raison de passer d'un sujet à un autre.

10 Veut-on regarder comme des choses contingentes la mesure, le nombre, le poids, qui ont servi à Dieu pour tout disposer, au témoignage de l'Écriture ? Mais s'il s'en est servi pour disposer le monde, avec quoi a-t-il disposé ces

rapports eux-mêmes? Avec d'autres rapports? Mais alors ils n'ont pas servi à tout disposer, puisqu'eux-mêmes ont été réglés suivant d'autres rapports. Il est donc hors de doute que les idées selon lesquelles le monde a été disposé sont en dehors du monde.

CHAPITRE V.

C'EST EN DIEU QU'EXISTE L'IDÉE DE MESURE, DE POIDS ET DE NOMBRE QUI PRÉSIDE A LA DISPOSITION DES OBJETS.

11. Ne vaut-il pas mieux croire que ce passage de l'Écriture revient à dire : Vous avez tout disposé de façon à établir partout la mesure, le nombre et le poids? Je suppose que l'Écriture eût dit : Dieu a disposé les corps avec leurs couleurs; il serait absurde d'en inférer que la Sagesse de Dieu, principe de la création, contenait en elle-même les couleurs pour les répandre sur les corps. On entendrait par là que Dieu a donné aux corps des formes susceptibles de se colorer. Mais comment comprendre que Dieu ait disposé les corps avec leurs couleurs ou qu'il leur ait donné des formes susceptibles de se colorer, à moins d'admettre qu'il y avait, dans la sagesse de l'ordonnateur, un plan selon lequel les couleurs devaient se distribuer sur les corps avec toutes leurs nuances? A coup sûr ce dessein conçu par l'intelligence divine ne peut s'appeler la couleur elle-même. Je le répète, pourvu qu'on conçoive bien l'idée, peu importe le mot.

12. Supposons donc que la pensée de l'Écriture peut se traduire ainsi : tout a été disposé de façon à renfermer en soi mesure, nombre et poids, et tel est le principe qui fait varier dans chaque être, selon sa nature, la grandeur, la quantité, la pesanteur; dira-t-on, parce que ces rapports varient sans cesse, que le plan selon lequel Dieu a tout combiné, varie avec eux? Que Dieu lui-même nous préserve d'un tel aveuglement !

CHAPITRE VI.

COMMENT DIEU VOYAIT-IL CES RAPPORTS?

Pendant que tout s'organisait selon ces rapports de nombre, de mesure et de pesanteur, où l'organisateur les voyait-il? Il ne les distinguait pas sans doute hors de lui, comme nous voyons les corps : d'ailleurs les corps n'existaient pas encore, puisqu'ils se combinaient pour se former. Il ne les apercevait pas non plus en lui-même, comme nous faisons par l'imagination qui nous représente les objets en leur absence, ou à l'aide des formes que nous avons vues, nous en fait concevoir de nouvelles. Comment donc apercevait-il les objets dont il réglait les proportions? Comment, dis-je, sinon de la manière dont seul il est capable de les voir ?

13. Pour nous, êtres bornés et esclaves du péché, dont l'âme gémit sous le poids d'un corps périssable et dont la raison, malgré toutes ses pensées, reste emprisonnée dans sa demeure terrestre [1], nous aurions beau avoir le cœur le plus pur et l'intelligence la plus dégagée des sens, nous aurions beau ressembler aux anges, l'essence divine ne saurait jamais se révéler à nous comme elle se manifeste à elle-même.

CHAPITRE VII.

COMMENT DÉCOUVRONS-NOUS LA PERFECTION DU NOMBRE 6 ?

Cependant, quand nous découvrons la perfection du nombre 6, nous ne la voyons pas hors de nous, comme les corps par l'intermédiaire des yeux ; ni en nous, comme les formes des objets absents ou les images du monde extérieur : nous les saisissons par une voie toute différente. En effet, bien que des images presque imperceptibles se présentent à l'esprit quand on considère les éléments dont se compose le nombre 6 et leur série, toutefois la raison, par son énergie souveraine, dissipe ces fantômes et contemple les propriétés absolues de ce nombre : cette perception lui fait reconnaître sans le plus léger doute que l'unité est simple et indivisible, tandis que la matière peut se diviser à l'infini, et que le ciel et la terre construits sur le type du nombre 6, passeront avant que la somme de ses parties aliquotes cesse de lui être égale. Que l'esprit de l'homme rende donc éternellement grâces au Créateur, qui lui a donné la faculté de voir des merveilles invisibles pour les oiseaux et les animaux, quoiqu'ils puissent apercevoir comme nous le ciel, la terre, les luminaires du ciel, la mer et tout ce qu'ils renferment.

14. Ainsi, nous ne devons pas dire que le nombre 6 est parfait, parce que Dieu a achevé tous ses ouvrages en six jours : loin de là, Dieu a achevé tous ses ouvrages en six jours parce que le nombre 6 est parfait; supprimez le monde, ce

[1] Sag. IX, 15.

nombre resterait également parfait; mais s'il n'était pas parfait, le monde, qui reproduit les mêmes rapports, n'aurait pas la même perfection.

CHAPITRE VIII.

DU REPOS DE DIEU LE SEPTIÈME JOUR : QUEL SENS FAUT-IL ATTACHER A CE MOT?

15. L'Écriture nous apprend que Dieu se reposa le septième jour de toutes ses œuvres, et qu'à ce titre il le bénit et le sanctifia. Si nous voulons comprendre ce mystérieux repos, selon la portée de notre intelligence soutenue par la grâce divine, commençons par bannir de notre esprit toute idée charnelle. Peut-on sans impiété se figurer et dire que la création a coûté quelque travail à Dieu, quand nous voyons les choses sortir du néant à sa parole? Que l'exécution suive le commandement, ce n'est plus une fatigue, même pour l'homme. Sans doute, la parole exigeant qu'on frappe l'air, finit par devenir une fatigue : mais, quand il s'agit de prononcer quelques mots, comme ceux que Dieu fait entendre dans l'Écriture : *fiat lux, fiat firmamentum*, et ainsi de suite, jusqu'à l'achèvement de la création au septième jour, il y aurait une extravagance par trop ridicule a soutenir qu'elles lassent, je ne dis pas Dieu, mais un homme.

16. Dirait-on que la fatigue consistât pour Dieu, non à donner des ordres immédiatement exécutés, mais à méditer profondément les moyens de réaliser ses plans; que délivré de de cette préoccupation à la vue de la perfection de ses œuvres, il se reposa et voulut avec raison bénir, sanctifier le jour où, pour la première fois, il n'eut plus à déployer une si grande attention? Un pareil raisonnement serait le comble de la déraison. L'intelligence est en Dieu infinie, illimitée, comme la puissance elle-même.

CHAPITRE IX.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — LE PRINCIPE DE LA TRISTESSE EST QUELQUEFOIS EXCELLENT.

A quelle idée faut-il donc s'arrêter? Ne faudrait-il pas voir ici le repos que prennent en Dieu les créatures intelligentes dont l'homme fait partie, après avoir atteint leur développement, par le secours du Saint-Esprit qui répand la charité dans nos cœurs [1], et que nos désirs les plus ardents doivent nous porter au centre du repos heureux où nous n'aurons plus rien à désirer? On dit avec raison que Dieu fait tout ce que nous faisons par son secours; de même, on se repose en lui, quand le repos est un de ses bienfaits.

17. Cette idée est facile à concevoir. S'il est une vérité aisée à comprendre, c'est que Dieu se repose, lorsqu'il nous accorde le repos, au même titre qu'il connaît, lorsqu'il éclaire notre intelligence. En effet Dieu ne prend pas connaissance avec le temps de ce qu'il ignorait auparavant; et pourtant il dit à Abraham : « Je sais maintenant que tu crains Dieu [2]. » Or, que peuvent signifier ces paroles, sinon, j'ai fait connaître à quel point tu crains Dieu? Ces sortes d'expressions, où nous attribuons à Dieu des actes qui ne s'accomplissent pas en lui, ont pour but de nous apprendre qu'il en est le principe : j'entends des actes conformes au bien, sans dépasser la portée des termes de l'Écriture. Car nous ne devons hasarder sur Dieu aucune proposition de ce genre, sans l'avoir lue dans l'Écriture.

18. A ce genre d'expressions se rattache, selon moi, le passage où l'Apôtre nous dit : « Gardez-vous de contrister l'Esprit de Dieu, qui vous a marqué de son sceau, au jour de votre délivrance [3]. » Assurément la tristesse ne peut atteindre la substance de l'Esprit-Saint ou l'Esprit-Saint lui-même, qui jouit d'un bonheur éternel, ou plutôt qui est la béatitude immuable et souveraine. Mais l'Esprit-Saint habite dans le cœur des justes, pour les remplir de la charité, qui seule ici-bas apprend aux hommes à voir avec joie les progrès des fidèles dans la vertu et leurs bonnes œuvres; aussi sont-ils attristés par les fautes ou la chute même des chrétiens dont ils considéraient avec bonheur la foi et la piété : tristesse digne d'éloges, puisqu'elle à pour principe la charité que l'Esprit-Saint leur inspire. Si donc on dit que l'Esprit-Saint est contristé par les pécheurs, c'est uniquement en vue de faire entendre que les âmes saintes, ses hôtes, déplorent de pareils crimes, et qu'elles sont animées par une charité assez vive pour s'affliger sur le sort de ces malheureux, surtout si elles les avaient connus ou crus vertueux. Cette tristesse, loin d'être une faiblesse, est une vertu qu'on ne saurait trop louer.

19. Le même Apôtre fait un admirable emploi de cette forme de langage, quand il s'écrie : « Maintenant que vous connaissez Dieu ou plutôt

[1] Rom. v, 5. — [2] Gen. xxii, 12. — [3] Ephés. iv, 30.

« que vous en êtes connus [1]. » Ce n'est pas Dieu qui les avait connus alors, puisqu'il les connaissait avant la création même du monde [2]; mais comme eux l'avaient connu à ce moment par un bienfait de la grâce, et non par leurs mérites ou leurs propres forces, l'Apôtre a eu recours à une figure de langage, pour leur apprendre qu'ils connaissaient Dieu, en tant qu'il s'était fait connaître à eux; il a mieux aimé corriger l'expression vraie qu'il avait employée au propre, que de leur laisser croire qu'ils tenaient d'eux-mêmes le privilège qu'ils avaient reçu de Dieu.

CHAPITRE X.

PEUT-ON CONCEVOIR LE REPOS EN DIEU?

20. On trouvera peut-être satisfaisante l'explication que nous venons de donner, et d'après laquelle Dieu s'est reposé de toutes les œuvres qu'il a faites avec tant de perfection, en tant qu'il nous fera goûter le repos à nous-mêmes, lorsque nous aurons fait nos bonnes œuvres. Mais, puisque nous avons entrepris de discuter ce passage de l'Écriture, nous sommes tenus d'examiner si Dieu a pu se reposer en lui-même, tout en admettant que le repos est le gage du repos même que nous goûterons un jour en lui. Or, Dieu a fait lui-même le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, et il a achevé ses œuvres le sixième jour : loin de nous accorder le pouvoir de créer quoi que ce soit, c'est par nous qu'il a fini, puisqu'il acheva toutes ses œuvres, comme dit l'Écriture, le sixième jour. De même, il ne faut pas voir le repos que Dieu nous fera goûter dans ce passage de l'Écriture : « Dieu « se reposa le septième jour de toutes ses œu- « vres, » mais le repos auquel il se livra lui-même, après avoir achevé ses créations. Cette méthode nous révèlera que tout ce qui a été écrit s'est réalisé, et nous aidera ensuite à en saisir le sens métaphorique. Donc, la discussion qui a mis en pleine lumière que les œuvres de Dieu n'appartenaient qu'à lui, exige pour pendant la démonstration que son repos lui est pour ainsi dire personnel.

[1] Gal. IV, 9. — [2] I Pierre, I, 10.

CHAPITRE XI.

LE REPOS DE DIEU AU SEPTIÈME JOUR SE CONCILIE AVEC SON ACTIVITÉ CONTINUE.

21. Ainsi le motif le plus légitime nous engage à examiner, dans la mesure de nos forces, et à prouver que le passage où Dieu se reposa de ses œuvres, et ces paroles de l'Evangile prononcées par le Verbe créateur lui-même : « Mon Père « ne cesse point d'agir, et j'agis aussi [1], » n'offrent aucune contradiction. Il fit cette réponse à ceux qui se plaignaient qu'il n'observât pas le sabbat, institué dès l'origine, selon l'Ecriture, pour rappeler le repos de Dieu. Il est vraisemblable que l'observation du sabbat fut prescrite aux Juifs comme un symbole du repos spirituel que Dieu promettait, sous la figure mystérieuse de son propre repos, aux fidèles qui accomplissaient leurs bonnes œuvres. Jésus-Christ lui-même, qui n'a souffert qu'au moment où il lui a plu, a confirmé par sa sépulture le sens caché de ce repos. Car il se reposa dans son tombeau le jour du sabbat et en fit une journée de sainte inactivité, après avoir accompli le sixième jour, c'est-à-dire le jour de la préparation et la veille du sabbat, toutes ses œuvres sur le gibet même de la croix. « Tout est consommé, s'écria-t-il, et baissant la tête « il rendit l'esprit [2]. » Est-il donc étrange que Dieu se soit reposé le jour même où le Christ devait se reposer, pour figurer cet évènement d'avance? Est-il étrange qu'il se soit reposé un seul jour avant de développer cette suite des siècles qui prouvent la vérité de cette parole : « Mon Père « ne cesse point d'agir? »

CHAPITRE XII.

NOUVELLE EXPLICATION SUR LE MÊME SUJET.

22. On peut encore s'expliquer que Dieu se reposa d'avoir créé les espèces d'êtres qui remplissent l'univers, en ce sens qu'il ne créa désormais aucune espèce nouvelle, tout en continuant de gouverner celles qui furent alors établies. Il ne faudrait pas croire en effet que, même le septième jour, sa puissance abandonna le gouvernement du monde et des êtres qu'il y avait créés : cette inaction aurait entraîné un boulversement universel. La puissance du Créateur, cette force infinie et qui embrasse tout, est la seule cause qui fait subsister les créatures : si cette force se reti-

[1] Jean, V, 17. — [2] Ibid, XIX, 30.

rait du monde et ne régissait plus les êtres, même un instant, le développement des espèces s'arrêterait et la nature entière s'affaisserait. Car il n'en est pas de l'univers comme d'un édifice, qui subsiste après que l'architecte l'a abandonné : il ne durerait pas un clin d'œil, si Dieu cessait de le gouverner.

23. La parole du Seigneur : « Mon Père ne « cesse pas d'agir, » nous révèle donc cette création continue par laquelle Dieu maintient et régit ses œuvres. Le Seigneur ne se contente pas de dire que son Père agit maintenant, ce qui n'impliquerait pas une activité permanente ; il dit qu'il agit encore aujourd'hui, depuis quand ? Evidemment depuis la création. L'Ecriture dit de la Sagesse divine qu'elle étend sa puissance d'un bout du monde à l'autre, et dispose tout avec harmonie [1] ; et ailleurs, que son mouvement a une rapidité, une vitesse incomparable [2]. Pour ceux qui ont l'esprit droit, il est clair que la Sagesse communique aux êtres qu'elle dispose avec tant d'harmonie son mouvement incomparable, au-dessus de toute expression, et si l'on peut ainsi parler, son immuable activité ; et que, si ce mouvement cessait d'animer la nature, elle s'anéantirait aussitôt. La parole que l'Apôtre adresse aux Athéniens en leur prêchant le vrai Dieu : « C'est « en lui que nous avons la vie, le mouvement et « l'être, » cette parole d'une clarté que l'esprit humain ne saurait pousser plus loin, corrobore l'opinion qui nous fait croire et dire que Dieu ne cesse jamais d'agir dans ses créatures. En effet, nous ne faisons pas partie de la substance divine, et nous ne sommes pas en lui au même titre qu'il à la vie en lui-même [3] : or, du moment que nous sommes distincts de Dieu, nous ne pouvons avoir l'être en lui qu'autant qu'il agit en nous. Cette activité consiste à tout gouverner, à étendre sa puissance d'un bout à l'autre du monde, à tout disposer avec harmonie, et c'est grâce à cet ordre sans cesse maintenu que nous avons en lui l'être, le mouvement et la vie. Par conséquent, si Dieu cessait d'animer la créature, nous n'aurions plus l'être, le mouvement et la vie. Il est donc évident que Dieu n'a jamais cessé, même un jour, de gouverner les êtres créés, pour les empêcher de perdre ces mouvements qui les animent et les conservent avec les propriétés et selon les lois de leurs espèces ; et qu'ils seraient immédiatement anéantis sans cette activité de la Sagesse divine qui répand partout l'ordre et l'harmonie. Convenons donc bien que Dieu s'est reposé de ses œuvres, en tant qu'il n'a créé aucun être d'une espèce nouvelle et non en vue d'abandonner le gouvernement et le maintien de la création. Ainsi se concilie cette double vérité, que Dieu s'est reposé le septième jour et qu'il ne cesse pas d'agir.

[1] Sag. VIII, 1. — [2] Ibid. VII, 24. — [3] Jean, V, 26.

CHAPITRE XIII.

DE L'OBSERVATION DU SABBAT. — SABBAT CHRÉTIEN.

24. Nous pouvons apprécier l'exellence des œuvres de Dieu : quant aux joies de son repos, nous en jugerons après avoir accompli nos bonnes œuvres. Le sabbat qu'il prescrivit aux Juifs d'observer [1] était le symbole de ce repos : mais tel était leur esprit charnel, qu'en voyant le Seigneur travailler ce jour-là à notre salut, ils lui en faisaient un crime, et dénaturaient la réponse où il leur parle de l'activité de son Père, avec lequel il gouvernait l'univers et opérait notre salut. Mais du moment que la grâce a été révélée, cette observation du sabbat, représenté par un jour de repos, n'a plus été une loi pour les fidèles. Sous le règne de la grâce, le sabbat est perpétuel pour celui qui opère toutes ses bonnes œuvres en vue du repos à venir, et qui ne se glorifie pas de ses actions, comme s'il avait le don d'une vertu qu'il n'a peut-être pas reçu. Ne voyant dans le sabbat c'est-à-dire, le repos du Seigneur dans son tombeau, que le sacrement du Baptême, il se repose de sa vie passée : marchant dans les voies d'une vie toute nouvelle [2], il reconnaît l'action qu'exerce en lui Dieu, qui tout ensemble agit et se repose, gouvernant la créature au sein d'une éternelle tranquillité.

CHAPITRE XIV.

POURQUOI DIEU A-T-IL SANCTIFIÉ LE JOUR DE SON REPOS ?

25. Dieu a donc créé sans fatigue et n'a point trouvé dans le repos de nouvelles forces : ainsi a-t-il voulu nous inspirer le désir du repos, en nous révélant par son Ecriture qu'il sanctifia le jour où il cessa de créer. On ne lit jamais, en effet, qu'il ait rien sanctifié, soit dans la période des six jours, soit au commencement, lorsqu'il fit le ciel et la terre. Mais il voulut sanctifier le jour où il se reposa de toutes ses œuvres, comme si le repos à ses yeux avait plus de prix que le travail, bien que son activité ne lui coûte aucune

[1] Exod. XX, 8. — [2] Rom. VI, 4.

peine. C'est ce qui doit être pour l'homme aussi, et nous en trouvons la preuve dans l'Evangile où le Sauveur y déclare que Marie, se tenant assise à ses pieds pour écouter sa parole, a choisi une meilleure part que Marthe, malgré son empressement à le servir et le pieux embarras qu'elle se donnait [1]. Mais il est bien difficile de concevoir ceci quand il s'agit de Dieu, lors même qu'on soupçonnerait à force de réfléchir pourquoi il a sanctifié le jour de son repos, lui qui n'a sanctifié aucun jour de la création, pas même celui où il fit l'homme et où il acheva toutes ses œuvres. Et d'abord quelle idée l'esprit humain avec toutes ses lumières peut-il se former du repos de Dieu? Cependant, si la chose n'existait pas, l'Ecriture n'en prononcerait pas le mot. Je vais dire ce que je pense, en faisant une double réserve : d'abord que Dieu n'a point goûté un repos pareil à celui qui succède agréablement à la fatigue ou qu'un long travail fait souhaiter; ensuite que les saints livres, dont l'autorité s'impose a l'esprit, n'ont pu avancer sans raison ou à tort que Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites et le sanctifia.

CHAPITRE XV.

RÉPONSE A LA QUESTION POSÉE CI-DESSUS.

26. Comme l'âme humaine a le défaut et la faiblesse de s'attacher si vivement à ses œuvres, qu'elle y cherche le repos plutôt qu'en elle-même, quoique la cause soit nécessairement supérieure aux effets, Dieu nous apprend, par ce passage de l'Ecriture, qu'il n'a composé aucun de ses ouvrages avec un plaisir capable de faire supposer que la création était pour lui une nécessité, ou que sans elle il aurait eu moins de grandeur et de félicité. En effet, toute créature lui doit son être, mais il ne doit sa félicité à aucune; il a tout dirigé par un pur effet de sa bonté : aussi n'a-t-il sanctifié ni le jour où il commença ses ouvrages, ni celui où il les acheva, afin que sa félicité ne semblât pas s'accroître du plaisir de les former et de les voir dans leur perfection ; il n'a sanctifié que le jour où il s'est reposé de ses œuvres en lui-même. Il n'a jamais eu besoin du repos, mais il nous en a révélé le bienfait dans le mystère du septième jour; il nous a encore enseigné qu'il fallait être parfaits pour le goûter, par le choix même qu'il a fait du jour qui suivit l'achèvement de la création universelle. L'être qui jouit du repos absolu n'a pu se reposer que pour nous donner un enseignement.

[1] Luc, x 39-42.

CHAPITRE XVI.

DU REPOS DE DIEU LE SEPTIÈME JOUR.

27. Remarquons qu'en nous révélant le repos qui assure à Dieu sa félicité en lui-même, il fallait nous faire concevoir à quel titre on dit que Dieu se repose en nous-mêmes : cette parole signifie que Dieu nous assure le repos en lui-même. Pour en donner donc une juste définition, le repos de Dieu implique qu'il ne manque d'aucun bien : par conséquent nous sommes assurés de trouver le repos en lui, parce que le bien essentiel à Dieu fait notre bonheur et que sa félicité est indépendante du bien qui est en nous. Nous représentons en effet quelque bien, puisque nous sommes au nombre des œuvres qu'il a faites excellentes. Or nul être n'est bon en dehors de lui, sans qu'il ne l'ait créé, et par suite, il n'a besoin en dehors de lui d'aucun bien, puisqu'il ne peut avoir besoin du bien même qu'il a créé. Voilà en quoi consiste le repos de Dieu après l'achèvement de ses œuvres. N'eût-il rien créé, quel est le bien qui lui manquerait véritablement? Qu'il se repose de ses œuvres en lui-même, ou qu'il ne crée rien, il n'en est pas moins le bien absolu. Mais s'il n'avait pu composer des ouvrages excellents, il aurait été impuissant; si malgré sa puissance il ne l'avait pas voulu, il aurait été jaloux de son être. Comme il joint la toute-puissance à la bonté infinie, il a fait toutes ses œuvres excellentes ; et comme il trouve en lui le bien absolu et la félicité parfaite, il s'est reposé en lui-même de ce repos dont il n'est jamais sorti. Dites qu'il s'est reposé de ses œuvres à faire, on comprendra qu'il n'a jamais rien fait. Dites qu'il ne s'est pas reposé de ses œuvres accomplies, on ne comprendra plus aussi clairement qu'il n'a aucun besoin de ses créatures.

28. Or quel jour pouvait mieux que le septième nous révéler cette vérité? C'est-ce qu'on voit aisément en se rappelant les propriétés du nombre 6, dont la perfection a servi de type à la perfection des ouvrages divins. Supposez que la création devait être, comme elle l'a été, modelée sur l'ordre même des éléments qui composent le nombre 6, et qu'on voulait nous révéler le repos de Dieu, en vue de nous convaincre que la créature même parfaite n'ajoute rien à sa félicité : le jour qu'il fallait sanctifier dans ce but devait nécessairement suivre le sixième afin de

nous arracher à la vie d'ici-bas, et de nous inspirer le désir d'atteindre au repos dans le sein de Dieu.

CHAPITRE XVII.

DU REPOS DE L'HOMME EN DIEU.

29. Il y aurait, en effet, une imitation sacrilège à vouloir se reposer en soi-même de ses propres œuvres, comme Dieu l'a fait après les siennes : nous ne devons nous reposer qu'au sein du bien immuable, et, par conséquent de notre Créateur. Quel sera donc pour nous le repos souverain, étranger à l'orgueil et conforme à la véritable piété? De prendre modèle sur le Dieu qui en se reposant de ses œuvres, a cherché sa félicité, non dans ses ouvrages, mais dans lui-même ou le bien qui le rend heureux, et par conséquent, d'espérer que nous trouverons seulement en lui la paix à la suite de toutes nos bonnes œuvres qui sont aussi les siennes; ce sera d'aspirer à cette paix, comme à une conséquence des actes dont nous reconnaissons le principe en Dieu plus qu'en nous. De la sorte Dieu se reposera lui-même encore de ses œuvres, puisqu'il nous accordera le repos dans son sein à la suite des bonnes œuvres que nous aurons accomplies par sa grâce. C'est une noble prérogative que de tenir l'existence de Dieu : il y aura plus de gloire encore a se reposer en lui. Donc, comme la création n'ajoute rien à la félicité de Dieu et qu'il peut s'en passer, il s'est reposé en lui-même plutôt qu'en ses ouvrages ; voilà pourquoi il a choisi le jour du repos et non un des jours employés à créer, pour le sanctifier : il a révélé ainsi que sa félicité consistait non à faire le monde, mais à n'avoir aucun besoin de ses créatures.

30. Qu'y a-t-il de plus simple à exprimer, de plus sublime et de plus difficile à concevoir que le repos de Dieu après l'achèvemnt de ses ouvrages? Pouvait-il trouver le repos ailleurs qu'en lui-même, puisqu'il n'est heureux qu'en lui-même? Quand pouvait-il le goûter, sinon toujours? Pour l'époque où se terminent ses ouvrages, dont il distingue son repos, comme un ordre de choses tout différent, quel jour pouvait-il choisir, sinon celui qui succède à l'entier achèvement de la création, et par conséquent le septième? La perfection des œuvres devait être en effet le signal du repos pour l'être qui ne trouve dans les créatures les plus parfaites aucun élément de félicité.

CHAPITRE XVIII.

POURQUOI LE SEPTIÈME JOUR S'OUVRE-T-IL PAR LE MATIN SANS FINIR PAR LE LE SOIR?

31. Le repos de Dieu considéré en lui-même ne compte ni matin ni soir, puisqu'il n'a ni commencement ni fin ; quant à ses œuvres arrivées à la perfection, le matin naît pour elles sans jamais être suivi du soir. En effet, la créature sous sa forme parfaite voit commencer le mouvement qui la porte à se reposer dans son Créateur; mais ce mouvement vers la perfection n'admet point de limites, comme celles qui renferment les ouvrages de la création. A ce titre, le repos divin commence, non pour Dieu, mais pour la créature, quand elle atteint sa perfection : c'est l'instant où elle commence à se reposer en celui qui l'a formée, c'est le matin. Sans doute, considérée en elle-même, elle est susceptible de rencontrer le soir, ou sa limite naturelle ; mais, considérée dans ses rapports avec Dieu, elle ne connaît pas le soir, parce qu'elle ne peut dépasser le dégré de perfection où elle est parvenue.

32. Dans la période des jours où les êtres se formaient, le soir a été pour nous la fin d'une création, et le matin, le signal d'une autre. Le soir du cinquième jour a clos la création du cinquième jour; le matin qui l'avait suivi a marqué le commencement des œuvres du sixième jour; le soir est encore survenu pour clore la création. Comme il ne restait plus rien à créer, le matin a paru pour servir de début, non à une création universelle dans son auteur, mais au repos de la création universelle dans son auteur. Car le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment, je veux dire les corps est les esprits, ne subsistent pas en eux-mêmes : ils demeurent en Celui « qui donne la vie, « le mouvement et l'être[1]. » Quoique chaque partie puisse subsister dans le tout qu'elle sert à former, le tout ne peut subister que dans son principe. Il est donc naturel de croire que, si le soir du sixième jour a été suivi du matin, ce n'était plus pour ouvrir un nouvel ordre de créations, mais pour marquer que tous les êtres commençaient à s'établir dans un équilibre durable, grâce au repos de leur Créateur. Ce repos n'a ni commencement ni fin pour Dieu; pour la créature, il commence, mais n'admet aucun limite. Voilà comment le septième jour commence pour la

[1] Act xvii, 28.

créature par le matin, et ne finit point par le soir.

33. Veut-on que dans les six jours primitifs le matin et le soir représentent la même succession dans le temps qu'aujourd'hui? Je ne vois plus pourquoi le septième jour n'a pas de soir et la nuit suivante, de matin; ni pourquoi l'Écriture ne dit pas selon son usage: Et le soir survint, et au matin s'accomplit le septième jour. Car ce jour fait partie de cette période des sept jours, qui, en se renouvelant sans cesse, forment la durée des mois, des années, des siècles, et le matin succédant au soir du septième jour, aurait été le commencement du huitième, limite à laquelle on devait s'arrêter, puisque la série recommence pour former une nouvelle semaine. Il est donc plus probable que les sept jours primitifs, malgré l'anologie du nom et du nombre, représentent une révolution dans le temps, toute différente de la révolution actuelle; ils s'expliquent par une révolution intérieure des êtres dont nous ne voyons plus d'exemple, et dans laquelle les mots soir et matin, ténèbres et lumière, nuit et jour marquent une succession tout autre que celle qui se mesure par le cours du soleil: c'est un point qu'il faut reconnaître, au moins pour les trois jours qui sont comptés avant la création des astres.

34. Aussi, quel que soit le matin ou le soir dans cette période, il y aurait contradiction à voir dans le matin qui succéda à la nuit du sixième jour, le commencement du repos divin : ce serait prêter au Dieu éternel et immuable, par une illusion impie, une félicité accidentelle. Le repos que Dieu goûte en lui-même, et qu'il trouve dans le bien absolu qui est son essence, ne peut avoir pour lui ni commencement ni fin : mais il commence par la créature arrivée à sa perfection. Pour tout être, en effet, la perfection vient moins de l'ensemble dont il fait partie, que de l'auteur même de l'ensemble, le Créateur : c'est à lui qu'il emprunte selon les convenances de sa nature, la stabilité et l'équilibre, en d'autres termes, l'ordre que lui assigne son rôle dans la création. Ainsi l'univers, tel qu'il fut achevé au bout des six jours, change d'aspect selon qu'on le considère en lui-même ou dans ses rapports avec Dieu. Sans trouver en-lui-même, comme Dieu, son centre de repos, il n'a de stabilité et d'équilibre qu'autant qu'il se rattache à celui qui ne cherche point en dehors de son être un but à atteindre pour s'y reposer; car sans sortir de son être, Dieu ramène à lui-même tout ce qu'il en a tiré. La créature garde donc en soi la limite qui la sépare de son Créateur; mais c'est en lui qu'elle trouve son lieu de repos, et le principe qui lui conserve l'être. Le mot lieu que je viens d'employer est sans doute impropre, puisqu'il désigne l'espace occupé par un corps; mais comme les corps ne restent en repos dans un lieu qu'autant qu'ils y ont été attirés par leur pesanteur, il m'a semblé naturel d'appliquer cette expression aux esprits, par métaphore, quoiqu'il y ait un abîme entre ces deux ordres d'idées.

35. Mon opinion est donc que le matin qui succéda à la nuit du sixième jour, représente le premier moment où la créature participe au repos du Créateur. Ce moment, en effet, ne peut exister pour elle qu'à la condition qu'elle ait atteint sa perfection : or, la création ayant été achevée le sixième jour, le soir s'accomplit; le matin parut ensuite, afin de marquer l'instant ou la créature atteint à sa perfection, et commence à se reposer au sein de son Créateur. Pour la première fois elle trouve dans le repos absolu de Dieu son repos relatif, d'autant plus assuré, d'autant plus durable, que si elle a besoin de Dieu comme d'un centre, Dieu n'a pas besoin d'elle. Et comme la création, malgré tous les changements qui s'opèrent en elle, ne sera jamais un pur néant, elle doit rester pour toujours rattachée à son Créateur : ce matin s'ouvrit donc pour toujours et ne fut pas suivi du soir.

Voilà, selon moi, comment le septième jour, où Dieu se reposa de toutes ses œuvres, commença après le soir du sixième jour, par un matin auquel ne correspondit aucun soir.

CHAPITRE XIX.

NOUVELLE EXPLICATION DU MÊME SUJET.

36. Mais on peut donner sur le même sujet une explication plus littérale et, à mon sens, plus décisive, quoiqu'elle soit plus difficile à exposer; elle consisterait à dire que ce fut le repos de Dieu et non celui de la créature, qui eut pour signal ce matin auquel le soir ne devait jamais succéder, en d'autres termes, qui commença pour n'avoir jamais de fin. Si l'on se bornait à dire que Dieu se reposa le septième jour, sans ajouter que ce fut à la suite de ses œuvres, nous serions incapables de voir où ce repos commence. Car le repos pour Dieu n'a point de date : sans com-

mencement comme sans fin, il est éternel ; et puisqu'il s'est reposé de toutes ses œuvres en ce sens qu'il pouvait se passer d'elles, on conçoit que le repos n'admette en Dieu aucun terme où il commence et où il expire. On peut dire cependant que le repos pris par lui à la suite de ses œuvres coïncide avec l'achèvement même de la création ; car Dieu ne se serait pas reposé, avant qu'elles fussent composées, de ces œuvres inutiles à sa félicité, et dont la perfection même lui était indifférente : de plus, comme il n'a jamais eu besoin de ces œuvres, et que la félicité qui le rend indépendant de ses créatures ne peut croître, ni s'achever par conséquent, on comprend pourquoi le septième jour n'a point eu de soir qui en marquât la fin.

CHAPITRE XX.

LE SEPTIÈME JOUR EST-IL UNE CRÉATION SPÉCIALE?

37. Une question non moins haute, non moins digne d'attirer l'attention, est de savoir comment Dieu s'est reposé de toutes ses œuvres *en lui-même*, puisque l'Ecriture dit : « Dieu se reposa « *dans le septième jour*. » Elle ne dit point qu'il se reposa en lui-même, mais « dans le septième « jour. » Comment définir ce septième jour? Faut-il y voir une création spéciale ou un espace de temps? Mais la durée elle-même à été créée avec les êtres qui durent : à ce titre, elle est une création elle-même. Il n'est aucun moment dans la durée, présent, passé, avenir, qui n'ait Dieu pour cause : si donc le septième jour est une période de temps, Dieu, le créateur du temps, peut seul l'avoir créé. Or, l'Ecriture nous a parlé précédemment de six jours, comme de créations avec ou pendant lesquelles d'autres créations s'accomplissent. Par conséquent, sur ces sept jours, si nous entendons par là ces jours bien connus qui s'écoulent sans retour et n'ont avec ceux qui les remplacent que le nom de commun, les six premiers ont été créés à des moments que nous pouvons déterminer : quant au septième, appelé sabbat, nous ne pouvons distinguer l'époque de sa création. Loin de composer quelque ouvrage ce jour-là, Dieu s'y reposa de tous ceux qu'ils avait faits. Comment donc aurait-il choisi pour se reposer, un jour qu'il n'aurait pas créé? Et comment l'aurait-il créé immédiatement après les six premiers jours, puisqu'il acheva ses ouvrages au sixième jour, puisqu'il ne créa rien le septième et le consacra au repos? Se borna-t-il à créer un premier jour dont les autres ne fussent plus qu'une reproduction dans la durée, en sorte qu'il eût été inutile de créer le septième jour, puisqu'il n'était que le premier se renouvelant pour la septième fois? Il sépara en effet la lumière d'avec les ténèbres, nommant l'une jour les autres nuit [1]. Ainsi Dieu fit alors le jour, et c'est le renouvellement de la même durée que l'Ecriture nomme successivement second, troisième jour, jusqu'au sixième où Dieu achève ses œuvres : le septième n'est alors que la reproduction du premier jour pour la septième fois. De la sorte, le septième jour n'est point une création spéciale ; c'est le renouvellement pour la septième fois du phénomène que Dieu produisit quand il appela la lumière jour et les ténèbres nuit.

CHAPITRE XXI.

DE LA LUMIÈRE AVANT LA CRÉATION DES ASTRES.

38. Nous retombons ainsi dans la question que nous semblions avoir résolue au début de cet ouvrage : il nous faut examiner encore comment la lumière a pu décrire un tour qui fit naître alternativement le jour et la nuit, avant la formation des astres, du firmament même, que dis-je? avant l'époque où le globe put offrir des régions assez distinctes pour que la lumière les éclairât successivement et laissât régner la nuit à mesure qu'elle se retirait? Frappés de cette difficulté, nous n'avons pas craint de conclure, après avoir pesé le pour et le contre, que la lumière primitive était le perfectionnement des esprits ; et la nuit, la matière destinée à former les autres ouvrages de Dieu, laquelle avait été produite à l'époque où il fit le ciel et la terre, avant que le jour parût à sa parole. Un examen attentif de la formation du septième jour nous a éclairés sur la valeur de ces hypothèses, que l'expérience est incapable de contrôler. La lumière appelée jour était-elle un agent physique qui par sa révolution ou par sa propriété de se dilater et de se contracter, produisait la succession du jour et de la nuit? Est-ce la créature intelligente initiée aux diverses phases de la création, qui représentait le jour et la nuit, en ce quelle participait ou ne participait pas aux idées divines ; le matin et le soir, en ce qu'elle voyait cette révélation naître et disparaître tour-à-tour? Nous aimons mieux faire l'aveu de

[1] Gen. I, 3.

notre ignorance que de forcer le sens de l'Ecriture dans un passage très-clair, et d'aller chercher dans le septième jour autre chose que la reproduction du premier. Hors de là, en effet, il faut admettre ou que Dieu n'a pas créé le septième jour, ou qu'il a créé quelque chose après les six jours, ce qui ne peut être que le septième jour lui-même : cette hypothèse contredit évidemment l'Ecriture, puisqu'elle dit que Dieu acheva toutes ses œuvres le sixième jour et qu'il se reposa le septième de toutes ses œuvres. Or, l'Ecriture ne pouvant se tromper, il faut reconnaître que l'apparition de la lumière, dont Dieu fit le jour, s'est renouvelée, pendant toute la durée de la création, autant de fois que le jour est expressément désigné, par conséquent le septième jour, où Dieu se reposa de toutes ses œuvres.

CHAPITRE XXII.

EXPLICATION DE LA SUCCESSION DU JOUR ET DE LA NUIT DANS L'HYPOTHÈSE OU LA LUMIÈRE SERAIT LA CRÉATION SPIRITUELLE.

39. Toutefois, dans l'impuissance où nous sommes d'expliquer la succession du jour et de la nuit par un tour qu'aurait décrit la lumière physique, antérieurement à la formation du ciel et des astres, nous ne pouvons renoncer à cette question sans indiquer au moins notre pensée. Supposons donc que la lumière primitive n'est pas un agent physique mais, la création intelligente : elle se forme en se séparant des ténèbres, en d'autres termes, elle sort de son imperfection naturelle pour se rattacher à son Créateur, principe de la perfection. Au soir succède donc le matin, je veux dire l'instant où, après avoir reconnu sa propre nature et s'être distinguée de Dieu, elle remonte, pour la bénir, jusqu'à l'éternelle lumière dont la contemplation l'épure et la forme. Comme la création des êtres d'un ordre inférieur ne s'accomplit pas sans qu'elle ne la connaisse, l'apparition d'un jour tout semblable se produit autant de fois qu'il y a d'ordres distincts dans la création, laquelle se dévoloppe sur le type parfait du nombre 6 : par conséquent le soir du premier jour est le moment où elle prend consience d'elle-même et reconnaît qu'elle n'est pas Dieu ; le matin qui clot le premier jour et tout ensemble ouvre le second, marque d'abord le mouvement qui la porte à rattacher son existence à Dieu et à lui en faire hommage, puis la connaissance qu'elle acquiert, au sein du Verbe, de la création qui va suivre la sienne, je veux dire celle du firmament. Cette révélation lui est faite au moment où s'acomplissent ces paroles : « Il en fut ainsi. » Ensuite elle voit le firmament en lui-même, lorqu'il est créé selon cette seconde formule : « Et Dieu fit le firmament. » Le soir se produit dans la lumière, lorsqu'elle a vu le firmament dans la réalité et non plus dans l'intelligence divine : cette connaissance étant moins sublime que la première est exactement representée par le soir. Survient alors le matin qui termine le second jour et commence le troisième : c'est l'instant où la lumière remonte à Dieu pour le bénir d'avoir fait le firmament et pour apprendre du Verbe la création qui va suivre. Quand Dieu dit : « Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent et que la terre aride paraisse, » elle connaît cette œuvre dans le sein du Verbe, selon le sens attaché à la formule : « cela se fit ; » en d'autres termes, le plan divin se révèle à elle par l'entremise du Verbe ; puis elle le voit réalisé. L'instant où la lumière aperçut sous ses formes distinctes l'ouvrage dont elle avait connu le dessein dans le Verbe, fut le troisième soir. Il en fut de même jusqu'au matin qui finit et commença le sixième jour.

CHAPITRE XXIII.

DE LA CONNAISSANCE FORT DIFFÉRENTE QU'ON A DES CHOSES SELON QU'ON LES VOIT EN DIEU OU EN ELLES-MÊMES.

40. L'idée qu'on se forme des choses est en effet bien différente selon qu'on les voit en Dieu ou en elles-mêmes : la différence est aussi profonde qu'entre le jour et le soir. Comparée à la lumière contemplée au sein du Verbe, la notion qu'on se forme en considérant les choses elles-mêmes n'est qu'une nuit ; en revanche cette notion comparée à l'ignorance et aux préjugés des esprits qui ne connaissent pas même les choses dans leurs propiétés naturelles, est un véritable jour. C'est à ce titre que la vie des fidèles ici bas, dans les liens de la chair et du monde, si on la compare à l'existence en dehors de la foi et de la piété, mérite le nom de lumière et de jour que lui donne l'Apôtre : « Vous étiez autrefois ténè« bres : vous êtes maintenant lumière dans le « Seigneur [1] ; » et ailleurs : « Renonçons aux « œuvres de ténèbres et revêtons-nous des armes

[1] Eph. v, 8.

« de lumière ; marchons noblement comme en « plein jour[1]. » Si toutefois, ce jour comparé à celui où devenus les égaux des anges nous verrons le Seigneur face à face, n'était pas une nuit, nous n'aurions pas ici besoin du flambeau des prophéties. Aussi l'Apôtre Pierre dit-il : « Nous avons « la parole prophétique, à laquelle vous faites « bien de vous arrêter, comme à une lampe qui « luit dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour « commence à paraître et que l'étoile du matin « se lève dans vos cœurs[2]. »

CHAPITRE XXIV.

DU MODE DE LA PENSÉE CHEZ LES ANGES.

41. Ainsi les anges dont nous deviendrons les égaux après la résurrection[3], si nous marchons jusqu'à la fin dans la voie, ou dans le Christ, voient Dieu face à face, et jouissent du Verbe, du Fils unique de Dieu, égal à son Père : et c'est en eux que la sagesse a été créée avant tout[4]. On ne peut donc mettre en doute qu'ils n'aient les premiers connu l'ordre de la création, dont ils occupent le rang le plus élevé, par l'entremise du Verbe de Dieu, l'auteur de toutes choses et qui renferme dans son intelligence le dessein éternel suivant lequel les êtres ont été créés dans le temps. Ils ont connu ensuite ce même ordre dans les créatures qui le réalisaient, quand ils les ont aperçues comme au-dessous d'eux et qu'ils en ont béni l'immuable vérité, au sein de laquelle surtout ils contemplent le plan de la création. De cette double intention, l'une est analogue à la clarté du jour ; et l'harmonie si parfaite qui s'établit entre eux par la participation à la même vérité, constitua le jour qui fut créé le premier : l'autre ressemble à la clarté affaiblie du soir. Le matin succède au soir, et cet ordre est invariable pendant les six premiers jours : c'est que la pensée des anges, loin de rester attachée à la créature, s'en sert pour glorifier, et pour aimer plus vivement Celui qui lui avait révélé le type avant l'ouvrage même ; et le jour règne pendant qu'ils restent fixés dans cette contemplation de la vérité. Supposez en effet que l'ange se soit replié sur lui-même et y ait cherché plus de plaisir que dans le principe même auquel il doit participer pour être heureux, il serait tombé sous le poids de son orgueil comme le démon, dont nous exposerons la chute, lorsqu'il sera question du serpent qui séduisit l'homme.

[1] Rom. XIII, 12, 13. — [2] II Petr. I, 19. — [3] Matt. XXII, 30. — [4] Eccli. I, 4.

CHAPITRE XXV.

POURQUOI LE MOT NUIT N'EST-IL PAS AJOUTÉ AUX SIX JOURS ?

42. Les anges connaissent donc la créature telle qu'elle est en elle-même, tout en préférant à cette idée, par choix et par amour, la science que leur communique la Vérité, principe des choses ; voilà pourquoi dans la période des six jours c'est le jour et non la nuit que l'on désigne. Après le soir le premier jour s'accomplit au matin ; il en est de même du second, du troisième et ainsi de suite jusqu'au matin du sixième, avec lequel commence le septième jour consacré au repos de Dieu. Chaque époque comprend sans doute un jour et une nuit, mais il n'est question que du jour. En effet la nuit se confond avec le jour pour les saints anges dans les cieux, pendant qu'ils rapportent la conaissance qu'ils ont prise des êtres créés, à la gloire et à l'amour du Dieu en qui ils contemplent les principes éternels de la création. Cette vision sublime où tous les esprits se confondent ensemble est le jour que le Seigneur a fait et auquel l'Eglise affranchie de son pèlerinage ici bas doit être associée, afin que nous soyons à notre tour remplis en lui de joie et d'allégresse[1].

CHAPITRE XXVI.

COMMENT FAUT-IL COMPTER LES SIX JOURS?

43. C'est donc à l'époque où se renouvela pour la sixième fois le jour, tel qu'il vient d'être expliqué avec ses alternatives du soir et du matin, que la création fut achevée dans son ensemble. Alors survint le matin, pour clore le sixième jour et tout ensemble ouvrir le septième ; celui-ci devait n'avoir jamais de soir, parce que le repos divin n'appartient pas à la création. En effet, à mesure que la création se faisait, les êtres apparaissaient aux anges, tantôt au sein de la Vérité, avant leur formation, tantôt dans la réalité ; la lumière allait ainsi s'affaiblissant et produisait le soir. Il ne faut pas, dans la suite ainsi comprise des œuvres divines, regarder un jour comme un cadre où vient se disposer un ouvrage qui se termine au soir, tandis que le matin inaugure une création nouvelle ; on se condamnerait alors à soutenir, contre le témoignage de l'Ecriture, que le septième jour est une création en dehors des six premiers jours,

[1] Ps. CXVII. 24.

ou qu'il n'est pas une création divine : non ; le jour, ouvrage du Seigneur, se reproduit à chaque création nouvelle, et se mesure, non au tour que décrit un astre, mais au mouvement qui s'opère dans la pensée des anges, quand ce chœur bienheureux contemple dans le Verbe, au commandement de la puissance créatrice : « fiat, » le type de la créature qui va se former ; ce type se réfléchit dans leur intelligence, selon les formules de l'Ecriture : « cela se fit ; » puis la créature elle-même se découvre à leurs regards, et cette clarté plus obscure forme le soir ; enfin, cette connaisance qu'ils ont prise de l'être réalisé, ils la rapportent à la gloire de la vérité, où ils en ont contemplé le type ; c'est le matin. Les trois premiers jours de la création désignent donc un jour qui ne doit pas se mesurer comme le nôtre, sur le cours du soleil : il est d'une nature bien différente, et ces trois jours dont il est parlé avant la création des astres dans le ciel peuvent nous en donner quelque idée. Loin d'expirer au quatrième jour, ce jour spécial se continue jusqu'au sixième et au septième, comme pour nous empêcher de calculer des jours ordinaires avec la naissance des astres : le jour et la nuit représentent donc des idées fort différentes, selon que Dieu les forma lorsqu'il « sépara la lumière « d'avec les ténèbres, » ou qu'il les établit, lorsqu'il assigna aux luminaires du ciel le rôle « de « séparer le jour d'avec la nuit [1]. » Il créa le jour ordinaire, au moment qu'il créa le soleil dont la présence à l'horizon fait le jour actuel ; mais cet autre jour créé d'abord était déjà reproduit pour la troisième fois, lorsqu'à la quatrième aurore les luminaires furent crées.

CHAPITRE XXVII.

LES JOURS DE LA SEMAINE NE RESSEMBLENT PAS AUX JOURS DE LA GENÈSE.

44. Dans la condition où nous sommes placés ici bas, il nous est impossible de vérifier par l'expérience, la durée du jour primitif ou des jours qui en furent la reproduction : nous ne pouvons que faire des hypothèses. On ne doit donc pas précipiter son jugement ni se figurer que son hypothèse est le dernier degré de la vraisemblance et de la probabilité. Toutefois, les sept jours de la semaine, de cette période qui laisse le temps s'enfuir et tour à tour le ramène, et dans laquelle chaque jour s'étend du lever au coucher du soleil, ne sauraient représenter les sept jours primitifs : il est hors de doute qu'entre ces deux révolutions il y a peu de rapports et des différences profondes.

CHAPITRE XXVIII.

CETTE EXPLICATION DE LA LUMIÈRE ET DU JOUR N'EST POINT UNE ALLÉGORIE.

45. Qu'on ne s'imagine pas que cette lumière toute intellectuelle, cette création des anges et d'un jour qui ne brille que pour les esprits, cette vision en Dieu, cette perception des êtres créés, ce retour à l'immuable Vérité où le type des créatures s'est révélé aux anges avant de leur apparaître dans la réalité ; qu'on ne s'imagine pas, dis-je, que ces mouvements spirituels ne soient qu'une figure, une allégorie pour représenter le jour, le matin et le soir. Sans doute on ne retrouve pas ici les phénomènes produits chaque jour par la lumière physique : mais il ne faut pas croire que le symbole soit substitué à la réalité. Plus la lumière est pure, excellente, plus il règne un jour veritable. Pourquoi n'y aurait-il pas également un soir, un matin plus purs que les nôtres ? Si aujourd'hui la lumière s'affaiblit au coucher du soleil, et forme le soir par son déclin ; si elle reparaît à l'Orient et forme le matin, pourquoi n'apellerait-on pas soir le moment où l'intelligence s'abaisse du Créateur à la créature, et matin celui où elle s'élève du spectacle des créatures à la glorification du Créateur ? Jésus-Christ n'est pas appelé lumière [1] au même sens qu'il est appelé la principale pierre de l'angle [2] ! De ces deux expressions, l'une est prise au sens propre, l'autre n'est qu'une figure. Si donc on n'approuve pas cette manière de compter les six jours, telle que notre faiblesse nous a permis de la découvrir ou de l'imaginer et qu'on veuille en chercher une autre plus satisfaisante dans la nature même des êtres créés, en dehors de tout sens prophétique ou allégorique, qu'on cherche et qu'on réussisse à trouver avec l'aide du ciel. Je ne désespère pas de découvrir moi-même une autre explication mieux appropriée encore aux paroles de l'Ecriture. En avançant cette opinion je ne prétends pas qu'il soit impossible d'en trouver une plus plausible ; j'affirme, je l'avoue, avec plus de confiance que l'Ecriture sainte, en parlant du repos de Dieu, n'a voulu nous montrer en lui ni fatigue ni accablement.

[1] Gen. I, 14.

[1] Jean. VIII, 12. — [2] Act. IV, 11.

CHAPITRE XXIX.

DU JOUR, DU MATIN, DU SOIR, EN TANT QU'OPÉRATIONS INTELLECTUELLES DES ANGES.

46. On sera peut-être même tenté de provoquer une discusion avec moi, et de m'objecter que les anges au plus haut des cieux ne contemplent pas d'abord le type éternel des créatures au sein de la vérité immuable, puis les créatures en elles-mêmes, pour rapporter enfin cette connaissance à la gloire de Dieu ; mais que leur intelligence exécute à la fois toutes ces opérations avec une aisance merveilleuse. Eh bien ! niera-t-on, ou méritera-t-on d'être écouté, si on le nie, que la cité céleste, formée de tant de milliers d'anges, voit l'éternité du Créateur, connaît l'existence éphémère des créatures, et de cette idée subalterne s'élève à la glorification de Dieu ? Qu'ils puissent accomplir cette triple opération et qu'ils l'accomplissement simultanément, il n'en est pas moins vrai qu'ils peuvent l'accomplir et qu'ils l'accomplissent. Donc pour eux jour, soir, matin, tout est simultané.

CHAPITRE XXX.

LA SCIENCE DES ANGES N'EST PAS RABAISSÉE PARCE QU'ELLE DEVIENT TOUR-A-TOUR PLUS OBSCURE OU PLUS VIVE.

47. Tout esprit capable de s'élever à ces considérations n'ira point sans doute s'imaginer que ces mouvements dans les intelligences célestes sont impossibles, parce que les phénomènes analogues dans l'ordre physique ne peuvent avoir lieu avec le jour, tel qu'on le mesure aujourd'hui sur le cours du soleil. Le phénomène ne se produit pas dans les mêmes contrées à la fois, je l'avoue : mais qui ne voit avec un peu d'attention que l'univers entier a tout à la fois le jour et la nuit, le matin et le soir, à mesure que le soleil brille sur un pays et en disparaît, à mesure qu'il s'approche d'un lieu ou s'en éloigne ? Ces phénomènes ne sont point simultanés pour nous sur ce globe ; mais ce n'est point une raison pour assimiler l'ordre qui règne ici-bas et la révolution accomplie dans l'espace et dans le temps par la lumière physique, aux harmonies de la patrie céleste, où la contemplation de l'immuable vérité fait régner un jour éternel, où la connaissance de la création en elle-même suivie d'un élan pour bénir le Créateur produisent perpétuellement le soir et le matin. Le soir, loin d'y naître par le déclin du soleil, n'est qu'une vue jetée en bas sur la créature : le matin n'y succède pas à la nuit, comme une idée nouvelle à l'ignorance, c'est le moment où de la pénombre du soir l'intelligence s'élève pour louer Dieu. Le Psalmiste s'écrie, sans nommer la nuit : « Je louerai et je « raconterai vos merveilles le soir, le matin et à « midi, et vous écouterez ma voix [1]. » Tout en distinguant certains points dans la durée, le Psalmiste veut parler, à mon sens, d'actes indépendants de la succession des temps, au sein de la patrie, après laquelle son exil le faisait soupirer.

CHAPITRE XXXI.

AU DÉBUT DE LA CRÉATION, LE JOUR, LE SOIR ET LE MATIN APPARURENT SUCCESSIVEMENT AUX ANGES.

48. Le chœur des anges possède à la fois toutes ces connaissances dans l'unité du jour créé primitivement par le Seigneur. En fut-il de même au début de la création ? N'est-il pas vrai, au contraire, que, dans les six jours où il plaisait à Dieu de composer successivement ses ouvrages, les anges voyaient d'abord dans le Verbe le type de l'œuvre, qui prenait une première forme dans leur intelligence, selon la parole : « cela se fit; » qu'ensuite, ils connaissaient l'œuvre réalisée dans sa nature, lorsque Dieu l'avait composée et en avait approuvé l'excellence ; et cette connaissance, reflet affaibli de la première formait le soir ; qu'enfin le matin apparaissait, au moment où ils louaient Dieu en son œuvre et qu'ils étaient initiés par le Verbe à la création qui allait s'accomplir ? Par conséquent ces trois époques, jour, soir, matin, n'étaient pas alors connues simultanément ; elles se succédaient dans l'ordre marqué par l'Ecriture.

CHAPITRE XXXII.

LA SIMULTANÉITÉ DE CES IDÉES N'EN EXCLUERAIT PAS L'ORDRE SUCCESSIF.

49. Toutefois, comme ces opérations n'étaient pas subordonnées à la marche du temps et ne se produisaient pas avec la lenteur de la révolution du soleil, ne pourrait-on en concevoir la simultanéité en songeant à l'intelligence puissante qui aurait permis aux anges d'embrasser à la fois

[1] Ps. LIV, 18.

toutes ces idées ? S'il en est ainsi, la simultanéité ne saurait détruire l'ordre qui enchaîne les causes aux effets. Car la connaissance ne peut avoir lieu sans que l'objet à connaître ne préexiste : seulement, tout existe dans le Verbe, l'auteur de tout, avant d'exister en soi. Aussi l'esprit humain, part de la réalité que lui livrent les sens et en acquiert l'idée dans les limites de sa faiblesse : delà, il passe à la recherche des causes ; il essaie de rencontrer jusqu'aux principes éternels et absolus qui subsistent dans le Verbe de Dieu et d'apercevoir dans ses œuvres ses attributs invisibles [1]. Que de peines dans cette recherche, que de difficultés ! que de temps fait perdre ce corps périssable qui alourdit l'âme [2], même chez ceux qu'un divin enthousiasme emporte sans trève ni repos vers ces vérités sublimes ! Personne ne l'ignore. Mais l'ange, attaché au Verbe de Dieu par l'amour le plus pur, ayant été créé le premier, vit les êtres dans le Verbe avant de les connaître dans la nature : les êtres apparurent dans son intelligence au commandement de Dieu, avant d'exister sous leurs formes réelles ; enfin, lorsqu'ils eurent été créés, il les vit en eux-mêmes, et cette notion d'un ordre inférieur s'appella le soir. Assurément les œuvres se faisaient avant d'être connues : car un objet ne peut être connu s'il n'existe pas déjà. Ajoutez que si les anges se fussent complu en eux-mêmes, au lieu de trouver leur félicité dans le Créateur, le matin n'aurait pas eu lieu, puisqu'ils ne seraient pas sortis du théâtre de leur conscience pour s'élever jusqu'à louer Dieu. Mais le matin se leva, il y eut un ouvrage à composer et à connaître, quand se fit entendre le commandement du Créateur ; cet ouvrage fut d'abord connu des anges et se réalisa dans leur intelligence, puisque l'Ecriture ajoute : « et cela se fit ; » il fallut enfin qu'il se réalisât en lui-même, pour être connu le soir qui suivit.

50. Lors même que le temps ne se succéderait pas avec ses diverses époques pour les anges, il n'en faut pas moins admettre la préexistence du type de la créature dans le Verbe de Dieu, quand se fit entendre le commandement : « Que la lu« mière soit. » Cette parole fut suivie de la lumière, dont l'esprit des anges fut formé : ils reçurent ainsi leur être, sans qu'il eût été reproduit dans une autre intelligence ; aussi l'Ecriture ne dit-elle point ici, comme ailleurs : et cela se fit, et Dieu fit la lumière. La création de la lumière suivit immédiatement la parole du Verbe ; la lumière créée s'attacha aussitôt à la lumière créatrice ; elle la vit et s'y vit elle-même, en d'autres termes, elle vit le principe de son existence. Elle se vit aussi en elle-même, c'est-à-dire qu'elle reconnut la distance infranchissable qui séparait la créature du Créateur. Lors donc que Dieu eut approuvé son ouvrage et en eut vu l'excellence, qu'il eut séparé la lumière d'avec les ténèbres et nommé la lumière jour, les ténèbres nuit, le soir se fit : il fallait, en effet, que la créature se connût en elle-même et se distinguât d'avec son Créateur ; le matin apparut ensuite, pour révéler le second ouvrage du Verbe, le firmament : il fut connu des anges avant sa formation, puis il leur apparut dans sa réalité. Aussi est-il écrit : « Dieu dit, que le firmament se fasse ; et il « fut fait, » mais dans la connaissance que les anges eurent de sa création, avant qu'elle fût accomplie. Puis on ajoute : « Et Dieu fit le firmament, » en d'autres termes, le firmament sous sa forme actuelle, et la connaissance de ces ouvrages, inférieure à sa vision en Dieu, fut une sorte de crépuscule. Il en fut ainsi jusqu'au moment ou s'acheva la création et où commença le repos divin qui n'admet pas de soir, parce qu'il n'est point une création dont l'idée pouvait se dédoubler en quelque sorte, préexistante et plus pure dans le Verbe, où elle aurait eu l'éclat du jour, postérieure et plus obscure en elle même, où elle n'aurait plus eu que la pâle clarté du soir.

CHAPITRE XXXIII.

LA CRÉATION A-T-ELLE ÉTÉ SIMULTANÉE OU SUCCESSIVE ?

51. Mais si on admet que l'intelligence est assez puissante chez les anges pour embrasser à la fois la série des causes et des effets qu'analyse le langage humain, ne doit-on pas reconnaître que les œuvres divines, le firmament, l'agglomération des eaux, la terre nue, le jet des arbres et des végétaux, la formation des luminaires et des étoiles, la création des êtres qui se meuvent sur la terre et dans les eaux, tout a été créé du même coup ? Chaque ouvrage a-t-il une date marquée dans la période des six jours, ou plutôt, faudrait-il cesser de comparer aux mouvements de la nature, tels que les révèle l'expérience, les lois établies à l'origine du monde, et concevoir les révolutions primitives d'après la puissance infinie, ineffable de la Sagesse de Dieu, dont l'activité s'étend d'un bout du monde à l'autre et dis-

[1] Rom. I, 20. — [2] Sag. IX, 15.

pose tout avec harmonie[1]? Si donc la Sagesse divine n'atteint pas son but par une suite de démarches et comme par degrés, Dieu a créé l'univers avec la même facilité que la Sagesse exécute les mouvements les plus puissants, puisqu'il a tout créé par elle; par conséquent, les mouvements que les créatures accomplissent aujourd'hui, pour remplir les fonctions qui leur sont assignées, sont la conséquence des principes et comme le développement des germes que Dieu a répandus en elles du même coup dont il créa l'univers : « Il « parla, dit le Psalmiste, et les êtres furent créés; « il commanda, et l'univers parut[2]. »

52. Les êtres ne furent donc point créés avec cette lenteur qui caractérise aujourd'hui leur existence; les générations, au début, ne mirent point à se former tout le temps qu'elles durent maintenant. En effet, le temps accomplit aujourd'hui des révolutions qui, à l'origine, ne pouvaient être la conséquence de sa nature. Autrement, si nous voulions voir dans les mouvements naturels des êtres et dans les jours actuels la même durée que dans la création primitive, ce ne serait plus un jour, mais une foule de jours qu'aurait exigés pour se développer, dans l'intérieur de la terre, la végétation aux racines sans nombre qui tapisse le sol : il aurait encore fallu plusieurs jours pour lui permettre de se développer en plein air, selon la variété des espèces, et d'acquérir la perfection qu'elle atteignit en un jour, c'est-à-dire, le troisième, d'après le récit de l'Ecriture sainte. Combien de jours ne fallut-il pas aux oiseaux pour être capables de voler, s'ils furent créés petits encore et s'ils attendirent, pour avoir leurs plumes et leurs ailes, le temps qu'exige aujourd'hui la nature? N'y avait-il que les œufs de créés, quand, au cinquième jour, les eaux reçurent le commandement de laisser sortir de leur sein les oiseaux avec toutes leurs variétés? Si, pour appuyer cette assertion, on fait observer avec justesse que dans la partie liquide des œufs étaient déjà renfermés tous les germes qui se fécondent et se développent en un temps déterminé, par la raison que les principes de la vie étaient déjà mêlés à la matière; pourquoi ne pas admettre qu'antérieurement aux œufs mêmes, l'eau contenait déjà les germes dont les oiseaux devaient sortir, en se développant dans la période de temps qu'exige leur espèce? La même Écriture qui raconte que Dieu acheva toutes ses œuves en six jours, dit ailleurs, sans se contredire, que Dieu a créé tout ensemble[1]. Par conséquent, Dieu ayant tout fait ensemble, a créé à la fois la période des six ou des sept jours, disons mieux, a créé un jour qui s'est renouvelé six ou sept fois. Pourquoi donc distinguer avec tant de rigueur et de précision six jours dans le récit sacré? La raison en est claire : les esprits qui ne sauraient comprendre « que Dieu ait tout créé ensemble, » ne peuvent atteindre le but où l'Ecriture les mène, qu'au moyen d'un récit aussi lent que leur intelligence.

[1] Sag. VIII, 1. — [2] Ps. XXXII, 9.

CHAPITRE XXXIV.

LA CRÉATION EST SIMULTANÉE, SANS CESSER D'ÊTRE DIVISÉE EN SIX ÉPOQUES.

53. Comment soutenir à présent que les six jours n'ont été que la lumière se renouvelant à six reprises différentes dans l'intelligence des Anges, du soir au matin? Ne suffisait-il pas qu'ils vissent à la fois cette triple révolution du jour, du matin, du soir? Ne pouvaient-ils pas contempler la création comme elle a été faite, dans son ensemble, et, du même coup, connaître ses principes éternels et invariables, voir les êtres eux-mêmes, enfin s'élever de ces notions plus grossières pour célébrer les louanges du Créateur, en d'autres termes, assister à la fois à l'apparition du jour, du soir et du matin? Comment le matin survenait-il d'abord, afin d'initier les anges à l'œuvre que Dieu allait accomplir, comment le soir suivait-il, afin de leur montrer l'être réalisé, si les œuvres ayant été faites toutes ensemble, il n'y avait plus ni antériorité ni postériorité? Loin de voir là une contradiction, il faut admettre avec l'Ecriture que les œuvres divines se sont faites successivement durant six jours et qu'elles se sont faites toutes en même temps : car l'Ecriture est infaillible, soit qu'elle raconte la création du monde en six jours, soit qu'elle la proclame simultanée; elle est une dans ces deux passages, parce qu'elle est écrite partout sous l'inspiration du Saint-Esprit.

54 Toutefois, bien que dans cet ordre d'idées la différence des temps ne marque pas la suite des faits, et qu'on puisse y voir également soit la simultanéité, soit l'antériorité ou la postériorité, la simultanéité est plus facile à comprendre. Voici une comparaison. Quand nous regardons le soleil levant, il est clair que nos regards ne peuvent atteindre cet astre qu'à la condition de percer à

[1] Eccli. XVIII, 1.

travers l'air et le ciel, jusqu'à lui; or, qui pourra calculer cette distance? Assurément, le regard, ou, si l'on veut, le jet de lumière sorti de nos yeux, ne peut traverser l'air au-dessus de la mer, qu'à la condition de traverser l'air qui s'étend du lieu où nous sommes dans l'intérieur des terres jusqu'aux rivages. S'il y a des pays au delà de la mer, dans la direction même du rayon visuel, le regard, pour traverser l'air qui enveloppe ces régions d'outre-mer, doit franchir encore l'air qui s'étend au-dessus des flots. Supposons enfin qu'il ne reste plus devant nous que la plage de l'Océan : le regard peut-il percer l'air qui s'étend au-dessus de l'Océan, sans traverser celui qui s'étend au-dessus du globe jusqu'à l'Océan lui-même ? La grandeur de l'Océan, dit-on, est incommensurable; quelle qu'elle soit, il faut d'abord que le regard perce l'atmosphère qui est au-dessus, puis tout l'espace au-dessus de l'atmosphère : alors enfin il atteint le corps du soleil. Eh bien! malgré cette série d'actes, qui se précèdent ou se suivent, le regard ne franchit-il pas tous ces espaces à la fois? Qu'on se place en face du soleil les yeux fermés et qu'on les ouvre tont-à-coup : ne croirons-nous pas avoir decouvert cet astre plutôt que d'y avoir dirigé nos yeux? N'est-il pas vrai que l'œil semble avoir atteint le but aussi vite qu'il s'est ouvert? Et cependant, ce regard, qui atteint un corps placé à une distance presque incalculable avec une vitesse prodigieuse, n'est qu'un rayon de lumière naturelle, émis par nos yeux! Il est bien évident qu'il traverse du même coup ces espaces infinis, et il n'est pas moins certain qu'il les traverse successivement.

55. C'est avec raison que l'Apôtre, voulant exprimer avec quelle rapidité s'opérerait notre résurrection, a dit qu'elle aurait lieu en un clin d'œil[1] : de tous les mouvements physiques, aucun n'est plus rapide. Mais si le regard lancé par des yeux de chair est doué d'une vitesse si prodigieuse, que sera-ce du regard de l'esprit humain, du regard des anges? Que sera-ce surtout de la Sagesse de Dieu, qui pénètre partout par sa pureté, que rien ne peut altérer[2]? Ainsi dans toutes les œuvres créées en même temps, on ne peut voir celle qui a dû précéder ou suivre l'autre qu'à la lumière de la Sagesse même qui a tout créé en ordre et du même coup.

[1] Cor. xv, 52. — [2] Sag. vii, 24.

CHAPITRE XXXV.

RÉSUMÉ DE LA THÉORIE DES SIX JOURS.

56. En resumé, le jour primitif créé par le Seigneur, étant la lumière intellectuelle, celle qui éclaire les anges et les Vertus célestes, a accompagné toutes les œuvres de Dieu, dans l'ordre même des connaissances que ces esprits ont acquises. Or, ils voyaient d'avance au sein du Verbe de Dieu l'œuvre qui allait s'accomplir et la découvraient ensuite dans sa réalité : cet ordre était indépendant de la succession du temps ; ce qui était antériorité et postériorité dans la série logique des créations, était simultanéité dans la puissance créatrice. Car, si Dieu a fait des ouvrages qui devaient durer, il n'a point créé dans le temps, mais il a fait le temps destiné à s'écouler. Par conséquent, cette période de jours que la lumière du soleil par sa révolution ramène sans cesse, n'est qu'une ombre qui nous invite à chercher ces jours plus vrais, durant lesquels la lumière intellectuelle a été associée à tous les ouvrages de Dieu, dans la période marquée par le premier des nombres parfaits. Le repos de Dieu, au septième jour, a commencé par un matin qui ne devait point être suivi du soir ; car, si Dieu s'est reposé le septième jour, ce n'est pas qu'il eût bessoin du septième jour pour se délasser, mais il s'est reposé, aux yeux des anges, de tous les ouvrages qu'il avait faits, et ne s'est reposé qu'en lui-même, parce qu'il est l'être incréé : et par là, les anges qui avaient connu ses ouvrages, soit en lui soit sous leurs formes, avec la clarté du jour et la faible lueur du soir, reconnurent que la création, malgré son excellence, était au-dessous du repos par lequel Dieu rentrait en lui-même et marquait qu'il n'avait besoin d'aucune de ses œuvres pour être heureux.

LIVRE V.

TOUT CRÉÉ EN MÊME TEMPS.

CHAPITRE PREMIER.

LES 6 OU 7 PREMIERS JOURS PEUVENT ÊTRE REGARDÉS COMME LE RETOUR PÉRIODIQUE D'UN JOUR PRIMITIF.

1. « C'est là le livre de la création du ciel et « de la terre, quand le jour fut fait, et que Dieu « fit le ciel et la terre, toute la verdure des « champs avant qu'il y en eût sur la terre, toutes « les herbes des champs avant qu'elles poussas- « sent. Car Dieu n'avait point encore fait pleu- « voir sur la terre et il n'y avait point d'homme « pour la cultiver ; mais une source montait de la « terre et en arrosait toute la surface, » l'Ecriture fournit ici une nouvelle preuve à l'appui de l'opinion suivant laquelle Dieu fit un jour dont les six ou sept autres ne furent que le retour régulier ; car, après avoir résumé en quelque sorte la création, elle ajoute ces expressions signficatives : « Quand le jour fut créé. » On ne dira pas sans doute que le ciel et la terre dont il est ici question soit le même ouvrage que celui qui précéda la création du jour, d'après ce passage : « Au « commencement Dieu fit le ciel et la terre. » Si on veut voir là une création accomplie par Dieu en dehors du jour, et avant sa naissance, j'ai exposé comment elle était possible, sans interdire à personne une théorie plus satisfaisante que la mienne. Quoiqu'il en soit, l'Ecriture montre assez dans le passage : « Voici le livre des ori- « gines du ciel et de la terre, quand le jour fut « fait, » qu'elle ne voit point ici dans le ciel et la terre l'ouvrage qui fut créé au commencement, avant la naissance du jour, lorsque les ténèbres étaient sur l'abîme : il est clair, à mon sens, qu'elle parle du ciel et de la terre, tels qu'ils furent formés, après la création du jour, en d'autres termes, avec cet ordre qui distribua les éléments, disposa les êtres selon leur espèce, qui donna enfin à la création entière cette organisation et cette harmonie que nous appelons le monde.

2. Le ciel n'est donc ici que le firmament, tel qu'il fut créé et nommé par Dieu, avec tous les êtres qu'il renferme ; et la terre n'est que la région inférieure avec l'abîme et avec tous les êtres qu'elle contient. Cela est si vrai que l'Ecriture ajoute immédiatement : « Dieu fit le ciel et la « terre. » En parlant du ciel et de la terre, avant comme après la formation du jour, elle ne permet pas même de conjecturer qu'elle voit ici dans ces deux ouvrages la même création que celle qui précéda la naissance du jour. Car dans le passage : « C'est là le livre des origines du ciel et « de la terre, quand le jour fut fait et que « Dieu fit le ciel et la terre, » l'arrangement même des mots ne permet pas de voir, dans le premier membre de phrase, le ciel et la terre tels que Dieu les fit au commencement, avant la création du jour ; on ne saurait s'arrêter à cette opinion, sous prétexte que le ciel et la terre sont nommés avant la création du jour, sans être aussitôt arrêté par le texte sacré où la création du jour est à peine signalée que l'on revient à la formation du ciel et de la terre.

3. La valeur seule de la conjection *quand*, dans ce passage, suffirait à un dialecticien pour soutenir que tout autre sens est impossible : retranchez-la, en effet, et dites : Voici le livre des origines du ciel et de la terre, le jour fut créé, Dieu fit le ciel et la tere ; on pourrait alors s'imaginer qu'il n'est question dans le premier membre de phrase que du ciel et de la terre, tels qu'ils furent créés au commencement, avant la naissance du jour ; que la création du jour est mentionnée ensuite, comme elle l'est effectivement dans le récit qui ouvre la Genèse, et qu'enfin le dernier membre de phrase a trait à la création du ciel et de la terre ; qu'ils furent organisés après la formation du jour. Mais la conjonction rattache la proposition qu'elle annonce, au début de la phrase, ou à la fin, en d'autres termes, il faut lire : « Voici le livre des origines du ciel et de la « terre, quand le jour fut fait, » ou : « quand le « jour fut fait, Dieu créa le ciel et la terre ; » dans les deux cas, on est forcé de convenir que l'Ecriture n'a voulu ici parler que la de formation du ciel et de la terre accomplie lorsque le jour eut été créé D'ailleurs, les expressions qu'ajoute l'Ecriture : « Toute la verdure de la terre, » se rapportent sans conteste au troisième jour. On voit donc clairement que Dieu créa un seul et même jour qui, en se renouvelant régulièrement, produisit la période des six jours.

: Gen. II 4,-6.

CHAPITRE II.

POURQUOI L'ECRITURE A-T-ELLE AJOUTÉ L'EXPRESSION : « TOUTE LA VERDURE DE LA TERRE ? »

4. Comme les mots ciel, terre désignent dans le langage de l'Ecriture l'ensemble de la création, on peut se demander à quoi servent les expression qu'elle ajoute : « Et toute la verdure de la « terre. » Selon moi, elles servent à déterminer le jour dont l'Ecriture veut parler, lorsqu'elle dit : « Quand ce jour fut fait. » On aurait été tenté, en effet, d'y voir un jour semblable à cette succession du jour et de la nuit que la lumière physique produit par sa révolution : mais quand la pensée se rapporte sur la suite des œuvres divines et qu'on trouve que toute la verdure des champs a été créée le troisième jour, avant la formation du soleil qui ne parut que le quatrième, et dont la présence sur l'horizon nous vaut le jour actuel; quand on entend ensuite l'Ecriture dire : « lorsque le jour fut fait, Dieu « fit le ciel et la terre et toute la verdure des « champs, » il faut bien alors voir dans ces paroles un avertissement que le jour était produit soit par une lumière physique inconnue aux hommes, soit par une lumière toute intellectuelle répandue dans la société des anges: qu'en tout cas il ne ressemblait point à celui d'aujourd'hui et qu'il faut en concevoir un autre par un effort de la raison.

CHAPITRE III.

LA CRÉATION A ÉTÉ SIMULTANÉE : PREUVE TIRÉE DE CE PASSAGE COMPARÉ AU RÉCIT PRÉCÉDENT.

5. Une autre question se présente ici naturellement. L'Ecriture pouvait dire : Voici le livre des origines du ciel et de la terre, quand Dieu créa le ciel et la terre. Ces expressions nous auraient rappelé tous les êtres que renferme le ciel et la terre; car l'Ecriture désigne ordinairement sous les noms de ciel et de terre, auxquels parfois elle joint celui de la mer, l'ensemble de la création; et quelque fois même elle dit expressement : « Le ciel, la terre et tout ce qu'ils renfer« ment [1] : » par conséquent, à toutes les idées qu'éveillent ces mots nous aurions associé celle d'un jour, soit primitif, soit semblable à celui que le soleil produit par sa révolution. Mais loin de s'exprimer ainsi, l'Ecrivain sacré fait intervenir l'idée de jour qu'il place entre les deux autres. Il ne dit point : C'est ici le livre de la création du jour, du ciel et de la terre, comme il aurait fait s'il avait suivi l'ordre historique; il ne dit pas non plus : C'est ici le livre de la création du ciel et de la terre, lorsque Dieu fit le ciel et la terre et toute la verdure des champs; enfin il n'emploie pas ce tour : C'est ici le livre de la création du ciel et de la terre, lorsque Dieu fit le jour, le ciel et la terre et la verdure des champs. Il ne se sert pas de ces formes de langage les plus usitées, et s'exprime ainsi : « C'est là le livre des ori« gines du ciel et de la terre, quand le jour fut « fait, et que Dieu fit le ciel et la terre avec toute « la verdure des champs, » comme s'il voulait nous révéler que Dieu fit le ciel et la terre avec la verdure des champs à la même époque qu'il fit le jour.

6. Or dans le récit qui ouvre la Genèse, l'Ecriture nous révèle la création d'un jour primitif et elle le compte : puis elle cite le deuxième, où le firmament fut créé ; le troisième où la terre et la mer parurent sous leurs formes déterminées et où la terre produisit ses arbres et ses plantes. Ne voit-on pas ici apparaître clairement cette simultanéité dans la création divine, que j'ai cherché à prouver plus haut, puisque la période des six jours, où l'Ecriture expose avec ordre la création et l'achèvement des œuvres de Dieu, se résume à présent en un seul jour qui comprend la formation du ciel et de la terre et la naissance de la végétation? On ne saurait voir ici un jour semblable aux nôtres : il suffit, comme je viens de le dire, de se rappeler qu'antérieurement à la révolution diurne du soleil, Dieu commanda à la terre de produire ses plantes et sa verdure. Ainsi donc la simultanéité de la création n'est plus une vérité empruntée à un autre livre de l'Ecriture [1] : à la seconde page de la Genèse, nous trouvons un témoignage qui nous invite à remonter jusqu'à ce principe, dans ces paroles : « Quand le jour fut fait, Dieu fit le ciel et la terre « avec la verdure des champs. » Concevez donc bien que ce jour s'est renouvelé sept fois pour produire les sept jours ; puis en entendant dire qu'au moment où le jour se fit tout se fit du même coup, essayez, si vous le pouvez, de comprendre que ce renouvellement s'est accompli en dehors de la succession lente et régulière du temps ; si vous ne pouvez aller jusque-là, abandonnez ces théories à la méditation des esprits capables de les entendre.

[1] Ps. CXVLV, 6.

[1] Eccli. XVIII, 1.

Pour vous, marchez sous la conduite de l'Ecriture, qui ne vous laisse point à votre faiblesse et qui, comme une mère, sait ralentir ses pas avec le vôtre. Son langage, en effet, a une hauteur qui étonne l'orgueil, une profondeur qui épouvante les esprits attentifs, une vérité qui soutient les forts et une grâce qui nourrit les plus petits.

CHAPITRE IV.

EN QUEL SENS EST-T-IL DIT QUE L'HERBE FUT FAITE AVANT DE POUSSER ?

7. Que signifient donc les paroles qui suivent dans cet ordre : « Lorque le jour fut fait, Dieu « fit le ciel et la terre, et toute la verdure des « champs, avant qu'il y en eût sur la terre, et « l'herbe des champs avant qu'elle y poussât? » Que signifient, dis-je, ces paroles? Faut-il examiner le temps, le lieu où la végétation se fit, avant d'exister sur la terre, avant d'y avoir poussé? Ne serait-il pas naturel de croire que Dieu la fit, non avant qu'elle poussât, mais au moment même qu'elle prit naissance, si l'on n'était prévenu par la parole divine qu'elle fut faite avant de pousser? Par conséquent, fût-on incapable de découvrir où et quand elle se fit, on ne laisserait pas de croire pieusement, sur la foi de l'Ecriture, qu'elle fut faite avant de naître : ne pas croire à l'Ecriture étant une impiété.

8. Que dire? Faut-il admettre ici l'opinion assez répandue que tout a été fait dans le Verbe de Dieu avant de naître sur la terre? Mais si tout a été fait dans le Verbe, tout a été fait avant la naissance du jour, et non au moment où le jour fut créé. Or l'Ecriture dit en termes exprès : « Quand le jour fut fait, Dieu fit le ciel et la terre « et toute la verdure des champs avant qu'elle « existât sur la terre, et toute l'herbe avant qu'elle « poussât. » Donc cette création a eu lieu avec le jour, loin de lui être antérieure : par conséquent, elle ne s'est point faite au sein du Verbe coéternel à son Père, avant toute époque et toute créature, mais au moment où le jour se fit. Les idées qui, antérieurement à toute créature, subsistent dans le Verbe, ne sont point faites au moment où naquit le jour, selon le témoignage formel de l'Ecriture. Et cependant herbe et la verdure furent faites avant d'exister et de pousser sur la terre

9. Où donc furent-elles créées? Serait-ce dans la terre conçue comme leur cause et leur principe, au même titre que les germes contiennent les êtres avant qu'ils se développent et acquièrent leurs proportions et leurs formes avec le temps? Mais ces germes que nous voyons sont déjà sur la terre, ils ont déjà pris naissance. Etaient-ils donc alors cachés sous la terre, et peut-on dire que les plantes furent faites avant de naître, en ce sens qu'elles prirent naissance, quand les germes se gonflèrent et s'épanouirent en plein air, pour y croître dans les proportions que la nature assigne aujourd'hui à leur développement? Ce seraient donc les germes qui auraient été créés avant la naissance du jour et qui auraient contenu les plantes et la verdure des champs, non sous la forme qu'elles prennent quand elles poussent sur la terre, mais intérieurement et en vertu de la fécondité naturelle à toute semence? La terre aurait donc commencé par produire les germes eux-mêmes? Mais l'Ecriture tenait un langage bien différent, quand elle disait : « La terre produisit l'herbe portant semence « selon ses espèces, des arbres fruitiers portant du « fruit et ayant leur semence en eux-mêmes sur « la terre. » Ces paroles montrent clairement que les semences furent produites par les herbes et les arbres, et que la végétation, loin de sortir de semences primitives, prit naissance dans la terre. La meilleure raison qu'il en fut ainsi, c'est que l'Ecriture l'affirme ; car elle ne dit pas : que les semences produisent l'herbe et la végétation, mais que : « la terre produise l'her-« be portant semence; » c'est exprimer bien clairement que la semence vient de l'herbe, et non l'herbe de la semence. « Et il en fut ainsi, « et la terre produisit de l'herbe portant se-« mence ; » en d'autres termes, le commandement se réalisa dans l'esprit des Anges, puis la terre se mit à produire, afin que la parole divine reçut son accomplissement dans le monde physique.

10. Quelle est donc cette création qui a précédé l'apparition des herbes sur la terre? Quelle différence y avait-il pour elles à se faire en même temps que le ciel et la terre, lors de la naissance de ce jour mystérieux que Dieu créa à l'origine, ou à pousser leur jet sur la terre dans l'espace de temps nécessaire à chaque espèce, et mesuré sur le cours du soleil? Si ce jour mystérieux existe, s'il n'est que la lumière qui éclaire et unit la société des Vertus et des anges au plus haut des cieux, il est évident que les esprits célestes con-

[1] Gen. I, 11, 12.

naissent plus parfaitement que nous les ouvrages de Dieu : outre qu'ils les voient dans le Verbe de Dieu, l'auteur de toute chose, ils en connaissent la nature par une intuition plus profonde et toute différente. En effet, ils les connaissent dans leurs éléments, et pour ainsi dire, dans leur origine, tels que Dieu les a faites primitivement, avant de se reposer de ses œuvres en cessant désormais de créer : nous au contraire, nous les connaissons en observant les lois qui les régissent, dans l'ordre du temps, après leur formation, et selon lesquelles Dieu continue d'agir au sein des êtres qu'il créa, durant ce nombre parfait de six jours, avec toute leur perfection.

11. L'ordre divin consista donc alors à créer la cause d'où sortent les plantes et les arbres, en d'autres termes, à communiquer à la terre son principe de fécondité. Dans ce principe, j'allais dire dans ces racines, toute la végétation à venir était déposée et livrée à l'action du temps. Plus tard en effet Dieu planta un jardin du côté de l'Orient, et fit sortir de la terre toute sorte d'abres qui flattaient l'œil ou offraient des fruits exquis [1]. On ne saurait prétendre qu'il fit alors un nouvel ouvrage, qu'il donna un nouveau degré de perfection aux œuvres qu'il avait achevées et jugées excellentes le sixième jour : mais, comme toutes les espèces de plantes et d'arbres avaient été déjà créées dans leur principe, puisque Dieu se reposa de cette œuvre, tout en continuant de diriger et de maintenir en harmonie, au milieu des révolutions du temps, la création qu'il avait achevée et dont il s'était reposé, il faut admettre que Dieu planta alors non-seulement ce jardin, mais encore toute la végétation qui naît même aujourd'hui. Quel autre en effet peut la créer, sinon Dieu, dont l'activité s'exerce même en ce moment ? Toutefois il la crée aujourd'hui avec les éléments qui existent, tandis qu'elle passa du néant à l'existence, quand se fit le jour qui lui-même n'était absolument rien, je veux dire la création purement intellectuelle.

CHAPITRE V.

L'ORDRE DES CRÉATIONS DIVINES PENDANT LES SIX JOURS N'EST PAS CHRONOLOGIQUE : C'EST UN ENCHAINEMENT DE CAUSES ET D'EFFETS.

12. Les êtres ayant été créés, leurs mouvements commencèrent à marquer le cours du temps. Aussi chercher le temps avant les créatures, ce serait chercher le temps avant le temps même : car s'il n'y avait aucun être, esprit ou corps, qui fût animé d'un mouvement dont la durée actuelle serait une transition entre le passé et l'avenir, le temps n'existerait pas. Or, la première condition du mouvement et de la créature est apparemment l'existence de cette créature même. Le temps a donc commencé avec elle plutôt qu'elle avec le temps : mais tous deux ont Dieu pour auteur. Tout en effet vient de lui, tout est par lui et en lui [1]. Quand je dis que le temps a commencé avec la créature, je n'entends point que le temps ne soit pas lui-même une création, puisqu'il est le mouvement même qui marque le passage d'un état à un autre chez les créatures, d'après cette suite d'effets qu'amènent les lois établies par Dieu, qui gouverne tout comme il a tout créé. Par conséquent, quand nous remontons par la pensée à la condition première des ouvrages dont Dieu s'est reposé le septième jour, il ne faut songer ni à la durée que mesure le mouvement diurne du soleil, ni même à la manière dont Dieu produit aujourd'hui les êtres ; il faut voir comment Dieu a fait les créatures qui ont déterminé la marche du temps, comment il a tout produit à la fois et établi du même coup l'ordre universel, non d'après certaines périodes de temps, mais par la subordination des effets à leurs causes, de telle sorte que la création à été simultanée et tout ensemble conduite à sa perfection, selon le type du nombre six qui sert à caractériser ce jour.

13 Ce n'est donc point dans une série d'époques, mais dans un ordre logique que fut créée d'abord cette matière informe, mais susceptible de se former, la substance des corps et celle des esprits, destinée à servir comme de fond à toutes les œuvres divines ; elle ne put être modifiée avant d'être, et elle ne fut modifiée que par le Dieu souverain et véritable, principe des choses. Cette matière première, faite par Dieu avant la création du jour, a pu être appelée ciel et terre, parce que le ciel et la terre en furent composés ; ou elle a été représentée par « la terre invisible, « sans ordre, et par l'abîme ténébreux, » comme nous l'avons développé dans le premier livre.

14. Parmi les êtres qui furent tirés de cette substance nue et qui méritent encore mieux le nom de créations, ou d'œuvres, se fit d'abord le jour. La prééminence appartenait, en effet, aux êtres capables de connaître la créature dans le Créateur, au lieu de remonter de la créature à

[1] Gen. II, 8, 9.

[1] Rom. XI, 36.

son auteur. Ensuite apparaît le firmament, et avec lui le monde physique commence. En troisième lieu, la mer et la terre s'organisent, et la végétation est renfermée, si j'ose ainsi dire, virtuellement dans le sol. C'est à ce titre, en effet, que la terre, au commandement de Dieu, produisit les herbes et les plantes avant qu'elles eussent pris naissance; elle contenait tous les germes qui avec le temps devaient se développer dans les proportions assignées à chaque espèce. Puis, quand le séjour fut prêt, les luminaires du ciel furent créés le quatrième jour, afin que la région supérieure de l'univers fût ornée des corps destinés à se mouvoir dans l'enceinte du monde. Au cinquième jour l'eau, l'élément qui a le plus d'affinité avec l'air et le ciel, produisit, au commandement de Dieu, ses habitans, je veux dire les poissons et les oiseaux : et cette création contint virtuellement tous les êtres qui devaient régulièrement se succéder avec le temps. Au sixième jour, le dernier des éléments produisit les derniers-nés de la création, la terre produisit les animaux terrestres, qui renfermaient virtuellement aussi tous les animaux que la suite des temps devait faire naître.

15. Le jour, tel que nous l'avons désigné, fut instruit de cet enchaînement des œuvres divines : cette révélation le fit assister, pour ainsi dire, à six reprises différentes, aux harmonies de la création, et produisit ainsi comme une période de six jours, quoique ce soit le même jour qui contemple la création, telle qu'elle s'accomplit dans la puissance divine, telle ensuite qu'elle s'aperçoit dans les œuvres de Dieu, et qui la ramène à sa fin, l'amour divin, établissant ainsi le soir, le matin, le midi, qui divisent chaque création, non d'après la chronologie, mais selon l'ordre qui préside à leur développement. Ce même jour reproduisit au point de vue intellectuel le repos que prit le Créateur après l'achèvement de toutes ses œuvres, et qui, à ce titre, n'eut pas de soir, et il mérita d'être béni et sanctifié. Voilà pourquoi le nombre sept est en quelque sorte consacré au Saint-Esprit : l'Écriture le célèbre [1] ; l'Église s'en souvient.

16. C'est donc ici le livre des origines de la terre et des cieux, en ce sens que Dieu fit au commencement le ciel et la terre, comme une substance perfectible, qui devait, à son commandement, prendre des formes spéciales, et qui précéda ces modifications, non dans le temps, mais en principe. Car, au moment qu'elle prit ses formes le jour naquit, et quand le jour naquit, Dieu fit le ciel et la terre, et la verdure des champs, avant qu'elle poussât sur la terre, et l'herbe des champs avant qu'elle prît naissance. Nous avons sur ce sujet développé notre pensée, sans préjudice des idées plus claires, plus conformes à la vérité, qui ont pu ou qui pourront être émises.

[1] Isa. XI, 2, 3.

CHAPITRE VI.

PEUT-ON INFÉRER, DE CE QU'IL N'AVAIT POINT ENCORE PLU SUR LA TERRE, QUE LA CRÉATION EST SIMULTANÉE ?

17. Quant au passage suivant : « car Dieu « n'avait point encore fait tomber la pluie sur la « terre et il n'y avait point d'homme pour culti- « ver la terre, » il est assez difficile d'en découvrir la signification et la portée. Ne dirait-on pas que si Dieu fit alors la végétation et les herbes avant qu'elles eussent poussé leur jet, c'est que la pluie n'était pas encore tombée sur la terre? S'il eût fait les herbes à la suite de la pluie, elles auraient paru avoir ce phénomène plutôt que sa puissance pour cause. Mais ce qui vient à la suite de la pluie en a-t-il moins Dieu pour principe? Comment entendre aussi qu'il n'y avait point d'homme pour travailler la terre? Dieu n'avait-il pas créé l'homme le sixième jour? Ne s'était-il pas reposé le septième de toutes ses œuvres ? Ne faudrait-il voir dans ces paroles qu'un résumé de ce qui précède, par la raison qu'au moment où Dieu fit toute la verdure des champs et toutes les herbes, la pluie n'était point encore tombée, ni l'homme créé? Dieu en effet fit les plantes le troisième jour et l'homme le sixième. Mais, quand Dieu fit la verdure et les herbes avant qu'elles eussent poussé, non-seulement il n'y avait point d'hommes pour travailler le sol, mais il n'y avait pas même d'herbe, puisqu'elle fut créée, selon le témoignage de l'Écriture, avant de prendre naissance. Serait-ce que Dieu l'aurait faite le troisième jour, précisément parce qu'il n'existait pas encore d'homme dont le travail pût la faire naître? Mais que de plantes, que d'arbres naissent sur la terre grâce au travail de l'homme !

18. L'Écriture aurait-elle voulu signaler à la fois l'absence de la pluie et du travail de l'homme? Car, sans aucun travail de l'homme, la pluie suffit parfois à faire pousser l'herbe ; mais il y a aussi des herbages que la pluie, sans le concours de l'homme, ne saurait produire. Ainsi

cette double cause est aujourd'hui nécessaire à la production générale des herbes, mais alors elle ne s'exerça pas : Dieu les créa par la puissance de son Verbe, en dehors de toute pluie comme de toute culture. Il les crée sans doute encore aujourd'hui, mais avec le concours de l'homme et de la pluie, « quoique celui qui plante et celui qui « arrose ne soient rien, mais Dieu seul qui donne « l'accroissement [1]. »

19. Que signifie encore cette source qui jaillissait de la terre et qui en arrosait toute la surface? Cette source jaillissait avec tant d'abondance, qu'elle aurait pu tenir lieu de pluie à toute la terre, comme fait le Nil en Égypte. Dès lors pourquoi citer comme un miracle que Dieu eût créé les herbes avant qu'il eût plu, quand la source qui inondait la terre produisait le même effet que la pluie? Lors même que l'herbe eût poussé moins haut, elle n'en aurait pas moins poussé. L'Écriture ici n'abaisserait-elle pas son langage jusqu'à la porté des faibles, selon sa coutume, tout en faisant entendre à ceux qui ont assez de force pour la pénétrer une vérité plus profonde ? Dans le passage qui précède, elle a parlé d'un jour pour nous révéler que Dieu fit un jour et qu'il créa le ciel et la terre quand ce jour fut fait : elle nous faisait ainsi concevoir, dans les limites de notre intelligence, que Dieu créa tout ensemble, quoique la période des six jours semble impliquer des époques bien déterminées; de même ici, après avoir raconté que Dieu fit, en même temps que le ciel et la terre, toute la verdure des champs, avant qu'elle fût sur la terre, toutes les herbes, avant qu'elles eussent poussé, l'Écriture ajoute : « Dieu en effet n'avait point encore fait tomber « la pluie sur la terre et il n'y avait point d'homme « qui travaillât la terre; » elle semble nous dire : Dieu n'a point alors fait les herbes comme il les crée aujourd'hui, avec le concours de la pluie et du travail de l'homme. Elles poussent aujourd'hui dans un certain intervalle de temps; mais il n'en était pas de même au moment où Dieu créa du même coup tous les êtres, avec lesquels le temps a commencé.

CHAPITRE VII.

DE LA SOURCE QUI ARROSAIT LA SURFACE DE LA TERRE.

20. J'arrive à ce passage : « Une source jaillissait « de la terre et en arrosait toute la surface. » Il indique, selon moi, le moment où se forment, selon les progrès réguliers du temps, les êtres sortis de l'état primitif dans lequel tous avaient été créés. Il était naturel de commencer par l'élément où prennent naissance toutes les espèces d'animaux, d'herbes et d'arbres, pour se développer, dans le temps, selon les proportions qui leur sont assignées. En effet, les semences dont se forment et la chair et le bois sont des liqueurs et se développent dans un milieu liquide : elles renferment des élémenls très-actifs et tirent une vertu inépuisable de ces œuvres achevées dont Dieu se reposa le septième jour.

21. Mais quelle est cette source assez riche pour arroser toute la surface de la terre? C'est une question qui mérite d'être posée. Si elle a existé et qu'elle se soit cachée ou tarie, il faut en découvrir la raison : car, on ne voit plus de source qui arrose la surface du globe. C'est peut-être par un juste châtiment du péché que cette source merveilleuse a cessé de jailir, afin d'enlever au sol sa facile fécondité et d'augmenter les peines des hommes. L'esprit humain pourrait s'arrêter à cette conjecture, malgré le silence des livres saints, si une pensée ne s'offrait naturellement à l'esprit : c'est que le péché, qui condamna l'homme au travail, ne fut commis qu'après un séjour délicieux dans le Paradis. Or le Paradis possédait lui-même une source immense, dont nous parlerons bientôt en détail; il en sortait, au langage de l'Écriture, quatres grands fleuves, connus des gentils. Où était donc cette source, où étaient ces fleuves, quand une source immense jaillissait de la terre et suffisait pour en arroser la surface? Assurément un de ces fleuves, le Géon qui passe pour le Nil, n'arrosait point alors l'Egypte, puisqu'une source unique jaillissait de la terre, et inondait non-seulement l'Egypte, mais enrore la surface du globe.

22. Faut-il croire que Dieu voulut d'abord n'employer qu'une source d'eau immense pour arroser toute la terre, afin que les êtres, dont il avait déposé les germes dans l'eau, se fécondassent à l'aide de cet élément, et acquissent avec le temps un développement tel que le nombre des jours fût dans un juste rapport avec la variété des espèces? Après avoir planté le Paradis aurait-il arrêté cette source pour multiplier les sources sur la terre, comme nous le voyons aujourd'hui? De la source unique qui jaillissait dans le Paradis, aurait-il fait sortir les quatre grands fleuves, afin que le reste de la terre, déjà peu-

[1] I Cor. III, 7.

plé des êtres de diverses espèces qui se developpaient dans la période du temps exigée par leur nature, fût pourvu de sources et de fleuves à son tour; et le Paradis, ce parc choisi de Dieu, aurait-il eu le privilège de faire sortir de sa source quatre fleuves? Est-il plus probable que l'unique source du Paradis avait d'abord un jet considérable et que Dieu s'en servit pour arroser toute la terre, afin de la féconder et de lui faire produire, dans une période de temps régulier, les espèces de plantes qu'il avait créées toutes ensemble; qu'ensuite il arrêta en ce lieu ce jet d'eau énorme, afin que les fleuves et les ruisseaux sortissent de différentes sources dans les différents contrées; et qu'enfin dans le pays même d'où elle jaillissait, au moment qu'elle n'arrosait plus la surface du globe, mais donnait seulement naissance à quatre fleuves, il planta le Paradis pour y placer l'homme?

CHAPITRE VIII.

POURQUOI SUPPLÉER PAR DES CONJECTURES AU SILENCE DES LIVRES SAINTS?

23. L'Écriture n'a pas exposé dans tous les détails les origines du temps au début de la création primitive, ni la suite des lois d'après lesquelles se développent les êtres qui furent créés d'abord, puis achevés le sixième jour : elle a raconté ces faits dans la mesure qu'il a plu au Saint-Esprit, lequel faisait écrire les évènements capables tout ensemble de révéler le passé et de figurer l'avenir. Conjecturons donc dans notre ignorance les faits que l'Esprit-Saint à négligés sciemment; et travaillons dans la mesure de nos forces et de la grâce que Dieu nous fait, à écarter la pensée qu'il y ait dans les saints Livres des absurdités et des contradictions qui, choquant le jugement du lecteur et lui faisant croire que les faits racontés par l'Écriture sont impossibles, le feraient renoncer à la foi où l'empêcheraient de l'embrasser.

CHAPITRE IX.

IL EST DIFFICILE DE CONCEVOIR UNE SOURCE CAPABLE D'ARROSER LA TERRE ENTIÈRE.

24. Quand nous cherchons à comprendre dans quel sens l'Écriture a dit qu'« une source jaillissait « de la terre et en arrosait toute la surface, » il ne faut pas y voir pour cela un phénomène impossible : si notre explication renferme une impossibilité, qu'on en cherche soi-même une autre pour démontrer la véracité de l'Écriture, véracité incontestable, quand même elle ne serait pas démontrée. Si en effet on raisonne dans le but de la convaincre d'erreur, on ne dira soi-même rien de vrai sur la création et le gouvernement du monde, ou, si l'on rencontre la vérité, on taxera l'Écriture d'erreur sans la comprendre. Je suppose, par exemple, qu'on prétende ici qu'il était impossible qu'une source unique, si énorme qu'on voudra, suffît à arroser la terre entière, par la raison que, si elle n'arrosait pas les montagnes, elle n'arrosait pas toute la terre, et que si elle arrosait les montagnes, loin de porter avec elle la fécondité, elle exerçait les ravages d'un délugè : par conséquent que la terre en cet état était une mer et n'était point encore distincte des eaux.

CHAPITRE X.

COMMENT PEUT-ON EXPLIQUER CE PHÉNOMÈNE?

25. On peut répondre que cette inondation pouvait être périodique, comme celle du Nil qui tour-à-tour couvre les plaines de l'Egypte et rentre dans son lit. Peut-être objectera-t-on quel la crue annuelle de ce fleuve tient aux pluies et aux neiges de je ne sais quelle contrée lointaine et inconnue, soit : mais que dire du flux et du reflux dans l'Océan, de la marée qui tour-à-tour découvre ou envahit certaines plages sur une longue étendue? Je ne parle pas de ces sources intermittentes qui, par un singulier phénomène, tantôt coulent avec une telle abondance, dit-on, qu'elles arrosent tout un pays, tantôt laissent à sec les puits les plus profonds et fournissent à peine assez d'eau pour boire. Pourquoi donc trouverait-on étrange qu'un gouffre, soumis au flux et au reflux, ait arrosé la terre par une inondation périodique? D'ailleurs si l'Ecriture, laissant de côté la mer dont les flots salés enveloppent évidemment le globe de leur immense ceinture, n'a voulu parler que des lacs intérieurs d'où sortent par des canaux souterrains ou des infiltrations les ruisseaux et les sources, pour s'échapper les uns sur un point, les autres sur un autre, et qu'elle ait compris dans ce gouffre immense, sous le nom d'une source unique, toutes les sources du globe, à cause de l'identité de leur nature; si, dis-je, on suppose que cette source jaillissait de la terre par les mille ouvertures des antres ou par les crevasses du sol, et que, se divisant en filets innombrables, elle se répandait sur la terre sans former une nappe d'eau comme la mer ou les

lacs, mais en courant, comme les rivières, dans un lit sinueux qu'elle franchissait pour inonder les alentours, pourra-t-on ne pas concevoir un pareil phénomène, à moins d'avoir le travers d'un esprit pointilleux? Il est naturel de penser qu'il est dit de la terre quelle était arrosée sur toute sa surface comme on dit d'une robe *à raies* qu'elle est *tout teinte,* d'autant plus que la terre dans sa nouveauté, tout en étant accidentée, se composait probablement de vastes plaines où les eaux pouvaient courir et se répandre en liberté.

26. Qu'elle a été la grandeur de cette source ou comment s'est-elle multipliée? Est-ce parce qu'elle jaillissait quelque part d'un seul jet, ou qu'elle forme dans les profondeurs de la terre un vaste et unique réservoir, d'où s'échappent les eaux de tous les sources grandes et petites, que l'Ecriture a parlé d'une source qui sortait de la terre, en se partageant de tous les côtés, et qui arrosait la surface du globe? Ou bien n'est-il pas plus probable que le singulier a été mis pour le pluriel, puisque le mot est employé sans indication de nombre: *fons* et non pas *unus fons ;* et qu'ainsi il faudrait entendre par là une multitude de sources qui arrosaient, sur différents points du globe, celles-ci une contrée, celles-là une autre; comme on dit le soldat pour désigner une armée, comme l'Ecriture elle-même signale parmi les plaies de l'Egypte la grenouille et la sauterelle [1], quoiqu'il y en eût un nombre incalculable? Le problème ainsi posé ne vaut pas la peine qu'on s'y arrête plus longtemps.

CHAPITRE XI.

LA CRÉATION FUT INSTANTANÉE, LE GOURVERNEMENT DU MONDE NE PEUT L'ÊTRE.

27. Revenons donc avec une attention nouvelle à la théorie que nous avons déjà présentée, afin d'en vérifier l'exactitude dans tous les détails : nous avons dit que Dieu, lorsqu'il créa primitivement les êtres et fit les œuvres dont il se reposa le septième jour, n'agit pas de la même manière qu'il agit encore aujourd'hui en réglant l'ordre de l'univers. Alors, en effet, il créa tout à la fois sans le moindre intervalle de temps: aujourd'hui il agit dans ces périodes régulières selon lesquelles les astres exécutent leurs mouvements d'orient en occident, le ciel passe de l'été à l'hiver, et les plantes, sous l'influence de la température, poussent, croissent, verdissent et se déssèchent; chez les animaux mêmes la gestation et l'enfantement sont soumis à des époques fixes, et leur existence traverse différents âges avant d'atteindre la vieillesse et la mort. Or, quel est l'auteur de ces mouvements dans la nature, sinon Dieu, encore qu'il n'y soit pas soumis lui-même? Le temps, en effet, n'a pas de prise sur lui. L'Ecriture a donc distingué entre les œuvres de Dieu, celles dont il se reposa le septième jour, et celles qu'il accomplit encore aujourd'hui: elle arrête son récit, pour avertir qu'elle a exposé les premières et qu'elle va expliquer les secondes dans leur ordre. « Voici, « dit-elle, le livre des origines du ciel et de la terre, « quand Dieu fit le ciel et la terre, toute la verdure « des champs avant qu'il y en eût sur la terre, toutes « les herbes de la terre avant qu'elle eussent poussé. « Car Dieu n'avait point encore fait pleuvoir sur « la terre et il n'y a point d'homme pour la tra- « vailler. » Ici commence l'exposition des nouveaux actes de Dieu: « Une source jaillissait de la terre « et en arrosait toute la surface. » Cette source et les autres œuvres dont parle désormais l'Ecriture, se font dans une durée successive, et non toutes ensemble.

CHAPITRE XII.

DU TRIPLE POINT DE VUE SOUS LEQUEL ON DOIT CONSIDÉRER LES OEUVRES DE DIEU.

28. La création offre donc un point de vue tout différent, selon que l'on considère le type éternel des êtres dans le Verbe de Dieu, les ouvrages composés avant le repos du septième jour, enfin les mouvements que Dieu accomplit aujourd'hui encore dans l'univers. De ces trois ordres de choses, le dernier seul nous est découvert par les sens et par l'expérience. Quant aux deux autres, si élevés au-dessus du domaine des sens et des idées naturelles à l'esprit humain, il faut d'abord y croire sur l'autorité de la parole divine, puis, à l'aide de nos connaissances, chercher à les comprendre avec plus ou moins de succès, selon la portée de notre esprit et l'abondance des grâces divines.

CHAPITRE XIII.

AVANT D'ÊTRE CRÉÉS, TOUS LES ÊTRES ÉTAIENT DANS LA SAGESSE DE DIEU.

29. Sur ces principes divins, immuables, éternels, que la Sagesse de Dieu, par qui tout a été fait, connaissait avant qu'ils eussent été réalisés dans l'univers, l'Ecriture s'exprime en ces termes :

[1] Ps. CIV, 34.

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe « était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il était dès « le commencement en Dieu. Toutes choses ont « été faites par lui et rien de ce qui a été fait n'a « été fait sans lui [1]. » Or, l'extravagance peut-elle aller jusqu'à soutenir que Dieu n'a pas fait les choses qu'il connaissait? S'il les connaissait, où pouvait-il les connaître, sinon en lui-même, uni à son Verbe, par qui tout a été fait? S'il les avait vues en dehors de lui, qui l'en aurait instruit? « Qui donc « a connu les pensées du Seigneur? Qui l'a aidé « de ses conseils? Qui lui a donné le premier et « sera rétribué? Car, c'est de lui, par lui et en lui « que sont toutes choses [2]. »

30. Du reste cette pensée est mise dans tout son jour par les paroles qui viennent immédiatement après: « Ce qui a été fait est vie en lui et la vie « était la lumière des hommes [3]. » En effet les êtres raisonnables, parmi lesquels se range l'homme fait à l'image de Dieu, ne trouvent leur véritable lumière que dans le Verbe, par qui tout a été fait, lorsque leur âme purifiée du péché et délivrée de l'erreur, est entrée en communication avec lui.

CHAPITRE XIV.

EXAMEN DU TEXTE : *Quod factum est, in illo vita.*

31. En lisant ce passage, gardons-nous de faire entrer dans le premier membre de phrase les mots: « in illo, » et de réduire la proposition principale aux mots: « vita est », en d'autres termes, de ponctuer ainsi; *quod factum est in illo, erat vita:* ce qui a été fait en lui, était vie. Qu'y a-t-il donc qui n'ait été fait en lui quand le Psalmiste, après avoir cité plusieurs créatures même terrestres, s'écrie: « Vous avez tout fait dans votre « Sagesse [4]; » quand l'Apôtre nous apprend : « que « toutes choses ont été créées en lui, celles qui sont au « ciel comme celles qui sont, sur la terre, les cho- « ses visibles et les choses invisibles [5]? » En ponctuant ainsi, il faudrait admettre que la terre elle-même avec tout ce qu'elle contient est la vie. Or, s'il est absurde de prétendre que tout est vivant, combien l'est-il davantage de dire que tout est la vie, surtout au sens que l'Evangéliste précise avec tant de rigueur, quand il ajoute: « Et la vie était « la lumière des hommes ? » Coupons donc ce passage de façon à lire: « Ce qui a été fait, est la vie « en lui; » c'est-à-dire, n'existe pas nécessairement et en soi, puisque l'être ne lui a été donné que par la création, mais possède la vie par Celui qui a connu tous les êtres, dont il est l'auteur, avant qu'il fussent formés. Dès lors cette vie n'est plus ici une existence contingente ; c'est la vie et la lumière des hommes, la Sagesse elle-même, le Verbe, Fils unique de Dieu. Le sens est le même que dans ce passage : « Comme le Père a la « vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir « en lui-même la vie [1]. »

32. N'oublions pas d'ailleurs que des manuscrits plus corrects portent : « *quod factum est, in illo* « *vita erat*, ce qui a été fait, était vie en lui ; » et qu'il faut entendre les deux mots: « était la vie, » comme on entend: « au commencement était le « Verbe et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était « Dieu . » Donc, *ce qui a été fait avait* dès-ormais *la vie en lui ;* non la vie telle quelle, ce mot s'appliquant aux bêtes qui n'ont aucune communication avec la Sagesse, mais cette vie qui est la lumière des hommes. Les intelligences, en effet, quand elles ont été purifiées par sa grâce, peuvent jouir de cette vision sublime et béatifique, au delà de laquelle il n'y a plus rien.

CHAPITRE XV.

COMMENT LES CHOSES SONT-ELLES VIE EN DIEU ?

33. Mais en supposant qu'il faille lire : « Ce qui « a été fait, est vie en lui, » il nous reste à éclaircir comment ce qui a été fait est en lui vie. Or, c'est dans son essence qu'il a tout vu, quand il a tout fait, et il l'a fait comme il l'a vu ; il ne voyait pas les êtres en dehors de lui; c'est en lui-même qu'il compta toutes les choses qu'il fit. Cette vue de la création n'était pas différente chez le Père et le Fils : elle était une comme leur subtance. Voici comment la Sagesse elle-même, par qui tout a été créé, est dépeinte dans le livre de Job : « Mais d'où vient « donc la Sagesse? et quel est le lieu de l'intelli- « gence? Les mortels n'en connaissent pas le che- « min et elle ne se trouve pas chez les hommes. » Un peu plus bas il ajoute: « Nous avons ouï sa « gloire : le Seigneur nous a découvert le chemin « de la Sagesse et il sait où elle est. C'est lui qui a « achevé tout ce que existe sous les cieux ; il con- « naît tout ce que la terre contient, tout ce qu'il a « fait. Il a pesé les vents, il a mesuré les eaux, quand « il les fit, et comme il les a vus il les a comptés. [2] » Ces témoignages prouvent que les choses étaient connues du Créateur, avant d'être créées. Elles étaient d'autant plus parfaites dans l'intelligence

[1] Jean, I. 3. 4. — [2] Rom. XI, 34-36. — [3] Jean, I. 4. — [4] Ps. CIII, 24. — [5] Colos. I. 1, 16.

[1] Jean, V, 26. — [2] Job, XXVIII, 12, 22-25.

divine, qu'elles y étaient plus conformes à la vérité éternelle et immuable. Il suffit sans doute de savoir ou du moins de croire fermement que Dieu a créé l'univers : cependant nul n'est assez dénué d'intelligence pour penser que Dieu ait fait des choses qu'il ne connaissait pas. Or, s'il connaissait les choses avant de les faire, elles étaient évidement connues de lui, avant d'être créées, selon le mode dont elles subsistent éternelllement, invariablement, et qui les confond avec la vie elle-même : mais elles ont été créées selon le mode d'existence assigné à chaque être d'après son espèce.

CHAPITRE XVI.

DIEU EST PLUS FACILE A CONNAITRE QUE LES CRÉATURES.

34. Cet Etre éternel, immuable, ce Dieu qui existe par lui-même, comme il l'a révélé à Moïse en lui disant : « Je suis l'Être [1], » a sans doute une nature bien différente des créatures qu'il a faites ; il possède en effet l'être véritable et par lui-même, en ce qu'il est toujours de la même manière, et que, loin de changer en acte, il ne peut changer même vritnellement; aucune de ses créatures ne peut se produire ni subsister en possédant comme lui la plénitude de l'être : car il ne saurait les faire sans les connaître, ni les connaître sans les voir, ni les voir sans les contenir en lui : or, il ne peut contenir en lui-même des êtres qui ne sont pas encore formés, qu'autant qu'il ne l'est pas lui-même. Son essence ineffable ne peut se définir que grossièrement dans les langues humaines, à l'aide de termes empruntés aux idées de temps et d'espace, pour dépeindre Celui qui est avant l'espace et le temps. Cependant le Créateur est plus près de nous qu'une foule de ses créatures. C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être [2]; quant aux créatures, la plupart sont éloignées de notre raison par la distance même que la matière met entre les esprits et les corps ; puis, notre raison elle-même est impuissante à voir au sein de Dieu les principes qui ont présidé a leur formation, et à découvrir ainsi, en dehors de l'expérience, leur nombre, leurs propriétés, leur grandeur véritable. Enfin, ils échappent même à nos sens, parce qu'ils sont trop loin ou que d'autres corps viennent se placer entre eux et nos organes, et nous empêchent de les voir ou de les toucher. Ainsi on les découvre avec plus de peine que leur auteur, et tout ensemble il y a un bonheur incomparablement plus élevé à voir d'un coup par le moindre rayon des perfections divines, qu'à embrasser dans sa science toutes les merveilles de l'univers. C'est donc avec raison que la Sagesse adresse ces reproches aux investigateurs du siècle : « Si leur genie, dit-elle, « a été assez puissant pour pénétrer l'univers, « comment n'en ont-ils pas découvert le Seigneur « plus facilement encore ? [1] » Nos yeux ne peuvent découvrir les fondements de la terre, mais Celui qui les a posés est tout près de notre intelligence.

CHAPITRE XVII.

DES EXPRESSIONS : AVANT LE SIÈCLE, DEPUIS LE SIÈCLE, DANS LE SIÈCLE.

35. Considérons maintenant les êtres que Dieu a créés tous ensemble et les œuvres dont il s'est reposé le septième jour : nous examinerons ensuite les œuvres où son activité se fait sentir aujourd'hui encore. Pour lui, il existe *avant* tous les siècles ; ce qui existe *depuis* le siècle, est ce qui existe depuis l'origine des siècles, comme le monde lui-même ; et ce qui est *dans* le siècle désigne pour nous tout ce qui y naît. Aussi après avoir dit : « Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été « fait, » l'Évangile ajoute un peu plus bas : « Il « était dans le monde, et le monde à été fait par « lui [2]. » Le monde est ici l'ouvrage dont l'Écriture a dit ailleurs : « O Dieu, vous avez fait le « monde d'une matière sans forme [3]. » Le monde est souvent appelé dans l'Écriture, comme nous l'avons remarqué, ciel et terre : c'est l'ouvrage que Dieu fit, lorsque le jour fut créé. Nous avons traité ce sujet avec tout le développement qu'il nous a paru comporter, cherchant à expliquer que, dans sa création primitive, le monde a dû s'achever en six jours avec tout ce qu'il contient, qu'en même temps il s'est fait avec le jour, et qu'ainsi tout concourt à prouver que Dieu a créé tout ensemble [4].

CHAPITRE XVIII.

DE L'IGNORANCE OU NOUS SOMMES D'UNE FOULE DE CRÉATURES. COMMENT SONT-ELLES CONNUES DE DIEU ET DES ANGES ?

36. Il y a dans le monde une foule d'êtres que nous ne connaissons pas ; les uns, comme les astres

[1] Exode, III, 14. — [2] Act. XVII, 28.

[1] Sag. XIII, 9. — [2] Jean, 1, 3, 10. — [3] Sag. XI, 18. — [4] Eccli. XVIII, 1.

dans le ciel, sont trop éloignés pour ne pas échapper à nos regards; d'autres se trouvent dans des contrées peut-être inhabitables; enfin il y en a de cachés dans les abîmes de la mer ou dans les entrailles de la terre. Tous ces êtres n'avaient aucune existence avant d'êtres créés. Comment Dieu a-t-il connu ce qui n'était pas, ou réciproquement, comment a-t-il créé ce qu'il ne connaissait pas? Or, il n'agit pas avec ignorance. Il a donc fait ce qu'il connaissait, et a connu les choses avant qu'elles fussent faites. Avant la création, les choses étaient et tout ensemble n'étaient pas; elles étaient dans l'intelligence divine, elles n'étaient pas dans leur nature. Il créa alors ce jour intelligent qui devait les connaître en Dieu et en elles-mêmes : en Dieu et ce fut comme le matin et le jour, en elles-mêmes et ce fut comme le soir. Quant à Dieu, je craindrais de dire qu'il vit autrement les choses, après leur création, que dans les idées qu'il devait réaliser, puisqu'il n'y a en lui ni changement ni ombre de vicissitudes[1].

CHAPITRE XIX.

LES ANGES ONT CONNU DÈS L'ORIGINE DES SIÈCLES LE MYSTÈRE DU ROYAUME DES CIEUX.

37. Dieu n'a pas besoin de messagers pour être instruit et en quelque sorte informé de ce qui se passe dans les parties les plus éloignées de la création : il connaît tout d'une manière simple et absolue par son intelligence infinie. S'il a des messagers, c'est dans leur intérêt et dans le nôtre : obéir à Dieu, se tenir en sa présence, afin de lui demander ses desseins et ses ordres sur le monde, et d'exécuter ses commandements, c'est un bonheur auquel tend leur nature et pour lequel ils sont faits. Le mot Ange, emprunté au Grec, sert à désigner toute la cité céleste, dont la création est à nos yeux celle du premier jour.

38. Ils n'ont pas ignoré le mystère du royaume des cieux, qui nous a été révélé au temps marqué pour notre salut, et ils savent que délivrés un jour de cet exil, nous serons réunis à leurs chœurs. Il est impossible, en effet, qu'ils aient ignoré ce secret. Car, l'avènement de Celui qui devait naître au temps marqué a été préparé par leur entremise, et avec la puissance du Médiateur, en d'autres termes[2], du Dieu qui est leur Seigneur et dans sa nature divine et dans sa nature humaine. L'Apôtre nous dit ailleurs :

[1] Jacq. I, 17. — [2] I Rét. liv. 2. ch. 24, n. 2. Gal. III, 19.

« A moi qui suis le dernier de tous les saints, a « été donnée la grâce de publier parmi les Gentils « les richesses incompréhensibles de Jésus-Christ, « et d'élcairer tous les hommes sur la dispensa- « tion du mystère caché dès l'origine des siècles, « dans le sein de Dieu, créateur de toutes choses, « afin que les principautés et les puissances cé- « lestes connussent par l'Eglise la sagesse si di- « versifiée de Dieu, selon le décret éternel qu'il « a exécuté en Jésus-Christ Notre-Seigneur[1]. » Ainsi ce mystère avait été caché depuis l'origine des siècles, dans le sein de Dieu, de façon toutefois que l'Église devait révéler aux Principautés et aux Puissances la sagesse de Dieu sous ses formes si diverses. Au ciel est l'Église primitive à laquelle doit se réunir la nôtre après la résurrection, afin de nous rendre semblables aux anges[2]. Ce mystère leur fut donc révélé dès l'origine des siècles : car tout être créé n'existe que depuis l'origine des siècles et ne leur est pas antérieur. Les siècles commencent avec la créature et la créature avec les siècles, puisque l'origine de l'une est celle des autres. Le seul être engendré avant les siècles est le Fils unique par lequel ont été créé les siècles[3]. Aussi la Sagesse dit-elle dans l'Ecriture : « Il m'a établie avant tous les siè- « cles[4]; » et c'était afin de former tout par elle, suivant la parole : « Vous avez tout fait dans la « Sagesse[5]. »

39. Or les Anges découvrent ce mystère caché, non-seulement dans le sein de Dieu, mais encore au moment qu'il s'accomplit et se répand : le même Apôtre le témoigne en ces termes : « Et « il est manifestement grand ce mystère de piété, « qui s'est manifesté dans la chair, qui a été jus- « tifié par l'Esprit-Saint, dévoilé aux anges, prê- « ché aux nations, cru dans le monde et élevé « dans la gloire[6]. » Ou je me trompe fort, ou l'unique raison qui fait dire que Dieu connaît dans tel ou tel temps, est qu'il révèle les choses soit aux anges soit aux hommes. Cette figure de langage, qui consiste à prendre la cause pour l'effet, est très-fréquente dans l'Ecriture; surtout quand on dit de Dieu des choses qui ne sauraient lui convenir au sens propre, d'après le cri de la vérité même qui dirige notre âme.

[1] Ephès. III, 8, 11. — [2] Matt. XXII, 30. — [3] Héb. I, 2. — [4] Prov. VIII 23. sel. LXX. — [5] Ps. CIII, 24. — [6] I Tim. III, 16.

CHAPITRE XX.

QUE DIEU AGIT AUJOURD'HUI MÊME.

40. Distinguons maintenant les œuvres que Dieu fait encore, des œuvres dont il s'est reposé le septième jour. Il y a en effet des philosophes qui pensent que Dieu s'est borné à créer le monde, que tout ensuite s'accomplit naturellement dans le monde, d'après l'ordre que Dieu y a établi, tandis qu'il demeure inactif. Cette opinion est refutée par cette parole du Seigneur lui-même: « Mon Père agit encore aujourd'hui. » Et pour qu'on ne s'imagine pas que le Père agissait dans son Fils sans agir dans le monde, il ajoute : « Mon « Père qui demeure en moi, accomplit ses œu- « vres : et, le Père ressuscite les morts et leur rend « la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il lui « plaît [1]. » Cette activité ne produit pas seulement des miracles et de grands évènements : elle s'étend aux moindres phénomènes qui s'accomplissent ici-bas comme nous le dit l'Apôtre : « In- « sensé, le grain que tu jettes dans la terre, meurt « avant de prendre une vie nouvelle; et ce que « tu sèmes n'est pas le corps même qui doit venir. « Ce n'est qu'un simple grain, comme celui du « froment ou de tout autre plante. Dieu néan- « moins lui donne un corps selon sa volonté, « et à chaque semence son corps propre [2]. » Croyons donc et comprenons même, si nous en sommes capables, que Dieu continue d'agir dans le monde, et que la création disparaîtrait, si le concours divin venait à lui manquer.

41. Il ne faut pas s'imaginer que Dieu aujourd'hui crée dans les êtres des espèces dont il n'aurait pas déposé les principes dans la création première : ce serait évidemment contredire l'Ecriture qui affirme qu'au sixième jour Dieu acheva tous ses ouvrages [3]. Qu'il produise de nouvelles créatures, selon les lois qu'il a établies à l'origine, c'est un point incontestable : mais ce serait une erreur de croire qu'il crée des espèces nouvelles, puisqu'il a tout achevé au sixième jour. Ainsi, sa puissance remue secrètement toute la nature et en fait mouvoir tous les ressorts : les anges accomplissent ses ordres, les astres parcourent leurs orbites, les vents changent de direction, l'abîme se renouvelle par la chute des eaux et la formation des vapeurs dans l'atmosphère, les plantes se multiplient et développent leurs semences, les animaux se reproduisent et soutiennent leur existence par la diversité de leurs instincts, les impies enfin peuvent éprouver quelque temps les justes : voilà comment Dieu déroule la suite des siècles qu'il avait pour ainsi dire enveloppée début dans la création. Les siècles ne sauraient en effet se développer avec leurs périodes régulières, si leur auteur cessait de les régir d'après les lois de sa Providence.

[1] Jean, v, 17, 20, 21. — [2] I Cor. xv, 36-38. — [3] Gen. II, 2.

CHAPITRE XXI.

LA DIVINE PROVIDENCE GOUVERNE TOUT.

42. Ce qui se forme et naît dans le temps, doit nous apprendre à quel point de vue nous devons tout envisager. Ce n'est point inutilement qu'il a été écrit de la Sagesse : « qu'elle se montre en « riant à ceux qui l'aiment et qu'elle se présente « dans sa providence universelle [1]. » Gardons-nous donc d'écouter ceux qui prétendent que les régions supérieures de l'univers, en d'autres termes, celles qui commencent où finit notre atmosphère, sont seules gouvernées par la Providence, tandis que ces parties basses et humides de la terre, cette atmosphère épaisse où se condensent les émanations de la terre et des eaux, où s'élèvent les nuages et les tempêtes, n'obéissent qu'à des mouvements irréguliers et pour ainsi dire au hasard. Le Psalmiste réfute ces philosophes dans le cantique où il invite d'abord les cieux à louer l'Eternel, puis s'adresse aux créatures des régions inférieures en ces termes : « Du « milieu de la terre louez le Seigneur, dragons, « abîmes, feu et grêle, neige et glace, vents et « orages, qui exécutez sa parole [2]. » En apparence c'est le hasard qui déchaîne les orages et les tempêtes, dont la fureur change, bouleverse cette atmosphère, que l'Ecriture appelle souvent du même nom que la terre : mais le Psalmiste, en ajoutant que ces éléments « exécutent la pa- « role » de Dieu, montre clairement qu'il y règne un ordre établi par la souveraine Providence, et que l'harmonie universelle nous y échappe plutôt que d'en être absente. Eh quoi ! le Sauveur, en disant qu'un seul passereau ne tombe pas sur la terre sans la volonté de Dieu [3], que l'herbe des champs qui doit être jetée au feu est vêtue par Dieu même [4], n'affirme-t-il pas de sa propre bouche que les régions du monde assignées aux corps périssables et corruptibles, sont soumises au gouvernement de la Providence, que les plus

[1] Sag. vi, 17. — [2] Ps. CXLVIII, 7, 8. — [3] Matt. x, 29. — [4] Ibid. vi, 30.

vils et les plus grossiers des atômes ne le sont pas moins?

CHAPITRE XXII.

PREUVES DU GOUVERNEMENT DE LA PROVIDENCE.

43. Si les philosophes qui nient cette vérité et ne veulent pas se rendre à l'autorité de l'Écriture, si haute qu'elle soit, étudiaient cette partie de l'univers, où ils voient les aveugles mouvements du hasard plutôt que la direction d'une sagesse supérieure, en abusant, pour donner à leur thèse l'apparence d'une démonstration, de l'argument fondé sur les variations atmosphériques, ou même sur la disproportion qui règne ici-bas entre les mérites et le bonheur; s'ils examinaient la structure du corps des animaux et en voyaient l'ordre, non avec les yeux d'un médecin que son art oblige à désigner et à observer minutieusement les moindres organes, mais avec l'intelligence et le cœur d'un homme ordinaire; ne s'écrieraient-ils pas que Dieu, principe de toute proportion, de toute symétrie, de tout équilibre, ne cesse pas même un instant de diriger la nature? N'est-ce pas le comble de la déraison et de l'extravagance, que de ne pas voir la direction de la Providence dans une partie de l'univers où les plus petits des êtres ont une organisation si belle, si parfaite, qu'une analyse un peu attentive inspire une admiration qui terrasse et qui confond? Si, d'autre part, l'âme est supérieure au corps par sa nature, y a-t-il rien de plus insensé que de se figurer la Providence indifférente à la conduite des hommes, quand elle fait briller avec tant d'éclat sa sagesse dans la structure de leurs organes? D'où vient cette illusion? C'est que les petites choses, étant à la portée de nos sens et faciles à découvrir, laissent apercevoir l'ordre de la nature; tandis que d'autres, dont l'ordre nous échappe, ne sont que confusion aux yeux des sensualistes, qui n'admettent rien au-delà du domaine de l'expérience, ou qui, s'ils admettent quelque chose, le conçoivent à l'image de ce qu'ils voient d'ordinaire.

CHAPITRE XXIII.

COMMENT PEUT-ON CONCILIER LA SIMULTANÉITÉ DE LA CRÉATION AVEC LE GOUVERNEMENT ACTUEL DE LA PROVIDENCE?

44. Pour nous, dont la divine Providence dirige les pas et qu'elle empêche de tomber dans l'erreur, au moyen de la sainte Écriture, cherchons à pénétrer plus avant avec le secours divin, dans les œuvres que Dieu créa toutes à la fois, lorsqu'il les acheva et qu'il se reposa, et qu'il produit aujourd'hui avec cette suite que comporte le temps. Considérons la beauté d'un arbre dans son tronc, ses rameaux, son feuillage, ses fruits. Cet arbre, avec ses proportions et ses propriétés, ne s'est pas formé tout d'un coup, il s'est developpé dans l'ordre que nous connaissons : il s'est épanoui sur une racine qu'un germe avait d'abord fixée dans le sol, puis cette tige a grandi et s'est organisée. Or, ce germe vient d'une semence; cette semence contenait donc toutes les parties de l'arbre, non en acte et avec leur grandeur naturelle, mais en puissance. Cette grandeur s'est formée sans doute avec les sucs féconds de la terre, mais elle n'en prouve que mieux la force supérieure et merveilleuse qui, renfermée dans une graine presque imperceptible, a transformé les sucs mêlés au sol environnant, comme une matière première, et leur a donné la solidité du bois avec la vertu de s'étendre en une foule de rameaux, avec la verdure et la variété des feuilles, la figure et le nombre des fruits, en un mot cette ordonnance admirable de toutes les parties qui composent un arbre. Pourrait-il y naître une feuille, y pendre un fruit qui ne sorte du trésor mystérieux caché dans la semence? Or, cette semence vient d'un autre arbre, lequel est sorti d'une autre semence; parfois aussi un arbre naît d'un arbre, quand on en sépare un rameau et qu'on le replante. Ainsi la semence vient de l'arbre, et l'arbre de la semence ou de l'arbre même. La semence encore ne peut sortir d'une autre semence que par l'intermédiaire d'un arbre, tandis que l'arbre peut se reproduire sans semence. Ils sont donc réciproquement cause l'un de l'autre, et prennent également naissance dans la terre; et comme la terre n'en provient pas, elle leur sert d'élément primitif et générateur. Il en est de même des animaux : on peut douter si la semence vient d'eux-mêmes ou s'ils viennent de la semence; mais, quelle que soit la première de ces causes, toutes deux ont évidemment une origine commune dans la terre.

45. Ainsi donc une graine contient invisiblement toutes les parties qui, avec le temps, doivent former un arbre : il faut concevoir de la même manière que le monde, à l'instant où Dieu créa tous les êtres à la fois, renfermait l'ensem-

ble des êtres qui se firent en lui et avec lui, quand le jour fut fait; j'entends par là non-seulement le ciel avec le soleil, la lune, les astres qui exécutent leurs mouvements de rotation en restant toujours les mêmes, non-seulement la terre avec les abîmes qui, soumis à de brusques révolutions, forment la région inférieure et comme la seconde partie de l'univers, mais encore tous les êtres que la terre produisit virtuellement et en puissance, avant qu'ils naquissent, dans la suite des temps, en l'état où nous les voyons successivement apparaître à nos regards parmi les œuvres que Dieu accomplit encore aujourd'hui.

46. « C'est donc là le livre des origines du ciel « et de la terre, quand Dieu fit le jour et qu'il fit « le ciel et la terre, toute la verdure des champs, « avant qu'elle existât sur la terre, et toute « l'herbe des champs, avant qu'elle poussât. » Il n'agit point alors, comme aujourd'hui, avec le concours de la pluie et du travail des hommes, puisque « Dieu n'avait point encore fait tomber « la pluie sur la terre et qu'il n'existait pas « d'homme pour la cultiver, » comme ajoute l'Écriture. Il créa tout ensemble et acheva son ouvrage en six jours, en faisant apparaître six fois, devant le jour qu'il avait fait, les êtres créés, non par une révolution de temps, mais par un enchaînement logique de cause à effet. Il se reposa de ses œuvres le septième jour, et daigna révéler son repos et en faire un sujet d'allégresse : ainsi ce n'est point à propos d'un de ses ouvrages, mais de son repos même qu'il bénit et sanctifia le jour. Dès lors, sans créer aucun être, il gouverne et met en mouvement par sa Providence tout ce qu'il a fait du même coup : son activité est permanente, il se repose et agit tout ensemble, comme nous l'avons exposé. Quant aux dernières œuvres qu'il fait encore aujourd'hui et dont la suite doit se développer selon la marche du temps, l'Écriture en marque le début dans ce passage : « Une source « jaillissait de la terre et en arrosait toute la sur- « face. » Comme nous avons exposé nos idées sur ce sujet, il nous reste à poursuivre notre commentaire en ouvrant de nouvelles considérations.

LIVRE VI.

LE CORPS HUMAIN

CHAPITRE PREMIER.

LES MOTS : « DIEU FORMA L'HOMME DU LIMON DE LA « TERRE, » ONT-ILS TRAIT A LA FORMATION PRIMITIVE DE L'HOMME LE SIXIÈME JOUR, OU BIEN INDIQUENT-ILS UNE FORMATION POSTÉRIEURE ET SUCCESSIVE ?

1. « Et Dieu fit l'homme du limon de la terre, « et il souffla sur sa face un souffle de vie, et « l'homme devint un âme vivante [1], » La première question qui se présente est de voir si l'Écriture reprend son récit, pour expliquer la formation de l'homme dont elle a raconté la création au sixième jour, ou si Dieu ne fit pas l'homme en principe, quand il créa tout à la fois, comme il fit l'herbe de la terre avant qu'elle eût poussé : dans ce cas, l'homme fait comme en germe dans les profondeurs de la nature, ainsi que tous les êtres créés ensemble à l'instant où naquit le jour, aurait pris avec le temps ces formes sous lesquelles aujourd'hui il passe sa vie dans la pratique du bien ou du mal, de la même façon que l'herbe, faite avant d'avoir poussé sur la terre, se développa avec le temps et sous l'influence des eaux de la source.

2. Discutons d'abord la première hypothèse. Il serait possible que l'homme eût été fait le sixième jour, suivant la même loi que le jour primitif, le firmament, la terre et la mer. On ne saurait dire en effet que ces ouvrages étaient formés en puissance dans quelque création primordiale, et que s'étant développés avec le temps, ils sont apparus pour composer l'édifice de l'u-

[1] Gen. II. 7.

nivers : c'est à l'origine des temps, quand se fit le jour, que fut créé le monde et que furent déposés à la fois dans ses éléments les germes dont les plantes ou les animaux devaient sortir dans la suite des temps. Car, il ne faut pas croire que les astres mêmes aient été d'abord virtuellement créés dans les éléments de l'univers, pour se composer avec le temps, et apparaître enfin tels qu'ils brillent dans les cieux : tout a été créé ensemble dans la période marquée par le nombre parfait six, au moment où le jour se fit. L'homme fut-il donc créé comme eux dans sa grandeur naturelle, tel qu'il vit, et qu'il pratique le bien ou le mal ? Ou bien aurait-il été formé en puissance, comme l'herbe des champs, pour naître plus tard et devenir avec le temps l'être qui fut formé de la poussière ?

CHAPITRE II.

VÉRIFICATION DE L'HYPOTHÈSE D'APRÈS L'ENSEMBLE DU PASSAGE DE L'ÉCRITURE.

3. Admettons comme vrai que l'homme fut formé au sixième jour du limon de la terre dans sa perfection naturelle, et que l'Écriture comble cette lacune en reprenant son récit. Voyons donc s'il y a accord entre elle et notre opinion. Dans le récit du sixième jour, elle s'exprime ainsi : « Et Dieu dit : faisons l'homme à notre image « et à notre ressemblance ; et qu'il domine sur « les poissons de la mer et sur les oiseaux des « cieux, sur les animaux domestiques, sur toute « la terre et sur tout reptile qui rampe sur la « terre. Et Dieu créa l'homme : il le créa à l'i« mage de Dieu ; il le créa mâle et femelle. Et « Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez« vous, remplissez la terre et assujettissez-la ; « et dominez sur les poissons de la mer, sur les « oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques, « sur la terre et sur tous les reptiles qui rampent « sur la terre [1]. » Par conséquent l'homme était déjà formé de la poussière, la femme avait déjà été formée d'une de ses côtes pendant son sommeil ; mais ces œuvres n'avaient point été décrites alors dans l'Écriture, et elle revient sur son récit pour le compléter. Le sixième jour en effet, Dieu, loin de créer l'homme, en laissant à la femme le temps nécessaire pour naître, « créa « l'homme et le créa mâle et femelle : et il les « bénit. » Mais alors comment la femme fut-elle créée pour lui, lorsqu'il eut été déjà placé dans le Paradis ? Y aurait-il encore là une omission que répare l'Écriture ? C'est le même sixième jour, en effet, que le Paradis fut planté, que l'homme y fut établi, puis endormi pour que la femme fût formée, enfin qu'il s'éveilla et lui donna le nom d'Ève. Or tout cela ne peut se faire que successivement : ces œuvres sont donc distinctes de la création où tout fut simultané.

[1] Gen. I, 26-28.

CHAPITRE III.

EXAMEN DU MÊME SUJET D'APRÈS D'AUTRES PASSAGES DE L'ÉCRITURE.

4. Supposé que Dieu ait composé cet ouvrage en même temps que tous les autres, avec une facilité aussi grande qu'on voudra ; il n'est pas moins certain que les paroles exigent un certain temps pour sortir de la bouche d'un homme. Quand donc nous entendons l'homme donner un nom aux animaux, à sa femme et ajouter même : « C'est pourquoi l'homme laissera son père et « sa mère et s'unira à sa femme, et ils ne formeront qu'une même chair [1], » quels que soient les sons qu'il ait fait entendre, il n'a pu prononcer deux syllabes en une seule émission de voix : à plus forte raison tous ces évènements n'ont-ils pu s'accomplir à la fois, au moment où la création se fit dans son ensemble. Alors de deux choses l'une : ou toutes les choses n'ont point été faites simultanément à l'origine des siècles, et par conséquent ont été créées dans des périodes successives et régulières, quand le jour primitif, phénomène physique et non intellectuel, ramenait le soir et le matin, soit par une mystérieure révolution de la lumière, soit par la contraction et la dilatation des rayons lumineux ; ou bien l'on regarde comme plausible, d'après les raisons ci-dessus développées, l'opinion que le jour transcendental et primitif fut une lumière toute spirituelle, appelée jour, et initiée successivement aux mystères de la création, dans un ordre logique réprésenté par le nombre six ; on trouve cette opinion conforme aux paroles qu'ajoute l'Écriture : « Quand le jour fut fait, Dieu fit le « ciel et la terre, et toute la verdure des champs « avant qu'elle poussât sur la terre, et l'herbe « des champs avant qu'elle prît naissance [2] ; » enfin, on en voit la confirmation dans cet autre témoignage des livres saints : « Celui qui vit à « jamais, a tout créé en même temps [3] ; » dans ce cas, il est incontestable que la formation de

[1] Gen. II, 24. — [2] Ibid. 4, 5. — [3] Eccli. XVIII, 1.

l'homme tiré du limon de la terre, et celle de la femme, tirée d'une de ses côtes, se rattachent, non à la création universelle et simultanée, après laquelle Dieu se reposa, mais aux œuvres qu'aujourd'hui encore Dieu accomplit dans la suite des siècles.

5. Ajoutons que les termes mêmes du récit où Dieu plante le Paradis, y place l'homme, son ouvrage, lui amène les animaux afin qu'il leur donne un nom, et ne trouvant point d'aide pour Adam qui fût semblable à lui, tire d'une de ses côtes et forme la femme, témoignent bien clairement que tous ces actes se rattachent, non aux œuvres dont il se reposa le septième jour, mais à celles qu'il produit dans le cours du temps. Voici, en effet, comment l'Écriture raconte que le Paradis fut planté : « Dieu planta « un jardin en Éden du côté de l'Orient et y plaça « l'homme qu'il avait formé : et Dieu fit sortir « ensuite de la terre toutes sortes d'arbres agré- « ables à la vue et offrant des fruits exquis [1]. »

CHAPITRE IV.

PLANTATION DU PARADIS TERRESTRE, AU MÊME POINT DE VUE.

Les mots : « Dieu fit aussi sortir de la terre « toutes sortes d'arbres agréables à la vue, » révèlent clairement que Dieu fit alors sortir des arbres de la terre d'une manière toute différente qu'au troisième jour, quand la terre produisit les herbes avec leurs semences, selon leur espèce, et les arbres fruitiers, également selon leur espèce. Les expressions *ejecit adhuc* signifient qu'il fit naître ces arbres et ces herbes en sus de ceux qu'il avait d'abord créés : en effet les premiers avaient été formés virtuellement et en puissance dans cette création simultanée, après laquelle Dieu se reposa au septième jour; les seconds apparurent réellement par un de ces actes que Dieu accomplit dans la suite des temps et qu'il exécute encore aujourd'hui.

6. On m'objectera peut-être que toutes les espèces d'arbres ne furent pas créées le troisième jour et que quelques-unes furent reservées pour le sixième, époque à laquelle l'homme fut créé et mis dans le Paradis. Mais l'Ecriture énumère fort clairement les êtres créés le sixième jour, c'est-à-dire, les animaux selon leurs espèces, quadrupèdes, reptiles et bêtes, et l'homme créé mâle et femelle à l'image de Dieu. L'Ecriture, après avoir dit le jour où l'homme fut créé, a pu laisser de côté sa formation et celle de la femme, pour revenir plus tard sur son récit et le compléter : mais elle n'a oublié aucune espèce de créatures, soit en exprimant le commandement divin, *fiat, faciamus,* soit en écrivant ses résultats, *sic est factum, fecit Deus.* Et en effet la distinction si exacte des œuvres divines jour par jour deviendrait inutile, si les époques prêtaient même à une ombre de confusion, et qu'il fallût croire qu'après la création des plantes et des arbres, renfermée toute entière dans le troisième jour, certaines espèces furent créées le sixième, sans que l'Ecriture en ait parlé.

CHAPITRE V.

SUR LE MÊME SUJET.

7. En dernier lieu que répondrons-nous à propos des bêtes des champs, et des oiseaux du ciel que Dieu fit venir devant Adam, afin qu'il vit comment il les nommerait? Voici les termes de l'Ecriture : « Et le Seigneur Dieu dit : Il n'est « pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui « un aide semblable à lui. Et Dieu forma en- « core de la terre toutes les bêtes des champs, « tous les oiseaux des cieux ; puis il les fit venir de- « vant Adam, afin qu'il vît comment il les nom- « merait : et le nom qu'Adam, donna à tout ani- « mal vivant est son nom. Et Adam donna leurs « noms à tous les animaux domestiques, aux « oiseaux des cieux, et à toutes les bêtes des « champs; mais il ne se trouvait point pour « Adam, d'aide qui fût semblable à lui. Et Dieu « fit tomber un profond sommeil sur Adam, et « il s'endormit; et Dieu prit une de ses côtes et « mit de la chair à la place. Et le Seigneur Dieu « forma une femme de la côte qu'il avait prise « à Adam [1]. » Si donc Dieu tira des côtes de l'homme un être semblable à lui pour l'aider, après qu'il n'eut point trouvé d'aide qui lui ressemblât parmi les animaux domestiques, les bêtes des champs et les oiseaux du ciel; si d'autre part, la formation de la femme n'eut lieu qu'après que Dieu eut formé de la terre d'autres animaux et d'autres oiseaux, et qu'il les eut fait venir devant Adam; comment concevoir que cet acte se soit accompli le sixième jour? La terre n'a-t-elle pas produit ce jour-là même les animaux, à la parole de Dieu? Les eaux n'ont-elles pas produit, le cinquième jour, les oiseaux du

[1] Gen, II, 8, 9.

[1] Gen. II 18-22.

ciel, au commandement de Dieu? On n'aurait donc pas dit que « Dieu forma *encore* de la « terre *toutes* les bêtes des champs et *tous* les oi- « seaux des cieux, » si l'on n'avait voulu exprimer que la terre avait déjà produit *toutes* les bêtes des champs le sixième jour, et que le cinquième les eaux avaient également produit *tous* les oiseaux. Il y eut donc une double création, l'une en principe et en puissance, comme il convenait à l'œuvre où Dieu créait tout à la fois, et dont il se reposa le septième jour, l'autre effective et successive qu'il continue encore aujourd'hui. Par conséquent, ce fut durant un de ces jours produits par la révolution du soleil et semblables aux nôtres qu'Ève fut tirée de la côte de l'homme. A cette époque, en effet, Dieu forma de la terre d'autres oiseaux, d'autres animaux, et ce fut après n'avoir trouvé parmi eux aucun être semblable à Adam, et capable de l'aider, qu'il fit la femme. C'est à la même époque encore qu'il fit l'homme du limon de la terre.

8. Qu'on ne dise pas que l'homme fut créé mâle le sixième jour, femelle les jours suivants : l'Ecriture déclare expressément que « le sixiè- « me jour Dieu créa l'homme mâle et femelle « et les bénit. » Ce fut donc encore une double création : l'une virtuelle et comme un germe déposé dans le monde par la parole de Dieu, lorsqu'il fit à la fois les œuvres dont il se reposa le septième jour, et qui devaient être le principe de toutes les créatures appelées à naître chacune en son temps dans la suite des siècles; l'autre, analogue à celle d'aujourd'hui par laquelle Dieu opère dans le temps, le moment étant venu où Adam devait se former du limon de la terre, et la femme d'une de ses côtes.

CHAPITRE VI.

L'AUTEUR FORMULE SON OPINION AVEC TOUTE LA NETTETÉ DONT IL EST CAPABLE, DE PEUR D'ÊTRE MAL COMPRIS.

9. En faisant deux classes des œuvres divines, et en les rattachant, les unes à ces jours invisibles où il créa tout ensemble; les autres, aux siècles qui en naquirent, et dans la suite desquels il fait journellement sortir les êtres des germes primitifs où ils sont comme enveloppés, j'aurai eu beau suivre avec discrétion et sans inconséquence les paroles de l'Ecriture qui seules m'ont conduit à faire cette distinction, je n'en dois pas moins prendre garde d'être mal compris en un sujet difficile à saisir, et dont les esprits lents sont incapables d'atteindre la hauteur, et j'ai à craindre de me voir prêter des pensées ou des paroles auxquelles j'ai la conscience de n'avoir jamais songé. Quelque attention que j'aie mise, dans les développements qui précèdent, à prévenir toute confusion dans l'esprit des lecteurs, je suis bien convaincu qu'une foule d'entre eux, loin d'y voir clair, s'imaginent que, dans la création simultanée, l'homme reçut la vie et fut capable de discerner, de comprendre et de saisir la parole divine : « Voici que je vous ai donné « toute herbe portant semence. » Qu'on veuille bien ne me prêter ni une pareille idée, ni un pareil langage.

10. En revanche, si je prétends que, dans la création primitive et simultanée, l'homme, loin d'avoir atteint le développement de l'âge mur, était moins qu'un enfant qui vient de naître, moins qu'un embryon dans le sein maternel, moins que le germe visible dont il naît, on pensera peut-être que c'est un rêve de métaphysicien. Qu'on revienne alors à l'Ecriture : on y verra que le sixième jour l'homme fut créé à l'image de Dieu, et créé mâle et femelle. Qu'on poursuive et qu'on demande à quelle époque fut formée la femme; on trouvera qu'elle fut formée en dehors des six jours : car, elle fut faite à l'époque où Dieu fit produire à la terre de nouvelles bêtes des champs, d'autres oiseaux du ciel; et non au moment où les eaux produisirent les oiseaux, et la terre, les animaux vivants auxquels se rattachent les bêtes des champs. Or, c'est à cette dernière époque que l'homme fut créé mâle et femelle : l'homme fut donc créé à deux moments différents. On ne saurait dire en effet qu'il fut créé le sixième jour et qu'il ne le fut pas ensuite, ou, réciproquement, que les uns furent créés le sixième jour, les autres plus tard : il n'y eut qu'un seul couple créé à deux époques différentes. Par quel secret, me demandera-t-on? Je répondrai que l'homme ne reçut qu'après le sixième jour cette forme visible et cette organisation particulière à l'espèce humaine et que le premier couple naquit sans parents, l'homme du limon de la terre, la femme de ses côtes. Et comment y étaient-ils contenus dira-t-on? Virtuellement, répondrai-je, en puissance; bref, ils naquirent selon la loi qui d'un être possible fait un être réel.

11. On ne me comprendra peut-être plus; car je fais abstraction de toute idée physique, je dé-

pouille les semences elles-mêmes de toute étendue. L'homme n'était pas même un raccourci d'atôme, lorsqu'il fut fait dans la création des six jours. La semence fournit une métaphore assez heureuse pour faire comprendre cette idée, parce que les êtres qui doivent en sortir plus tard y sont virtuellement contenus ; mais avant les semences matérielles, il y a les causes, les principes invisibles : c'est le point délicat à saisir. Que faire donc? Une seule chose : avertir de s'attacher fidèlement à l'Ecriture et de croire, d'abord, que l'homme fut créé quand Dieu fit avec le jour le ciel et la terre, puisque l'Ecriture dit ailleurs : « Celui qui vit à jamais a tout fait « en même temps [1] ; » ensuite, qu'à l'époque où Dieu après avoir créé tous les êtres à la fois les produisit régulièment dans la suite des temps, il forma l'homme du limon de la terre, et la femme d'une de ses côtes : car, on ne saurait dire ni qu'ils ont été formés ainsi le sixième jour, ni qu'ils n'aient pas été formés du tout le sixième jour, l'Ecriture ne le permet pas.

CHAPITRE VII.

L'AME A-T-ELLE ÉTÉ CRÉÉE AVANT LE CORPS CHEZ L'HOMME? IMPOSSIBILITÉ D'UNE PAREILLE HYPOTHÈSE.

12. Mais peut-être que les âmes seules ont été créées le sixième jour, puisque l'image de Dieu réside dans l'âme même, tandis que la formation des corps aurait été ajournée. C'est une hypothèse à laquelle l'Ecriture encore ne permet pas de s'arrêter. D''abord, tous les ouvrages divins furent achevés alors : or, je ne vois pas comment on pourrait concevoir cet achèvement, si un être eût été créé sans contenir la cause des développements qu'il devait prendre plus tard. Ensuite, la distinction des sexes ne peut exister que pour les corps. Dira-t-on que l'intelligence et l'action doivent être considérées comme deux sexes dans l'âme? Soit; mais comment alors concevoir que ce jour-là même, Dieu leur donna pour aliments les fruits des arbres, cette nourriture n'étant appropriée qu'à un homme pourvu d'organes? Si on y voit une allégorie, on oublie que dans ces sortes de récits la réalité des faits doit être avant tout et par toutes sortes de preuves établie comme fondement.

[1] Eccli. XVIII, 1.

CHAPITRE VIII.

COMMENT CONCEVOIR QUE DIEU AIT TENU UN DISCOURS A L'HOMME LE SIXIÈME JOUR?

13. Et comment, va-t-on dire, Dieu adressait-il un discours à ceux qui ne pouvaient encore ni entendre ni concevoir, en l'absence de tout être capable d'accueillir ses paroles? Je pourrais répondre que Dieu leur a parlé, au même titre que Jésus-Christ s'est adressé à nous longtemps avant notre naissance, et non-seulement à nous, mais encore à tous ceux qui naîtront après nous. Il parlait en effet à tous les fidèles qu'il voyait dans l'avenir, lorsqu'il disait : « Voilà « que je suis avec vous jusqu'à la consomma- « tion du siècle [1]. » C'est encore ainsi qu'était connu de Dieu le prophète à qui il disait : « Avant de te former dans le sein de ta mère, « je te connaissais [2]; » que Lévi, qui reçoit la dîme, l'avait en quelque sorte payée dans la personne d'Abraham, son aïeul [3]. Pourquoi donc Dieu n'aurait-il pas également vu Abraham dans Adam, et Adam, dans les êtres qu'il créa tous à la fois? Sans doute les paroles du Seigneur prononcées par l'organe de sa créature, par la bouche de ses prophètes, exigent une voix pour se faire entendre et chaque syllabe se produit dans un intervalle de temps; il n'en était pas de même quand Dieu disait : « Faisons l'homme « à notre image et à notre ressemblance et qu'il « domine sur le poissons de la mer, sur les oiseaux « du ciel, les animaux domestiques et les reptiles « de la terre; » ou encore : « Croissez et multi- « pliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la à « votre empire; » ou bien : « Je vous ai donné « toute herbe qui porte semence, tout arbre « fruitier avec sa semence : ce sera votre nourri- « ture [4]. » La parole, antérieure à toute vibration de l'air, à toute voix échappée d'une nue ou sortie d'une bouche humaine, se prononçait dans la Sagesse souveraine par qui tout a été fait : elle ne retentissait pas aux oreilles, elle déposait dans les êtres créés les principes des êtres à venir; elle formait avec une puissance infinie les êtres destinés à voir le jour; quant à l'homme qui devait se former au moment marqué, elle le créait à l'origine, et pour ainsi dire l'entait sur la racine des temps, quand elle établissait, quoique antérieur à tous les siècles,

[1] Matt. XXVIII, 20. — [2] Jérem. I, 5. — [3] Hébr. VII, 9, 10. — [4] Gen. I, 26-29.

le principe qui devait ouvrir la marche des siècles. Les créatures se précèdent, tantôt en date, tantôt comme causes : Dieu ne dépasse pas seulement ses créatures par la puissance souveraine qui en fait le Createur des causes mêmes, il les précède de toute son éternité. Mais ces réflexions seront peut-être mieux appelées par d'autres passages de l'Ecriture.

CHAPITRE IX.

COMMENT DIEU CONNUT-IL JEREMIE AVANT QU'IL FUT FORME DANS LE SEIN DE SA MÈRE? MÉRITE OU DEMERITE DES HOMMES AVANT LEUR NAISSANCE.

14. Achevons nos considérations sur l'homme, en gardant une juste mesure et en portant, dans l'examen des passages les plus profonds de l'Ecriture, un esprit de sage recherche plutôt qu'une présomption tranchante. Que Dieu ait connu Jérémie avant de le former dans le sein de sa mère, on ne saurait en douter sans impiété, puisque l'Ecriture l'affirme en termes exprès. Mais où l'a-t-il connu avant de le former dans le sein maternel? C'est une vérité qu'il est difficile et peut-être impossible à notre faiblesse d'atteindre. Est-ce dans des causes prochaines, comme il connut dans la personne d'Abraham que Lévi avait payé la dîme? Est-ce dans Adam, le principe et comme la tige de tous les hommes? En adoptant cette dernière opinion, serait-ce dans Adam lorsqu'il fut formé du limon de la terre, ou lorsqu'il n'existait qu'en puissance parmi les causes qui furent créées toutes ensemble? Ne serait-ce pas antérieurement à tous les êtres, de la même manière qu'il a choisi et prédestiné ses saints avant la création du monde [1]? Ne serait-ce pas plutôt dans la série des causes antérieures que je viens d'énumérer ou que j'ai pu oublier? On ne doit pas, ce me semble, approfondir trop rigoureusement cette question, pourvu qu'on admette ce point incontestable que Jérémie, du moment qu'il reçut le jour, eut une existence personnelle, se développa avec l'âge et devint capable de faire le bien comme d'éviter le mal, et qu'il n'avait pas cette faculté, non-seulement avant d'être formé dans le sein de sa mère, mais encore à l'époque où il était déjà formé sans avoir vu la lumière. La décision de l'Apôtre sur les jumeaux que Rebecca portait dans son sein ne souffre aucun doute : avant de naître, « ils n'a« vaient fait ni bien ni mal [2]. »

[1] Ephés. I, 4. — [2] Rom. IX, 11.

15. Cependant il n'a pas été écrit en vain que l'enfant, n'eût-il vécu qu'un jour sur la terre, n'est pas pur de tout péché [1] : le Psalmite a dit avec vérité « qu'il a été conçu dans l'iniquité et « que sa mère l'a nourri dans ses entrailles au mi« lieu des péchés [2]; » il est également écrit que « tous « les hommes ont péché et meurent en Adam [3]. » Attachons-nous donc à cette vérité incontestable que, malgré les mérites qui passent des pères à leurs descendants, malgré la grâce qui peut sanctifier un homme avant sa naissance il n'y a point d'injustice de la part de Dieu et qu'aucun acte en bien ou en mal ne peut être personnel avant la naissance : par conséquent, que le système particulier d'après lequel les âmes ont plus ou moins commis de fautes dans une vie antérieure, et, selon l'étendue de leurs péchés, ont été unies à différents corps, est en contradiction avec la parole si formelle de l'Apôtre, que les fils de Rebecca ne firent, avant leur naissance, aucun acte bon ou mauvais.

16. Ici se pose la question, que nous aurons à reprendre plus tard, de savoir comment le genre humain, en se répandant sur la terre, a contracté le péché de nos premiers parents qui existèrent d'abord seuls : quant à eux, ils n'ont pu subir les suites d'aucune transgression, avant d'être formés du limon de la terre et de recevoir la vie au moment marqué; c'est un point qui ne doit pas même être discuté. De même en effet que nous n'aurions aucun motif de dire qu'Esaü et Jacob, incapables, suivant l'Apôtre, d'avoir agi en bien ou en mal avant leur naissance [4], avaient hérité des vertus ou des fautes de leurs parents, si leurs parents n'avaient eux-mêmes fait ni bien ni mal, ou que le genre humain avait péché en Adam, si Adam lui-même n'eût péché, ce qui aurait été impossible, s'il n'avait reçu avec la vie la liberté de faire le bien et le mal; de même nous chercherions en vain comment Adam pouvait être criminel ou innocent, lorsqu'il était créé en principe dans l'ensemble des causes personnelles et n'était point renfermé dans des parents qui eussent vécu d'une vie propre. En effet, dans la création primitive et simultanée, l'homme fut formé comme un être possible, c'est-à dire, dans le principe dont il devait sortir, et non avec l'existence effective qu'il mena plus tard.

[1] Job, XIV, sec. LXX. — [2] Ps. L, 7. — [3] Rom. V, 12. — [4] Ib. IX, 11.

CHAPITRE X.

DE L'EXISTENCE SOUS SES DIFFÉRENTS MODES.

17. Mais les choses ont un existence fort différente dans le Verbe de Dieu, où elles n'ont point été créées et sont éternelles dans les éléments primordiaux de la création, où tout ce qui devait exister a été créé simultanément en principe; dans les êtres qui sortent de ces causes primitives, au moment marqué, tels qu'Adam, lorsqu'il fut formé du limon de la terre et animé par le souffle divin, ou l'herbe, quand elle poussa sur la terre; enfin dans les semences où semblent se renouveler les causes primordiales que reproduisent les êtres même sortis de ces causes : c'est ainsi que l'herbe vient de la terre et la semence de l'herbe. De tous ces êtres celui qui est arrivé à l'existence apparaît avec les modifications qui composent la vie, et qui sont le développement effectif dans une substance réelle des causes secrètes, virtuellement contenues dans toute créature : telle fut l'herbe, après avoir poussé sur la terre, tel fut l'homme formé en être vivant, et, en un mot, les animaux ou les plantes que Dieu produit en vertu de son activité continue. Du reste, tout être contient en soi un autre lui-même, grâce à cette propriété de se reproduire qu'il tient des causes primordiales où il fut enveloppé, avant de naître sous les formes propres à son espèce, au moment où le monde fut créé avec le jour.

CHAPITRE XI

COMMENT LES ŒUVRES DIVINES AU 6e JOUR SONT-ELLES A LA FOIS COMPLÈTES ET INACHEVÉES ?

18. Si les œuvres primitives de Dieu, lorsqu'il créa tout ensemble, n'avaient pas été achevées, elles auraient postérieurement reçu le développement nécessaire pour les rendre complètes; la création universelle se décomposerait en deux moitiés, pour ainsi dire, et sa perfection serait celle qui résulte dans un tout de la réunion de ces deux moitiés. D'autre part, si les œuvres avaient été achevées comme elles le sont, lorsque les êtres se développent réellement dans le temps sous une forme visible, de deux choses l'une : ou il n'en serait rien sorti avec le temps, ou elles devaient servir de principe aux créatures que Dieu ne cesse de tirer de celles qui se sont formées par le progrès du temps. Mais aujourd'hui même il y a une œuvre complète et inachevée tout ensemble dans les créatures dont les causes furent créées à l'origine, quand Dieu fit tous ses ouvrages à la fois, pour produire dans la suite des temps tous leurs effets : elles sont complètes, en ce que l'existence qu'elles acquièrent dans le cours du temps a toutes les qualités implicitement contenues dans le principe de leur espèce ; elles sont inachevées, en ce qu'elles renferment le germe d'êtres à venir qui doivent apparaître dans la suite des temps, au moment opportun. Les paroles de l'Ecriture, si on y prête attention, ont une force bien significative et nous avertissent de cette vérité. Elle proclame en effet ces ouvrages complets et tout ensemble inachevés. S'ils n'étaient pas complets, elle n'aurait point dit : « Le ciel et la « terre furent donc achevés dans toute leur beauté. « Et Dieu acheva le sixième jour toutes les œuvres « qu'il fit; et Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites ; et Dieu bénit le « septième jour et il le sanctifia. » D'autre part, s'ils n'avaient pas été inachevés, elle n'aurait point ajouté les paroles suivantes : « Dieu se re- « posa de toutes les œuvres qu'il a commencé de « faire. »

19. On se demandera sans doute comment Dieu a fait des œuvres à la fois complètes et inachevées : car il est impossible d'admettre qu'il ait achevé les unes, ébauché les autres ; ce sont bien les mêmes œuvres dont il se reposa le septième jour, comme on peut le voir par le passage qui précède. Selon nous, Dieu les acheva lorsqu'il créa tout à la fois, avec une telle perfection qu'il ne lui resta plus rien à créer dans l'ordre des temps qu'il ne l'eût déjà créé dans l'ordre des causes et des effets : il les laissa inachevées, en tant qu'il devait faire sortir plus tard tous les effets renfermés en puissance dans leur cause. Ainsi, « Dieu forma l'homme poudre de « terre » ou limon de terre, en d'autres termes de la poudre ou du limon de la terre : il souffla sur sa face un esprit de vie, et l'homme devint une âme vivante. L'homme à ce moment ne fut pas prédestiné à naître : sa naissance était avant tous les siècles un mystère de la prescience divine ; il ne fut pas non plus créé en principe, ni avec une perfection inachevée ; il fut formé ainsi à l'origine du monde, parmi les causes primitives, au moment où elles furent créées toutes ensembles ; il fut créé, quand le temps marqué fut accompli, visiblement dans son corps, invisiblement dans son âme, ayant été composé d'une âme et d'un corps.

CHAPITRE XII.

LA CRÉATION DE L'HOMME A-T-ELLE ÉTÉ SPÉCIALE?

20. Examinons maintenant comment Dieu forma l'homme. Traitons d'abord du corps qui fut tiré de la terre ; nous traiterons ensuite de l'âme, dans la mesure de nos forces. Il serait par trop naïf de s'imaginer que Dieu forma l'homme du limon de la terre en le pétrissant avec des doigts : l'Ecriture eût-elle employé cette expression, nous devrions croire que l'écrivain sacré s'est servi d'une métaphore, plutôt que de nous figurer Dieu limité par des organes semblables aux nôtres. S'il est écrit : « Votre main a dispersé « les nations [1], » et ailleurs : « Vous avez délivré « votre peuple avec une main puissante et un « bras étendu [2], » ce n'est là qu'un symbole pour peindre la puissance et la grandeur de Dieu ; n'y aurait-il pas folie à ne point le comprendre ?

21. On ne doit pas non plus croire avec quelques personnes que l'homme est le principal ouvrage de Dieu par ce qu'il commanda pour créer les autres êtres, tandis que lui-même fit l'homme : la véritable raison est qu'il le fit à son image. Les expressions : « Il dit et les choses furent [3], » révèlent que le monde fut créé par le Verbe, autant que cette vérité peut être représentée à l'homme par l'entremise d'un homme et au moyen de paroles qui exigent du temps pour se concevoir et se produire. Or, Dieu ne parle ainsi que lorsqu'il emploie un organe, comme il fit en parlant à Abraham et à Moïse ; ou une nuée, comme il fit en proclamant le nom de son Fils. Mais ce fut antérieurement à toutes les créatures, et pour les tirer du néant, que cette parole fut prononcée dans le Verbe qui « au commencement était en Dieu « et Dieu lui-même ; » et comme « tout a été fait « par le Verbe et que rien n'a été fait sans lui [4], » l'homme a été également fait par le Verbe. Assurément il a fait le ciel par sa parole : « il dit « dit, et il fut fait. » Cependant il a été écrit : « Les « cieux sont les ouvrages de vos mains [5]. » Il est également écrit de cette région qui est comme le fond de l'univers : « La mer est à lui, il l'a faite « lui-même, et ses mains ont façonné la terre [6]. » Qu'on ne croie donc pas que ce passage de l'Ecriture ait trait à la grandeur de l'homme, comme si Dieu eût fait l'homme, tandis qu'il commandait au reste de se former, ou qu'il eût fait tous les êtres avec sa parole, tandis qu'il façonnait l'homme de ses mains. La supériorité de l'homme ne consiste que dans le don de la raison qui l'élève au-dessus des animaux, comme nous l'avons vu déjà. Et quand l'homme ne comprend pas le rang qu'il occupe et sa dignité qui consiste à bien agir, il tombe au rang des bêtes. « L'homme, placé à un si haut rang, ne l'a point « compris : il s'est comparé aux animaux sans « raison et leur est devenu tout semblable [1]. » Dieu a bien fait les animaux, mais il ne les a pas faits à son image.

22. Il ne faut donc pas dire : Dieu a fait l'homme, tandis qu'il a commandé aux animaux de se former ; car, Dieu a fait ces deux espèces de créature par son Verbe, l'auteur de tout. Seulement, comme le Verbe de Dieu est aussi sa sagesse et sa puissance, le bras est ici non un membre, mais l'emblème de la puissance créatrice. Aussi l'Ecriture, après avoir dit que Dieu façonna l'homme avec le limon de la terre, emploie-t-elle la même expression pour les animaux que Dieu fit venir avec les oiseaux devant Adam. Voici ses termes : « Dieu façonna encore toutes « les bêtes avec la terre [2]. » Si donc l'homme a été formé de la terre comme le reste des animaux, quel est son titre de supériorité sinon sa ressemblance avec Dieu ? Cette ressemblance ne consiste pas dans la forme du corps, mais dans l'intelligence, comme nous le verrons bientôt ; toutefois le corps même révèle cette prérogative par son attitude ; elle indique assez que l'homme ne doit point s'attacher aux choses terrestres comme font les animaux qui, demandant tous leurs plaisirs à la terre, sont penchés et pour ainsi dire affaissés sur leur ventre. Il y a donc entre le corps et l'âme raisonnable, chez l'homme, une analogie qui ne vient pas de la disposition et de la forme des organes, mais de l'attitude même qui lui fait diriger ses regards vers le ciel pour y contempler les régions les plus élevées du monde ; de la même manière, l'ame doit aspirer aux choses les plus hautes dans l'ordre spirituel, afin de n'avoir de goût que pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre [3].

CHAPITRE XIII.

DE L'AGE ET DE LA TAILLE D'ADAM, QUAND IL FUT FORMÉ.

23. Quel était l'homme, quand Dieu le forma du limon de la terre ? fut-il créé tout d'un coup

[1] Ps. XLIII, 3. — [2] Ibid. CXXXV, 11, 12. — [3] Ibid. CXLVIII, 5. — [4] Jean I, 3. — [5] Ps. CI, 26. — [6] Ibid. XCIV, 5.

[1] Ps. XLVIII, 13. — [2] Gen. I, 25. — [3] Colos. III, 2.

à l'âge de la vigueur et de la jeunesse, ou comme l'embryon qu'actuellement encore Dieu forme dans les entrailles maternelles ? Le Créateur d'Adam est le même que celui qui a dit à Jérémie : « Avant de te former dans le sein de ta mère, « je te connaissais [1]. » Adam, il est vrai, a pour caractère particulier d'avoir été formé de la terre et de n'avoir point eu de parents ; cependant n'a-t-il pu recevoir en naissant une organisation capable de se développer avec les années et d'acquérir les proportions naturelles qui sont assignées à l'espèce humaine ? Mais ne serait-ce point là une question oiseuse ? De quelque façon que Dieu l'ait formé, il l'a formé comme pouvait et devait le faire un être tout-puissant et sage. Il a en effet déterminé les lois selon lesquelles les êtres sortent de leurs germes et apparaissent avec toutes les propriétés de leur espèce, d'une manière si infaillible que sa volonté domine tout : sa puissance a assigné aux créatures leurs limites, mais sans s'y renfermer elle-même. L'Esprit-Saint était porté au-dessus du monde avant sa formation ; il l'est encore maintenant, par sa puissance souveraine, et non dans l'étendue.

24. Qui ne sait que l'eau mêlée à la terre, lorsqu'elle a pénétré dans les racines de la vigne, se transforme en sève et acquiert dans le bois la propriété de se changer en un raisin qui se développe insensiblement; qu'à mesure que le raisin se gonfle et mûrit, le vin se forme et perd son aigreur, bouillonne même dans la cuve, et fournit enfin, quand il s'est rassis avec le temps, une liqueur plus saine et plus agréable ? Eh bien ! le Seigneur s'est-t-il mis en quête de tous ces éléments, le bois, la terre, le temps, lorsqu'il changea, par un prodige instantané, l'eau en vin, et en vin assez exquis pour flatter les convives déjà satisfaits [2] ? Le Créateur du temps a-t-il donc besoin du concours du temps ? Il faut au développement de chaque espèce un certain nombre de jours spécial pour chacune ; ainsi se forment, naissent et grandissent les serpents. Fallut-il attendre tout ce temps avant que la verge se changeât en serpent dans la main de Moïse et d'Aaron [3] ? Quand ces faits s'accomplissent, l'ordre de la nature n'est interverti que pour nous, qui sommes accoutumés à la voir procéder autrement : il ne l'est pas pour Dieu, dont les œuvres sont la nature elle-même.

[1] Jerem. I, 5. — [2] Jean, II. 9, 10. — [3] Exode, VII. 10.

CHAPITRE XIV.

DES CAUSES DÉPOSÉES DANS LE MONDE A SON ORIGINE.

25. On peut se demander avec raison en quel état furent créées les causes que Dieu déposa dans le monde, lorsqu'il fit tout à la fois ? Faut-il les concevoir par analogie avec tous les arbres ou tous les animaux que nous voyons naître, et penser que, pour se former et se développer, elles eurent à traverser une période de temps plus ou moins longue, selon les convenances de l'espèce ? Ou bien se formèrent-elles sur le champ comme Adam, qui fut, pense-t-on, créé dans la vigueur de la jeunesse, sans se développer avec les années ? Mais pourquoi n'admettrions-nous pas qu'elles étaient susceptibles de cette double formation, de façon à se développer selon le mode qui plairait au Créateur ? En effet, si nous n'admettons que le premier mode, il y aura contradiction entre leurs effets et tous les miracles, comme le changement de l'eau en vin, qui s'accomplissent en dehors du cours ordinaire de la nature ; en revanche, si nous n'admettons que le second mode, il sera plus étrange encore de voir les êtres se former chaque jour avec leur organisation spéciale et traverser, contrairement aux causes primordiales dont ils sortent, la période de temps nécessaire à leur développement. Reste donc à admettre qu'elles ont été créées avec la propriété de se former de ces deux manières, l'une ordinaire et avec le concours du temps, l'autre plus rare et merveilleuse, quand il plaît à Dieu d'opérer des miracles suivant les circonstances.

CHAPITRE XV.

LA FORMATION DE L'HOMME FUT LA CONSÉQUENCE DES CAUSES PRIMITIVES OU IL ÉTAIT CONTENU.

26. Quant à l'homme, sa formation fut la conséquence des causes destinées à faire sortir le premier homme, non de parents antérieurs, mais du limon de la terre, en vertu du principe où il avait été virtuellement créé. En effet, s'il avait été formé autrement, il n'appartiendrait pas aux œuvres que fit Dieu dans la période des six jours ; or, quand on dit qu'il fut créé, on entend que Dieu créa la cause dont il devait sortir au temps marqué, et selon laquelle il avait dû être fait, par Celui qui avait achevé ses ouvrages

seulement commencés, en créant les causes dans leur perfection, et qui tout ensemble les avait commencés pour les achever dans l'ordre des temps. Si donc Dieu, en créant les causes qu'il déposa primitivement dans l'univers, a établi qu'il formerait l'homme du limon de la terre et comment il le formerait, en d'autres termes, à l'état d'embryon ou dans la beauté de la jeunesse, il est hors de doute qu'il l'a formé selon les principes qu'il avait fixés d'avance : car il est impossible qu'il n'ait pas exécuté son plan. Mais si Dieu, après avoir donné à la cause primitive assez d'énergie pour produire l'homme suivant la double loi de développement successif ou de formation immédiate, et pour le contenir en puissance de ces deux manières, a gardé dans sa volonté un des deux modes de formation, au lieu d'en déposer le principe dans le monde, il est évident que, même dans cette hypothèse, l'homme ne serait pas produit en dehors des lois assignées aux causes primordiales : sa formation en effet y aurait été possible, sans y être nécessaire ; le principe n'en aurait pas été contenu dans l'essence de la créature, mais dans les desseins du Créateur, et sa volonté seule forme dans la nature les lois de la nécessité.

CHAPITRE XVI.

UN ÊTRE POSSIBLE PAR ESSENCE NE PEUT EXISTER QUE PAR LA VOLONTÉ DE DIEU.

27. Malgré la faible portée de l'intelligence humaine, nous pouvons prévoir nous-mêmes, dans les êtres que le temps voit se former, le développement que comporte leur nature, et que l'expérience nous a permis de constater : mais ce développement aura-t-il lieu ? C'est là ce que nous ignorons. Par exemple, un jeune homme est naturellement destiné à vieillir ; Dieu le voudra-t-il ? Nous n'en savons rien. Mais ce fait ne saurait être dans les lois de la nature, s'il n'était auparavant dans les desseins de la volonté du Dieu qui a tout créé. La cause virtuelle de la veieillesse est contenue dans un jeune homme, comme celle de la jeunesse est enfermée dans un enfant. Sans doute elle ne se découvre pas aux yeux, comme la jeunesse dans un jeune homme, et l'enfance dans un enfant ; mais la raison nous fait comprendre qu'en vertu d'un principe caché dans l'organisation humaine, le corps acquiert ses proportions visibles et passe de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à la vieillesse. Le principe qui rend cette transformation possible est bien caché aux yeux, mais il ne l'est pas à la raison : quant à savoir si elle est nécessaire, nous sommes dans une impuissance absolue ; c'est qu'en effet la raison qui fait concevoir la possibilité d'un corps se découvre d'après sa nature, tandis que celle qui le fait exister est évidemment ailleurs.

CHAPITRE XVII.

DES CHOSES FUTURES : QUELLES SONT CELLES QUI DOIVENT SE RÉALISER ?

28. La cause qui doit faire vieillir un homme nécessairement est peut-être dans le monde, ou si elle n'est pas dans le monde elle est en Dieu. En effet, ce que Dieu veut doit nénécessairement s'accomplir, et ce qu'il connaît en vertu de sa prescience est véritablement destiné à l'existence. Une foule de choses peuvent être la conséquence des causes secondes : elles se réaliseront infailliblement si elles existent à la fois en principe dans ces causes et dans la prescience divine ; plus infailliblement encore, si elles sont disposées d'une manière particulière dans la prescience divine, parce que cette prescience divine est inaccessible à l'erreur. Chez un jeune homme la vieillesse, dit-on, doit arriver : cependant elle n'arrivera pas s'il meurt auparavant. Ce fait ne sera que la conséquence d'une cause qui, comme toutes les autres, aura été déposée dans le monde ou gardée dans les secrets de la prescience divine. La mort d'Ézéchias[1] était une conséquence éventuelle de certaines causes : Dieu cependant lui prolongea la vie de quinze ans, et en cela il ne faisait qu'accomplir un dessein conçu avant la création du monde et resté caché dans un décret de sa volonté. Par conséquent, il n'a point fait une chose qui ne devait pas exister : loin de là, elle devait d'autant plus exister qu'il avait décidé d'avance qu'il la ferait. Toutefois il n'aurait pas été exact de dire que sa vie fut prolongée de quinze ans, si ce prolongement n'avait pas été la conséquence de causes étrangères à sa vie elle même. En effet, il avait atteint le terme de son existence, si on ne considère que l'effet des causes secondes : mais d'après les causes qui ne dépendaient que de la volonté et de la puissance de Dieu, lequel connaissait de toute éternité l'acte désormais inévitable qu'il accomplissait à cette époque, il ne devait terminer sa vie qu'au mo-

[1] Is. XXXVIII, 5.

ment où il expira plus tard. Il est vrai, ce bienfait lui fut accordé à sa prière : mais Dieu savait dans sa prescience infaillible que sa prière mériterait d'être exaucée, et ce qu'il prévoyait devait nécessairement avoir lieu.

CHAPITRE XVIII.

QUE LA FORMATION D'ADAM NE FUT POINT EN DEHORS DES CAUSES PRIMORDIALES.

29. Par conséquent, s'il est vrai que les causes de tout ce qui devait exister aient été mises dans le monde, au moment où le jour se fit et que Dieu créa tout à la fois ; Adam fut formé du limon de la terre, probablement dans toute la vigueur de l'âge, selon le développement régulier des causes où l'homme fut créé parmi les œuvres des six jours. Ces causes impliquaient, en effet, ce mode de formation, non-seulement comme possible, mais encore comme nécessaire. Dieu, ayant volontairement établi les causes primitives, n'a point dérogé à cet ordre, non plus qu'à sa volonté même. Au contraire, n'a-t-il point déposé toutes les causes dans la création primitive et en a-t-il gardé quelques-uns dans les mystères de sa volonté? Les effets de ces dernières ne sont point liés nécessairement aux effets des autres ; cependant les principes que Dieu a voulu se réserver ne sauraient être contraires à ceux qu'il a voulu établir : car la volonté en Dieu ne saurait admettre de contradiction ; il a donc créé les premières de telle sorte que leurs effets soient possibles sans être nécessaires ; quant aux secondes, il les a enfermées dans l'univers, afin qu'elles produisent nécessairement les êtres, puisqu'elles sont la condition première de leur existence.

CHAPITRE XIX.

LE CORPS D'ADAM, TEL QUE DIEU LE FORMA, N'ÉTAIT PAS SPIRITUEL, MAIS ANIMAL.

30. On se demande encore si l'homme formé du limon de la terre eut un corps animal semblable au nôtre, ou un corps spirituel, pareil à celui que nous prendrons en ressuscitant. Il est vrai que celui-ci sera une transformation de notre corps actuel : car on sème un corps animal et il en ressucitera un corps spirituel ; cependant le point important dans la question est de savoir si le corps du premier homme a été un corps animal, parce que nous reprendrons dans ce cas, non le corps que nous avons perdu en lui, mais un corps d'autant plus glorieux que l'esprit l'emporte sur la matière, alors que nous deviendrons les égaux des anges [1]. Les Anges ont une sainteté supérieure aux autres créatures; sont-ils donc au-dessus du Seigneur, dont le psalmiste a dit : « Vous l'avez fait un « peu moindre que les Anges [2]? » Et d'où vient leur prééminence, sinon de la faiblesse de cette chair que le Seigneur a revêtue dans le sein d'une vierge, prenant la forme de l'esclave pour mourir et nous racheter de la servitude [3]? Mais à quoi bon poursuivre cette discussion? L'Apôtre, sur ce point, a prononcé son arrêt sans la moindre obscurité : voulant démontrer l'existence du corps animal, il n'a songé ni à son corps ni à celui d'un autre homme, sous sa forme actuelle; il s'est reporté au passage de l'Écriture que nous commentons et a dit : « Il y a un corps animal et « un corps spirituel, selon qu'il est écrit : Adam, « le premier homme, a été fait âme, vivante, et le « second Adam, esprit vivifiant. Non d'abord ce « qui est spirituel, mais ce qui est animal. Le « premier homme, formé de la terre, est terres- « tre : le second, venu du ciel, est céleste. De « même que le premier est terrestre, ainsi le sont « tous les habitants de la terre ; et de même que « le second est céleste, ainsi le sont tous les « habitants du ciel. Comme donc nous avons « porté l'image de l'homme terrestre, portons « l'image de l'homme céleste [4]. » Qu'ajouter à ces paroles? Nous portons maintenant par la foi l'image de l'homme céleste, et la résurrection nous vaudra la forme même à laquelle aspire notre foi : quant à l'image de l'homme terrestre, nous la prenons dès le premier moment de notre conception.

CHAPITRE XX.

FORMÉ D'ABORD AVEC UN CORPS ANIMAL, ADAM A-T-IL REVÊTU UN CORPS SPIRITUEL DANS LE PARADIS?

31. Ici se présente une autre question : comment serons-nous renouvelés, si, par la grâce de Jésus Christ, nous ne sommes pas ramenés à la perfection primitive d'Adam? Bien que la rénovation consiste souvent, non à revenir à l'état primitif, mais a acquérir un développement plus parfait, le point de départ n'en est pas moins une condition inférieure. Pourquoi ces paroles de l'Evangile : « Mon fils était mort, et il est res-

[1] Matt, XXII, 30. — [2] Ps VIII, 6. — [3] Philip, II, 7. — [4] I Cor. XV, 44-49

« suscité; il était perdu et le voilà retrouvé [1] ? » Pourquoi rendre à ce fils la robe primitive d'innocence, s'il ne recouvre pas le privilège de l'immortalité qu'Adam a perdu? Et comment Adam a-t-il pu perdre l'immortalité, s'il n'avait qu'un corps animal? En effet le corps ne sera plus animal, mais spirituel « lorsque corruptible il aura « revêtu l'incorruptibilité, et immortel, l'immortalité [2]. » On s'est quelquefois enfermé dans cette question étroite : on a voulu sauvegarder l'opinion qui représente le corps d'Adam comme un corps animal, et qui a fait dire : « Le premier « Adam a été fait âme vivante, le second Adam « esprit vivifiant; » et en même temps rendre vraisemblable la pensée qu'en nous renouvelant et en devenant immortels, nous ne ferons que rentrer dans notre situation première perdue par la faute d'Adam. On s'est imaginé que le corps d'Adam avait été d'abord animal, et qu'il avait subi dans le Paradis terrestre la même transformation que nous subirons en ressuscitant. La Genèse ne parle pas sans doute de ce prodige : mais on a cru pouvoir concilier ainsi le passage où l'Apôtre parle du corps animal, avec les témoignages nombreux où l'Écriture nous apprend que nos corps seront renouvelés, et former cette hypothèse par une déduction rigoureuse.

CHAPITRE XXI.

RÉFUTATION DE CETTE HYPOTHÈSE.

32. Si cette opinion est fondée, nous faisons de vains efforts pour expliquer au sens littéral, en dehors de toute allégorie, le Paradis, les arbres avec leurs fruits. Comment croire, en effet, que les fruits des arbres aient été nécessaires pour nourrir des corps spirituels et doués d'immortalité? A coup sûr, si cette hypothèse est le dernier effort de l'esprit, mieux vaudrait encore voir dans le Paradis un symbole, que de croire, malgré les témoignages multipliés de l'Écriture, qu'il n'y aura pas de rénovation pour l'homme, ou d'aller s'imaginer qu'il recouvrera un privilège sans l'avoir peut-être perdu. Ajoutons, que la mort étant le juste châtiment du péché, comme l'atteste l'Écriture en cent endroits, c'est une preuve suffisante que l'homme aurait été à l'abri du trépas, s'il n'avait pas commis de faute. Comment donc concevoir qu'il était mortel sans être exposé à la mort, ou qu'il était immortel avec un corps animal?

[1] Luc, xv, 32. — [2] I. Cor. xv, 53.

CHAPITRE XXII.

ON NE PEUT SOUTENIR QU'ADAM APRÈS LE PÉCHÉ A ÉTÉ CONDAMNÉ A LA MORT DE L'AME PLUTOT QU'A CELLE DU CORPS.

33. On est allé plus loin ; on a prétendu que la mort, châtiment du péché, n'aurait pas frappé le corps, mais l'âme, en y exerçant les ravages de l'iniquité. On s'est imaginé en effet que l'homme, pourvu d'un corps animal, aurait abandonné son enveloppe pour aller goûter le repos dont jouissent actuellement les saints qui se sont endormis dans le Seigneur, et qu'à la fin du monde il aurait recouvré les mêmes organes désormais immortels : par conséquent, qu'il n'a point subi la mort en punition de son péché, mais selon les lois de la nature, comme tout autre animal. Mais l'Apôtre contredit cette opinion quand il dit : « Le corps est mort, à cause du péché, mais « l'âme est vivante à cause de la justice. Car si l'Es« prit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre « les morts habite en vous, celui qui l'a ressus« cité donnera une nouvelle vie à vos corps « mortels, à cause de cet Esprit-Saint qui y a « fixé sa demeure [1]. » Donc la mort même physique est une suite du péché ; donc, si Adam n'avait point péché, il n'aurait point connu le trépas, il aurait eu un corps immortel. Mais comment le corps était-il immortel s'il était animal?

CHAPITRE XXIII.

NOUVELLE RÉFUTATION DE L'HYPOTHÈSE PRÉCÉDENTE.

34. Pour en revenir à l'hypothèse suivant laquelle le corps d'Adam aurait été transformé dans le Paradis et d'animal serait devenu spirituel, on ne songe pas que l'homme, s'il n'avait point commis sa faute et qu'il eût mené dans le Paradis une vie de justice et d'obéissance, aurait pu sans inconvénient se transformer, dans la vie éternelle, où désormais il n'aurait plus eu besoin d'aliments matériels. Est-il donc bien nécessaire de se condamner à voir dans le Paradis un symbole au lieu d'une réalité, par l'unique raison que le corps sans le péché aurait été immortel? Assurément l'homme n'aurait point connu le trépas, s'il n'avait pas péché, car « le corps est sujet à la « mort à cause du péché, » dit formellement l'Apôtre ; il était possible néanmoins que son corps

[1] Rom. VIII, 10, 11.

fût animal avant le péché, et qu'il serait devenu spirituel, quand Dieu l'aurait voulu, après une vie consacrée à la justice.

CHAPITRE XXIV.

COMMENT L'HOMME EN SE RÉGÉNÉRANT RECOUVRE-T-IL LE PRIVILÈGE PERDU PAR ADAM?

35. Mais, dira-t-on, à quel titre sommes nous régénérés, si nous ne recouvrons pas ce qu'a perdu Adam, en qui meurent tous les hommes? Distinguons parmi les privilèges d'Adam. Nous ne recouvrons point assurément l'immortalité des corps spirituels et glorieux : aucun homme ne l'a encore reçue; mais nous recouvrons la justice dont l'homme fut déchu à la suite du péché. Ainsi nous dépouillerons l'antique péché et notre corps sera réparé, non sous la forme du corps animal qui fut celui d'Adam, mais sous une forme plus glorieuse, celle du corps spirituel, quand nous serons devenus égaux aux anges [1], capables d'habiter le séjour céleste où nous n'aurons plus besoin d'une nourriture corruptible. Ainsi c'est dans l'intérieur de notre âme que nous sommes renouvelés [2], que nous recouvrons cette ressemblance avec le Créateur qu'Adam perdit en péchant. Notre chair se renouvellera aussi lorsque ce corps corruptible se revêtira d'incorruptibilité pour devenir spirituel, tel que n'était pas le corps d'Adam, mais tel qu'il fût devenu, si le péché n'eût entraîné pour lui la nécessité de voir son corps animal se dissoudre.

36. Enfin l'Apôtre ne dit pas : Le corps est mortel, mais : « Le corps est mort à cause du péché. »

CHAPITRE XXV.

LE CORPS D'ADAM ÉTAIT A LA FOIS MORTEL ET IMMORTEL.

Aussi le corps d'Adam avant le péché pouvait être regardé comme mortel sous un rapport et immortel, sous un autre : j'entends par là qu'il pouvait mourrir et ne pas mourir. Il y a en effet une différence profonde entre le privilège de ne pouvoir mourir, tel que Dieu l'a donné à certains êtres essentiellement immortels, et celui de pouvoir ne pas mourir, tel que Dieu l'accorda au premier homme en le faisant immortel. L'homme empruntait cette immortalité à l'arbre de vie, il ne la tenait pas de la nature : il fut éloigné de cet arbre après sa faute, et la mort qui n'aurait point eu lieu sans le péché, devint possible. Ainsi donc l'organisation de son corps animal l'exposait à la mort; s'il était immortel, il le devait à la bonté du Créateur. Le corps étant animal, était par là même mortel, en ce sens qu'il pouvait mourir : il n'était immortel qu'en tant qu'il pouvait aussi ne pas mourir. Quant à l'immortalité qui exclut la possibilité même de mourir, elle sera un attribut du corps spirituel dont nous avons la promesse dans la résurrection. Ainsi le corps d'Adam, animal et pourtant mortel, aurait pu devenir, par une vie de justice, spirituel, et dès lors immortel dans le sens absolu du mot : le péché n'en fait pas un corps mortel, il l'était déjà, mais un corps mort, ce qui aurait pu n'avoir pas lieu, si l'homme était resté innocent.

CHAPITRE XXVI.

DIFFÉRENCE DU CORPS D'ADAM AU NOTRE.

37. A quel titre l'Apôtre a-t-il pu dire que notre corps était mort, tout en parlant d'êtres encore vivants ? N'a-t-il pas exprimé ainsi la loi qui le condamna à mourir, à la suite du péché que se transmettent les parents ? Le corps humain est aujourd'hui animal comme celui du premier homme, mais dans une condition bien inférieure : il est soumis à la nécessité de mourir, au lieu que celui d'Adam ne l'était pas. Celui-ci avait encore à se modifier, sans doute, et à recevoir la forme spirituelle, et l'immortalité absolue qui devait le soustraire à la nécessité de se nourrir d'aliments corruptibles : toutefois, il pouvait se transformer en substance spirituelle, sans passer par la mort, si l'homme vivait selon les règles de la justice. Pour nous, fussions nous justes, le corps n'est pas moins condamné à mourir : cette nécessité, conséquence de la faute du premier homme, a fait dire à l'Apôtre que notre corps est mort, parce que nous mourons tous effectivement dans Adam [1]; ailleurs ils s'exprime ainsi : « La vérité en Jésus est de dépouiller, « par rapport à la première vie, le vieil homme, « que dépravent les désirs séducteurs, » et dont le péché a fait un autre Adam. Remarquez de plus ce qui suit : « Renouvelez-vous dans l'intérieur « de votre âme et revêtez l'homme nouveau, qui « a été créé à l'image de Dieu dans un esprit de « justice et de sainteté véritables [2]; » ce que le péché a fait perdre à Adam.

[1] Matt. XXII, 30. — [2] Eph. IV, 23.

[1] Rom. V, 12. I Cor. XV, 22. — [2] Eph. IV, 21-24.

CHAPITRE XXVII.

COMMENT POUVONS-NOUS RETROUVER LES PRIVILÈGES QU'ADAM A PERDUS?

Nous pouvons donc nous régénérer, en renouvelant en nous ce qu'Adam avait perdu, c'est-à-dire l'esprit de notre âme : quant au corps, semé animal il ressuscitera spirituel, et cette glorieuse transformation ne s'était pas encore produite pour Adam.

38. L'Apôtre dit dans le même sens : « Dépouillez-vous du vieil homme et de ses œu-« vres; revêtez-vous de cet homme nouveau, qui « se renouvelle à la connaissance de Dieu, selon « l'image de celui qui la créé [1]. » Cette image, gravée par Dieu au fond de nous, Adam la perdit par le péché [2] : nous recouvrons l'âme, par la grâce qui nous justifie; mais nous ne saurions recouvrer le corps spirituel et immortel dont il n'était pas encore revêtu et que prendront tous les saints qui ressusciteront d'entre les morts : cette gloire, en effet, est le prix des mérites qu'il a sacrifiés. Par conséquent la robe blanche de l'Évangile [3] désigne la justice dont il fut déchu; ou bien, si elle représente la forme immortelle du corps, elle fut également perdue par Adam, puisque sa faute l'empêcha d'atteindre à cet état glorieux. On dit d'un homme, en effet, qu'il a perdu une fiancée, une charge, quand il n'a pu obtenir l'objet de ses vœux, à la suite d'une offense contre la personne dont il attendait les faveurs.

CHAPITRE XXVIII.

ADAM, QUOIQUE SPIRITUEL A L'EXTÉRIEUR, EUT UN CORPS ANIMAL, MÊME DANS LE PARADIS.

39. D'après cette explication, Adam eut un corps animal avant et pendant son séjour dans le Paradis. Il n'était spirituel qu'à l'intérieur, selon l'image de celui qui l'avait créé; mais il perdit ce don par le péché et mérita de voir condamné à la mort ce corps que, sans le péché, il aurait mérité de transformer en un corps spirituel. S'il avait au dedans vécu à la manière des animaux, on ne pourrait dire que nous devons sur ce point le reproduire en nous. Le commandement : « Re-« nouvelez-vous dans l'intérieur de votre âme, » s'adresse aux hommes pour qu'ils deviennent spirituels. Si donc Adam n'avait pas été spirituel dans l'intérieur de son âme, comment pourrions-nous renouveler en nous-mêmes un état qu'il n'aurait pas connu? Les Apôtres et tous les justes, quoiqu'ils eussent un corps animal, vivaient intérieurement de la vie de l'esprit : mais renouvelés par la connaissance de la vérité, selon l'image du Créateur, ils n'étaient pas pour cela inpeccables; il leur fallait encore ne point succomber à l'iniquité. Car les hommes, même spirituels, peuvent céder à la tentation; c'est une vérité proclamée ainsi par l'Apôtre : « Mes frères, si quelqu'un « d'entre vous se laisse surpendre à quelque « faute, vous qui êtes spirituels, corrigez-le dans « l'esprit de douceur, prenant garde à toi-même « de peur que toi aussi tu ne sois tenté [1]. » J'ai donné cette explication, afin qu'on ne trouve point invraisemblable qu'Adam, qui vivait selon l'esprit avec un corps animal, ait pu pécher. Cependant gardons-nous de tout jugement précipité, et attendons plutôt pour voir si le reste du récit sacré ne contredira point nos assertions.

CHAPITRE XXIX.

SUJET DU LIVRE SUIVANT.

40. Nous avons maintenant à traiter de l'âme; c'est un sujet bien difficile, qui a coûté mille peines à nos devanciers et qui nous en réserve encore à nous-même. Soit que je n'ai pu lire tous les ouvrages de tous les docteurs qui, en étudiant cette question à la lumière de nos saints livres, ont pu atteindre à la vérité et à l'évidence; soit que le problème offre des difficultés telles que ceux-mêmes qui l'ont résolu avec sincérité restent obscurs pour des esprits comme le mien; personne, je l'avoue, n'a pu me convaicre que la question de l'âme soit épuisée. Aurai-je le bonheur de trouver la vérité et de l'exprimer avec netteté? Je l'ignore. Je developperai, dans le livre suivant, les idées que j'aurai pu me former sur l'âme, si toutefois le Seigneur bénit mes efforts.

[1] Colos. III, 9, 10. — [2] II Rétr. ch. 23. 2. — [3] Luc, XV, 22.

[1] Gal. VI, 1.

LIVRE VII.

L'AME HUMAINE.

CHAPITRE PREMIER.

PRÉLIMINAIRES DE CE LIVRE.

1. « Et Dieu fit l'homme du limon de la terre « et il souffla sur sa face un souffle de vie : et « l'homme fut fait âme vivante. [1] » Telles sont les paroles de l'Ecriture qu'au début du livre précédent nous nous étions proposé de commenter: nous avons exposé la formation de l'homme en général et de son corps en particulier, avec tout le développement qui nous a semblé nécessaire et conforme à l'esprit des saints livres. Comme l'âme humaine soulève une question des plus hautes, nous avons songé à en faire le sujet d'un livre spécial. Nous ne savions pas jusqu'à quel point le Seigneur seconderait notre ardent désir d'en parler avec justesse ; ce qui n'était pas un secret pour nous, c'est que son secours nous était indispensable pour tenir ce langage. Or la justesse ici consiste à éviter avec sincérité et mesure toute réfutation hasardée, comme toute assertion téméraire, sur les points vrais ou faux, que la foi ou la science chrétienne n'ont point encore fixés; elle consiste en même temps à affirmer sans hésitation les vérites démontrées par l'évidence même ou appuyées sur l'autorité infaillible de l'Ecriture.

2. Examinons d'abord le texte : « *flavit* vel « *sufflavit* in faciem ejus. » Quelques manuscrits portent *spiravit* ou *inspiravit*. La version des Septante donnant ενεφύσησεν, l'expression exacte doit être *flavit* ou *sufflavit*. Nous avons vu dans le livre précédent ce qu'il fallait entendre par les mains de Dieu, quand il forma l'homme du limon de la terre : n'est-il pas également clair que Dieu, pour souffler sur la face de l'homme n'employa ni gosier ni lèvres?

Cependant cette expression de l'Ecriture nous servira autant que je puis croire, à étudier un problème aussi compliqué

[1] Gen. II 7.

CHAPITRE II.

LA SUBSTANCE DE L'AME N'EST PAS LA MÊME QUE CELLE DE DIEU.

3. Quelques-uns en effet se sont appuyés sur cette expression pour prétendre que l'âme est une émanation de la substance divine et participe à sa nature, l'homme ne pouvant souffler, disent-ils, sans laisser échapper quelque chose de son être; mais nous devons plutôt y voir un engagement à repousser une opinion si dangereuse pour la foi chrétienne. Nous croyons que la substance et la nature de Dieu est absolument immuable; beaucoup le croient, peu le comprennent. Or, peut-on douter que l'âme ne change soit en bien soit en mal? Par conséquent l'opinion qui va jusqu'à identifier la substance de l'âme avec celle de Dieu, est une impiété : ne se réduit-elle pas à faire de Dieu un être changeant? Il faut donc croire et bien se convaincre, en écartant l'ombre même d'un doute, que d'après la véritable foi l'âme vient de Dieu, comme son ouvrage et non comme une émanation, quelle que soit la manière dont il l'ait fait naître ou appelée à l'existence.

CHAPITRE III.

SUITE DU MÊME SUJET.

4. Mais, dit-on, à quel titre est-il écrit que « Dieu souffla sur la face de l'homme pour faire « de lui une âme vivante, » si l'âme n'est pas une parcelle de Dieu ou une substance absolument identique? C'est une erreur, et l'expression même de l'Ecriture suffit à la faire pleinement sentir. Dans l'acte de souffler, l'âme met en mouvement le corps qui lui est soumis, et en tire, au lieu de l'emprunter à sa propre substance, l'air qu'elle chasse. Serait-on assez peu instruit pour ignorer que, dans le phénomène de la respiration, on absorbe et on chasse tour à tour l'air ambiant, et qu'il suffit de la volonté pour produire du vent par la même opération? Lors même que nous n'emprunterions pas à l'air extérieur, mais à la propre substance du corps, le

fluide que chasse le souffle, la nature de l'âme ne serait pas identique à celle du corps : c'est un point sur lequel nos adversaires sont d'accord avec nous. Par conséquent, l'âme, force dirigeante et motrice, est essentiellement distincte du souffle qu'elle produit en mettant les organes en jeu et qu'elle tire non de sa substance, mais du corps qui lui est soumis. Or, Dieu gouverne la créature comme l'âme gouverne le corps, quoique d'une manière infiniment supérieure; pourquoi donc n'admettrait-on pas que Dieu, dans l'acte d'insufflation dont parle l'Ecriture, tira une âme de la créature soumise à sa volonté, puisque l'âme humaine est assez puissante pour produire un souffle par le jeu des organes, sans l'emprunter à sa substance, quoiqu'elle exerce sur le corps un empire moins absolu que Dieu sur la nature universelle ?

5. Nous aurions pu dire que le souffle divin n'est pas l'âme, et que Dieu par un acte d'insufflation créa l'âme dans l'homme: mais comme on pourrait se figurer que Dieu a fait par sa parole des œuvres plus parfaites qu'avec son souffle, par la raison que la parole chez l'homme est plus excellente que le souffle; nous reconnaîtrons qu'on peut confondre l'âme avec le souffle divin, sans abandonner le raisonnement qui précède, à condition de voir dans l'insufflation, non une émanation de la substance divine, mais la production d'un souffle; et dans la production d'un souffle, celle d'une âme. Cette opinion est conforme à la parole que Dieu a fait entendre par la bouche d'Isaïe : « L'esprit sortira « de moi; c'est moi qui ai créé tout souffle. » Qu'il ne soit point ici question d'un souffle matériel, la suite le fait assez voir. Le prophète ajoute en effet : « Et à cause du péché, je l'ai « affligé et je l'ai frappé [1]. » Qu'entend-il donc par souffle, sinon l'âme affligée, frappée par suite du péché? L'expression : « J'ai créé tout « souffle, » ne revient-elle donc pas à dire : j'ai créé toute âme ?

CHAPITRE IV.

DIEU N'A FAIT SORTIR L'AME NI DE SON ESSENCE NI DES ÉLÉMENTS.

6. Si Dieu était pour nous l'âme du monde physique, et si le monde physique était comme son corps nous serions obligés d'admettre qu'il forma, en soufflant, une âme matérielle, composée de l'air extérieur, par voie d'expiration ; toutefois il faudrait voir dans la substance produite par cette insufflation, non une émanation de son être, mais un composé de l'air répandu dans son corps, semblable au souffle que l'âme produit avec l'air ambiant par le jeu des organes, sans le tirer d'elle-même. Mais comme Dieu, d'après nous, ne commande pas seulement à la nature physique, et qu'il s'élève infiniment au-dessus de tous les corps comme de tous les esprits créés, nous devons admettre que l'âme qu'il a créée par insufflation n'est ni un écoulement de sa substance, ni un composé d'éléments matériels.

CHAPITRE V.

L'AME EST-ELLE TIRÉE DU NÉANT ?

7. Maintenant l'âme a-t-elle été tirée du néant ou sort-elle d'un principe immatériel qui fut créé sans être encore elle-même? Cette question mérite d'être examinée. Or, si nous croyons que Dieu ne tire plus rien du néant, depuis qu'il a tout créé à la fois, si nous admettons qu'il s'est reposé, après avoir achevé en principe les œuvres dont il devait désormais tirer tous les êtres qu'il produirait, je ne vois pas comment on pourrait s'expliquer qu'aujourd'hui il crée les âmes de rien. Faut-il admettre, au contraire, qu'en créant les œuvres des six jours primitifs, il fit ce jour mytérieux, et selon une opinion plus vraisemblable, le monde des esprits et des intelligences, c'est-à-dire la société de Anges, puis l'univers, c'est-à-dire le ciel et la terre? Faut-il croire que dans ces substances il créa les principes, non les substances mêmes de tous les êtres à venir, par la raison que s'ils avaient été créés tels qu'ils devaient exister un jour, ils n'auraient plus eu besoin de naître? Alors on doit reconnaître que l'âme n'existait pas encore substantiellement dans les œuvres divines, et que sa naissance date du moment où Dieu la fit par un acte humain d'insufflation et l'associa au corps de l'homme.

8. La question est loin d'être résolue : on veut savoir si Dieu a tiré de rien la substance appelée âme et jusque-là pur néant, si dis-je, l'acte d'insufflation n'ayant point eu lieu avec le concours d'un élément étranger, comme celui qu'accomplit l'âme en chassant l'air du corps, ne s'est opéré sur aucun principe, et a produit, quand Dieu l'a voulu, l'âme humaine; ou bien, s'il y avait un principe spirituel qui, sans être encore la substance de l'âme, lui préexistait, et qui sous le souffle divin devait former l'âme humaine, au même titre que le corps humain n'était pas réa-

[1] Isaïe, LVII, 16, 17, sel. LXX.

lisé, avant que Dieu ne l'eût formé du limon ou de la poussière de la terre. En effet poussière ou limon n'avait pas les propriétés de la chair humaine; et cependant c'était la matière dont devait se former la chair qui n'avait encore aucune existence propre.

CHAPITRE VI.

Y A-T-IL EU POUR L'AME UNE SUBSTANCE PRÉEXISTANTE, DE MÊME QUE POUR LE CORPS ?

9. Est-il donc croyable que Dieu, après avoir créé dans la période des six jours non-seulement la cause primordiale du corps humain, mais encore la matière dont il devait être pétri, je veux dire la terre, se soit borné à établir le principe qui devait présider à la fonction de l'âme, sans créer la substance spéciale destinée à la constituer? Si l'âme était incapable de changer, nous n'aurions aucun sujet de nous demander, pour ainsi dire, quel est son fond; mais les modification qu'elle subit révèlent assez qu'une fois douée des facultés qui la constituent elle se dégrade par le vice et l'erreur, se perfectionne dans la vertu et la connaissance de la vérité; de la même manière que la chair, une fois formée avec les propriétés qui la caractérisent, s'embellit dans la santé et se défigure dans les maladies et les souffrances. Mais si la chair, en dehors de toutes les qualités qui la rendent susceptible d'acquérir la grâce ou de s'altérer et de s'enlaidir, a eu dans la terre un élément primitif dont elle devait sortir sous sa forme naturelle; il est bien possible que l'âme, avant de former cette substance animée que le vice corrompt et que la vertu embellit, a eu pour principe une force spirituelle qui n'était pas encore l'âme elle même, au même titre que l'argile dont la chair devait se former était une substance, avant de devenir la chair proprement dite.

10. Déjà en effet la terre remplissait la région inférieure de l'univers, et le corps de l'homme qui devait en sortir n'était pas encore formé : déjà elle complétait le monde, et lors même qu'elle n'aurait servi à former la chair d'aucun être vivant, elle aurait achevé l'édifice immense de l'univers, nommé le ciel et la terre.

CHAPITRE VII.

QU'IL EST IMPOSSIBLE DE DÉTERMINER LES QUALITÉS DE CETTE FORCE PRIMITIVE.

Quant à cette matière spirituelle, principe, si elle a jamais existé, d'où l'âme est sortie et d'où sortent aujourd'hui les âmes, comment la déterminer ? Quel est son nom, ses qualités, sa fonction dans la création primitive? Est-elle ou n'est-elle pas animée ? Si elle est animée quels sont ses actes ? En quoi concourt-elle aux effets produits dans l'univers ? A-t-elle une existence heureuse ou malheureuse ou indifférente ? Communique-t-elle la vie ? Est-elle inactive, et repose-t-elle dans les profondeurs de la création sans conscience d'elle-même et sans mouvement ? Comment, si la vie n'avait pas encore commencé, pouvait-il exister une matière spirituelle et inanimée qui serait le principe de l'existence à venir des âmes ? Ce sont là autant de mystères impénétrables ou de chimères. D'ailleurs si elle était étrangère au bonheur comme au malheur, pouvait-elle être raisonnable ? Si elle n'est devenue raisonnable qu'au moment où elle a formé l'âme humaine, l'âme raisonnable ou humaine aurait donc eu pour principe la vie sans la raison ? Et alors comment distinguer cette vie de celle des animaux ? Serait-ce qu'elle était raisonnable en puissance et non en acte? L'âme chez un enfant est l'âme humaine, et nous n'hésitons point à l'appeler raisonnable avant qu'elle fasse usage de la raison : pourquoi donc ne pas admettre que la substance dont l'âme se forma était douée d'une intelligence encore inactive, au même titre que le raisonnement est encore endormi dans l'âme d'un enfant, quoiqu'elle soit déjà l'âme humaine ?

CHAPITRE VIII.

QUE CETTE MATIÈRE DE L'AME ÉTAIT INCAPABLE DE BONHEUR.

11. Si l'âme humaine a eu son principe dans une existence déjà heureuse, il faut admettre que sa formation fut une déchéance ; et au lieu d'avoir été formée de cette matière, elle en serait une dégénérescence. Car, toute matière, à son origine, surtout quand elle la tient de Dieu, est incontestablement plus parfaite. Fût-il possible de concevoir l'âme humaine comme le simple écoulement d'une vie heureuse créée par Dieu, il n'en faudrait pas moins reconnaître qu'elle ne commença à mériter ou à démériter qu'au moment où elle eut une existence personnelle, où elle anima le corps, fit de ses organes les messagers de sa volonté, et eut conscience de sa vie par l'exercice de la liberté, de la pensée, de la mémoire. Car, s'il y avait une existence antérieure et heureuse que le souffle divin aurait fait dé-

couler dans la chair après sa formation, et que l'âme eût résulte de cette insufflation, cet écoulement se serait produit sans activite, sans changement, sans altération dans la substance destinée à devenir l'âme.

CHAPITRE IX.

QUE CETTE MATIÈRE NE PEUT-ÊTRE UNE AME DÉPOURVUE DE RAISON.

12. En effet cette substance ne serait point un corps susceptible de diminuer par exhalaison. Si on donne pour principe à l'âme raisonnable, humaine, une âme dépourvue de raison, la question est alors de savoir d'où vient cette âme sans raison : elle ne peut avoir d'autre cause que le Createur de tous les êtres. Or, est-elle composee d'éléments matériels ? Pourquoi, dans ce cas, l'âme raisonnable n'en serait-elle pas aussi composée ? On ne niera pas, j'imagine, que Dieu pouvait faire d'un seul coup ce qu'on croit se former par degrés. Or, si la matière est le principe de l'âme privée de raison, et que celle-ci soit le principe de l'âme raisonnable, on aura beau ménager les transitions, il faudra toujours reconnaître que la matière est l'élément primitif de l'âme raisonnable. Mais je ne sache pas qu'on ait jamais osé soutenir cette opinion, à moins de regarder l'âme comme une variété de la matière.

13. Prenons garde d'ailleurs que la possibilité pour une âme de passer d'un animal dans un homme, erreur contraire à la vérité et à l'enseignement catholique, est une conséquence du système qui ferait de l'âme sans raison l'élément et comme la matière de l'âme raisonnable. Dans ce système, en effet, l'âme devenue plus parfaite habitera le corps d'un homme ; dégradée, elle passera dans le corps d'une brute. C'est une rêverie de certains philosophes, et leurs disciples en ont tellement rougi pour eux, qu'ils prétendent que leurs maîtres n'ont jamais eu cette opinion et qu'on les a mal compris. Ils suivent à peu près la même méthode qu'un homme qui voudrait nous faire voir la métempsycose dans ces paroles de l'Ecriture : « L'homme n'a pas compris le haut « rang où il a été placé : il a été comparé aux bru- « tes et leur est devenu tout semblable [1] ; » ou encore : « Ne donnez pas aux bêtes, une âme qui « vous bénit [2]. » Les hérétiques, en effet, lisent les livres canoniques, leur hérésie ne consiste qu'à mal les comprendre et à vouloir soutenir contrairement aux dogmes leurs fausses opinions. Quoiqu'il en soit des systèmes philosophiques sur la transmigration des âmes, la foi catholique défend de croire que l'âme d'une bête passe dans le corps d'un homme ou celle d'un homme dans le corps d'une bête.

[1] Ps. XLVIII, 13. — [2] Ibid. LXXIII, 19.

CHAPITRE X.

L'ANALOGIE DES MOEURS ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL N'EST PAS UNE PREUVE EN FAVEUR DE LA METEMPSYCOSE.

14. Que l'homme dans sa conduite se ravale parfois jusqu'au rang des animaux, la vie humaine le proclame, l'Ecriture l'atteste. Delà ces paroles que nous venons de citer : « L'homme « n'a pas compris le haut rang où il a été placé ; « il a été comparé aux brutes et leur est devenu « semblable. » Mais cette analogie n'existe que pendant la vie et s'arrête à la mort. C'est à cette espèce de bêtes que le Psalmite craignait que son âme ne fut abandonnée quand il disait : « Ne « livrez pas aux bêtes une âme qui vous bénit. » Il entendait par là soit les loups dévorants sous l'apparence de brebis, contre lesquels le Seigneur nous met en garde [1], soit le diable et ses anges, qu'il appelle lui-même ailleurs le lion et le dragon [2].

15. Quelles preuves, en effet, les partisans de la métempsycose avancent-ils pour montrer qu'après la mort les âmes humaines peuvent passer dans le corps des bêtes et réciproquement ? Selon eux cette trasmigration est un effet naturel de l'analogie des mœurs : l'avarice transforme en fourmi, la rapacité en épervier, l'orgueil farouche en lion, les voluptés dégradantes en porc. Mais en nous citant ces analogies, ils ne prennent pas garde que leur raisonnement prouve l'impossibilité absolue pour une âme humaine de passer dans le corps d'un animal après la mort. En effet, un porc ne ressemblera jamais à un homme au même degré qu'à un autre porc ; un lion même apprivoisé a plus de ressemblance avec un chien, ou un mouton qu'avec un homme. Puis donc que les animaux ne dépouillent jamais leur caratère et que, même dans les traits qui établissent entre eux quelques différences, ils se rapprochent infiniment plus de leur espèce que de la nature humaine et restent bien plus loin de l'homme que des autres animaux, leurs âmes n'habiteront jamais un corps humain, quelles

[1] Matt. VII, 15. — [2] Psal. XC, 13.

que soient leurs ressemblances avec l'homme. Ce raisonnement étant faux, quand pourra-t-on prouver la vérité du système, puisqu'on n'avance aucune autre preuve pour lui donner au moins les couleurs de la vraisemblance? J'inclinerais donc moi-même à croire, avec les disciples de ces philosophes, que leur doctrine primitive n'avait d'autre but que de se borner à la vie présente, de montrer qu'une vie déreglée et infâme établit entre l'homme et l'animal une ressemblance si profonde qu'elle semble changer l'homme en brute, et de trouver dans cette humiliation un moyen d'arracher les esprits au désordre et à la dégradation.

CHAPITRE XI.

DES ILLUSIONS QUI FONT CROIRE A LA MÉTEMPSYCOSE. L'ERREUR DES MANICHÉENS PLUS IMPIE QUE CELLE DES PHILOSOPHES.

16. Quant à la réminiscence d'une vie passée dans le corps de tel ou tel animal, qu'ont eue, dit-on, certaines personnes, ou elles mentent, ou elles ont été dupes d'une illusion produite par les démons. Si dans un songe, par je ne sais quel souvenir chimérique, un homme se rappelle une existence qu'il n'a jamais menée, des actes qu'il n'a jamais faits, pourquoi s'étonnerait-on que par un juste et mystérieux arrêt de Dieu, les démons aient permission de produire de telles illusions dans les esprits même pendant la veille?

17. Les Manichéens, qui se croient chrétiens ou veulent passer pour tels, poussent le sytème de la métempsycose à des conséquences plus absurdes et plus condamnables que les philophes païens et les esprits faibles qui adoptent ce rêve : ces derniers distinguent au moins Dieu de l'âme humaine; les Manichéens admettant l'identité absolue de la substance divine et de l'âme humaine, condamnent sans sourciller, cette substance à des transformations si indignes, qu'elle est confondue avec le moindre brin d'herbe, avec le dernier des vermisseaux ou qu'elle subit de pareilles métamorphoses. C'est un prodige d'extravagance. Qu'ils écartent les problèmes obscurs que soulève la création, et qui, discutés au gré de l'imagination et des sens, les font tomber dans les conséquences les plus fausses, les plus dangereuses, les plus exorbitantes, qu'ils s'attachent à ce principe naturellement gravé au fond de toute intelligence, en dépit de toutes les opinions et de tous les sophismes, que Dieu est par essence en dehors de tout changement et de toute altération; ils verront tout à coup s'écrouler avec son échafaudage si compliqué le système qu'ils ont bâti dans leur imagination sacrilège, et qui ne repose que sur une variation perpétuelle de l'essence divine.

18. Ainsi l'âme humaine n'a point une âme sans raison pour cause primordiale.

CHAPITRE XII.

L'AME N'A POINT POUR PRINCIPE UN ÉLÉMENT MATÉRIEL.

Quel est donc le principe qui sous le souffle de Dieu, a formé l'âme? Est-ce la terre combinée avec l'eau ? Assurément non : c'est plutôt la chair qui est resultée de ce mélange. Qu'est-ce en effet que le limon, sinon un mélange de la terre avec l'eau ? Il faut également repousser l'idée que l'âme a pour élément primitif l'eau, tandis que la chair serait une transformation de la terre. Il serait par trop insensé de faire sortir l'âme humaine des mêmes éléments que la chair d'un poisson ou d'un oiseau

19. Viendrait-elle de l'air? Le souffle a quelque analogie avec cet élément; mais le souffle de l'homme et non le souffle de Dieu. Cette hypothèse serait vraisemblable, comme nous l'avons déjà dit, si le monde était un animal immense dont Dieu serait l'âme; il aurait en effet produit l'âme en expulsant l'air répandu dans son corps, comme notre âme le chasse du sien. Mais Dieu étant infiniment au-dessus de tous les corps du monde comme de tous les esprits qu'il a créés, comment rattacher à l'air l'origine de l'âme? Dira-t-on qu'en vertu de la toute-puissance qui le rend présent à l'ensemble de la création, il a pu produire avec l'air le souffle qui formerait l'âme humaine? Mais, comme l'âme est immatérielle, et qu'il ne peut résulter qu'un corps de la combinaison des éléments dont l'air fait partie, cette supposition n'est pas admissible, lors même qu'on assignerait pour origine à l'âme le feu céleste dans toute sa subtilité. Qu'un corps ait la propriété de se réduire en un autre, on l'a soutenu mille fois : mais qu'un corps, soit au ciel, soit sur la terre, puisse se transformer en une âme et devenir un substance immatérielle, personne ne l'a prétendu, que je sache, et la foi n'offre rien qui permette de l'induire.

CHAPITRE XIII.

DE L'OPINION DES MÉDECINS SUR LE CORPS DE L'HOMME.

20. Toutefois, si on s'en rapporte aux médecins, qui se font fort de démonter leur proposition, tout corps, quoiqu'il n'offre aux yeux qu'une masse argileuse, contient de l'air et du feu : l'air est renfermé dans les poumons et se répand du cœur par les artères ; le feu, qui comme source de chaleur a son foyer pour ainsi dire dans le foie, s'épure, se volatilise, et monte au cerveau, sous une forme lumineuse, comme au ciel du corps humain : de là jaillit l'étincelle du regard, de là comme d'un centre, partent des canaux d'une infinie délicatesse qui aboutissent non-seulement aux yeux, mais encore aux oreilles, aux narines, au palais, pour transmettre les sons, les odeurs, les saveurs ; quant au toucher, répandu sur toute la surface du corps, il s'exerce par la voie de la moëlle du cerveau, de la moëlle épinière et de ces innombrables filets qui se détachent de la colonne vertébrale pour tapisser tous les organes.

CHAPITRE XIV.

L'AME EST DISTINCTE DES ÉLÉMENTS.

A l'aide des sens, comme de messagers, l'âme est instruite de tous les phénomènes qui ne s'accomplissent pas sourdement dans l'organisme : mais elle est une force si distincte des sens que, lorsqu'elle entreprend d'étudier Dieu et les choses divines, ou de s'examiner elle-même et ses facultés, elle est obligée, pour arriver à la vérité et à la certitude, de fermer les yeux à la lumière ; s'apercevant que la lumière extérieure, loin de l'aider, la distrait de cette étude, elle s'élève à une contemplation toute spirituelle et se demande à quel titre elle serait de la même nature que ces éléments dont le plus subtil, à son plus haut degré, est cette flamme du regard qui ne lui sert qu'à distinguer la forme et la couleur des corps. En outre, elle trouve en elle-même des qualités sans nombre, opposées aux propriétés des corps et qui, échappant aux prises des sens, ne peuvent être perçues que par la conscience et le raisonnement.

CHAPITRE XV.

L'AME EST IMMATÉRIELLE.

21. L'âme n'est donc pas un composé de terre, d'eau, d'air ou de feu : cependant elle gouverne l'épaisse matière qui l'enveloppe, je veux dire, ce limon transformé en chair, au moyen d'une matière plus subtile, la lumière et l'air. Otez en effet ces deux éléments, le corps n'a plus de sens, l'âme ne communique plus directement aux organes aucun mouvement. Mais, si la pensée précède l'action, la sensation doit aussi précéder le mouvement. Donc, l'âme étant immatérielle agit d'abord sur l'élément le moins matériel, je veux dire le feu ou plutôt la lumière et l'air ; puis elle remue par leur entremise la matière la plus épaisse du corps, j'entends l'eau mêlée de terre qui forme cette chair massive et lourde, plus susceptible de subir des modifications toutes passives que douée d'activité et d'initiative.

CHAPITRE XVI.

DU SENS DES EXPRESSIONS : « L'HOMME FUT FAIT AME « VIVANTE. »

22. Ces expressions : « L'homme fut fait âme « vivante, » n'indiquent, à mon sens, que la faculté de sentir au moment où elle commença à s'exercer dans le corps : la sensibilité est, en effet, la marque infaillible de la vie dans un corps animé. Les arbres obéissent à des mouvements, non-seulement sous l'impulsion d'une force étangère, comme le vent, mais encore sous l'influence de la force intérieure qui produit au dehors tous ce qui contribue à leur forme et à leurs proportions : c'est ainsi que les sucs de la terre passent dans les racines et se transforment en bois et en feuilles ; tous ces développements supposent en effet un mouvement intérieur. Mais ce mouvement n'est point spontané et ne ressemble pas à l'activité qui se communique aux sens pour diriger le corps, telle qu'on la découvre chez les animaux appelés âmes vivantes dans l'Ecriture. S'il n'y avait point en nous de mouvement organique, nous ne verrions pas notre corps se développer, nos ongles et nos cheveux pousser : mais en même temps si ce mouvement n'était pas uni à la sensibilité et à l'activité spontanée, on ne saurait dire de l'homme « qu'il a été fait âme vivante. »

CHAPITRE XVII.

POURQUOI DIEU SOUFFLA-T-IL SUR LA FACE L'HOMME?

23. C'est vers la région du front que se trouve placée la première partie du cerveau, centre de toutes les opérations des sens : c'est sur la face que sont disposés les appareils des sens, si l'on excepte le toucher répandu sur tout l'épiderme ; encore la voie que suit ce sens part-elle de la région antérieure du cerveau pour traverser la tête, le cou, et s'étendre le long de l'épine dorsale avec la moëlle épinière dont nous parlions tout à l'heure ; par conséquent les opérations du toucher aboutissent, ainsi que tout l'organisme, à la face, où se localisent en même temps les appareils de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Voilà pourquoi, je pense, Dieu souffla sur la *face* de l'homme un souffle de vie, quand il fut fait âme vivante. La partie proéminente devait être préférée à la partie inférieure : l'une gouverne, l'autre obéit ; de la première part la sensation, de l'autre le mouvement, au même titre que la délibération précède l'acte.

CHAPITRE XVIII.

DES TROIS PARTIES PRINCIPALES DU CERVEAU.

24. Comme tout mouvement qui suit la sensation dans le corps ne peut s'accomplir sans un certain intervalle de temps, et que la mémoire est indispensable à l'exercice de l'activité intelligente dans le temps, il y a trois parties fort distinctes dans l'encéphale : l'une antérieure, du côté de la face, centre des sensations ; l'autre postérieure et du côté du cou, centre du mouvement ; la troisième intermédiaire, siége de la mémoire, comme on le démontre, afin que l'homme, chez qui le mouvement succède à la sensation, ne soit pas dans l'impossibilité d'associer ses actes en oubliant sans cesse ce qu'il a fait. Les médecins pour appuyer leur théorie citent des preuves invincibles à leurs yeux : ainsi quand ces parties du cerveau sont malades ou lésées, la sensation, la locomotion, le souvenir cessent de se manifester, ce qui démontre clairement la fonction attachée à chacune de ces parties ; de plus, ce sont ces fonctions mêmes que la médecine réussit à rétablir. Toutefois, l'âme ne fait que se servir de ces organes, sans s'identifier avec eux ; elle n'est rien de tout cela : elle dirige la vie et le mouvement, et par là, elle veille sur la santé du corps et sur la conservation de cette existence que reçut l'homme, lorsqu'il fut fait âme vivante.

CHAPITRE XIX.

SUPÉRIORITÉ DE L'AME SUR LA MATIÈRE.

25. Il faut donc, quand on demande d'où vient l'âme et qu'on cherche le principe dont Dieu à fait ce souffle qu'on appelle âme, écarter toute idée matérielle. En effet, de même que Dieu par l'excellence de son être s'élève au-dessus de toute créature, de même l'âme par la dignité de la nature surpasse tous les corps. Il est vrai que la lumière et l'air, les éléments les plus subtils de la création, bien plus faits pour agir que pour recevoir des modifications comme les reçoit une masse d'eau ou de terre, lui servent d'intermédiaire pour gouverner le corps, par la même qu'ils ont plus d'affinité avec la substance spirituelle. La lumière révèle des phénomènes ; mais l'être auquel elle sert de messager ne se confond pas avec elle. Quand l'âme se sent gênée par les maladies du corps, c'est qu'elle est importunée par les obstacles que les désordres de l'organisme opposent à l'activité qu'elle déploie pour le gouverner, et la conscience de cet embarras fait toute la douleur. L'air qui circule dans les fibres nerveuses obéit à la volonté pour mouvoir les membres : il n'est pas la volonté. La partie centrale du cerveau indique les mouvements qui s'accomplissent dans les membres, afin que la mémoire les conserve : elle n'est pas non plus la mémoire. Ces fonctions cessent-elles sous l'influence d'une maladie ou d'une grave perturbation dans les organes? l'âme, privée des serviteurs qui lui révèlent les sensations ou transmettent son activité, se retire, comme si sa présence était devenue inutile. Quand elles ne cessent pas d'une manière aussi absolue que dans la mort, son activité se trouble par l'effort impuissant qu'elle fait pour rétablir le concert interrompu des organes. La partie même où son activité est confuse révèle la fonction en souffrance, afin que la médecine y applique ses remèdes.

CHAPITRE XX.

DISTINCTION DE L'AME ET DES ORGANES.

26. La distinction de l'âme et des organes, n'éclate jamais mieux que dans ces moments où l'âme, sous l'influence d'une réflexion profonde,

se sépare si complètement du monde extérieur, que, les yeux ouverts et intacts, elle ne voit pas une foule d'objets placés devant elle. L'attention devient-elle plus énergique? elle suspend brusquement sa marche, ne songeant plus à donner aucun signal aux forces motrices qui mettaient les pieds en mouvement. Quand la distraction, sans être assez profonde pour clouer le promeneur à sa place, est toutefois assez forte pour ne pas lui laisser le loisir d'apprendre de la partie centrale du cerveau les mouvements qu'il exécute; l'âme oublie d'où elle vient et où elle va; elle dépasse sans y songer le but de sa course: l'organe est sain, mais elle est occupée ailleurs. Quant à ces atomes d'air et de lumière, qui émanent du ciel et qui sont les premiers à transmettre les ordres de l'âme pour donner la vie au corps, parce qu'ils confinent à l'être immatériel de plus près que l'eau et la terre, et servent immédiatement à gouverner la masse du corps, je ne veux point rechercher maintenant si Dieu les a tirés du ciel qui nous environne et s'élève au dessus de nos têtes, pour les mêler et les associer au corps déjà animé, ou s'il les a formés du limon en même temps que la chair: je sortirais de mon sujet. Il est vraisemblable que tout corps peut se transformer en un autre corps: l'absurdité consisterait à croire qu'un élément matériel, quelqu'il soit, puisse servir à former l'âme.

CHAPITRE XXI.

L'AME NE PEUT NI SORTIR DE LA MATIÈRE NI ÊTRE UN CORPS.

27. Il faut donc repousser l'opinion d'après laquelle il existerait un cinquième élément qui aurait servi à composer l'âme et qui, sans être identique à la terre, à l'eau, à l'air, au feu même, grossier comme le feu terrestre, ou subtil et brillant comme la clarté des cieux, formerait je ne sais quel élément nouveau qui n'a pas de nom dans les langues humaines [1]. Si les partisans de cette opinion entendent avec nous par corps une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, une pareille substance ne peut ni se confondre avec l'âme ni lui servir de principe. Pour ne pas multiplier les arguments, cette substance pourrait être divisée dans une des ses parties ou circonscrite par des lignes: or, supposez l'âme ainsi divisible, elle ne connaîtrait jamais la ligne, comme une suite de points indivisibles, puisque le corps ne la présente pas.

[1] Cicéron. *Tusc.* liv. I.

28. D'ailleurs l'âme ne s'offre jamais à elle-même comme une substance étendue, quoiqu'elle ne puisse s'ignorer, même quand elle cherche à se connaître. En effet, quand elle se replie sur elle-même, elle a conscience de cette réflexion; or, elle n'en aurait pas conscience, si elle ne se connaissait pas elle-même: car elle ne se cherche qu'en elle-même. Ainsi, puisqu'elle sait qu'elle se cherche, elle se connaît. Mais toutes les connaissances qu'elle acquiert, elle les acquiert dans son unité et tout entière. Donc, quand elle sait qu'elle se cherche, elle est tout entière occupée à se connaître et par conséquent se connaît tout entière: ce n'est point un autre être qu'elle connaît, c'est d'elle-même et dans son unité qu'elle prend conscience. Pourquoi donc cherche-t-elle encore à se connaître, si elle se connaît quand elle se cherche? Assurément si elle ne se connaissait pas, elle ne pourrait pas se connaître au moment qu'elle se cherche: mais elle a conscience d'elle au moment où elle s'analyse, et l'objet de ses recherches est de savoir son origine et sa fin. Qu'elle cesse donc d'avoir le moindre doute sur sa nature incorporelle: si elle était un composé de matière, elle se connaîtrait comme matière; car elle a une idée plus nette d'elle même que du ciel et de la terre qu'elle connaît par les yeux du corps.

29. Je ne m'arrêterai pas à montrer que la faculté de se représenter les formes des corps, faculté qui se révèle chez les animaux, chez les oiseaux, quand ceux-ci, par exemple, regagnent leur séjour habituel ou leur nid, est incompatible avec toute espèce de corps: cependant l'imagination devrait être d'autant plus analogue à la nature matérielle, qu'elle contient pour ainsi dire les formes de tous les corps. Si cette faculté est évidemment incompatible avec la matière, en ce qu'elle peut non-seulement garder et reproduire les images des objets, mais encore les varier à l'infini au gré de la fantaisie, à plus forte raison aucune autre faculté de l'âme ne permet de l'identifier à la matière.

30. Entend-on par corps l'être en général, je veux dire, toute espèce de substance? Il faut bannir cette expression, si on ne peut pas se réduire à n'avoir aucun terme pour distinguer les corps de tout ce qui n'est pas lui. Cependant il ne faut pas trop se préoccuper d'un simple question de mots. A nos yeux l'âme n'appartient à aucun des quatre éléments si connus qui sont manifestement des corps: en même temps elle n'est point identi-

que à la substance divine. Quant aux termes pour la désigner, il n'y en a pas de plus convenable que celui d'esprit ou souffle de vie. J'ajoute le dernier mot, pour qu'on ne confonde pas le souffle immatériel qui nous anime avec le souffle de l'air. Encore arrive-t-il que dans la langue latine les mots *anima* et *spiritus* sont souvent synonymes, de sorte qu'il n'y a plus de terme spécial pour caractériser cette vie si distincte de celle des corps et de celle de Dieu, cette existence supérieure à celle du végétal par le don de la sensibilité, à celle de l'animal par le privilège de la raison, inférieure aujourd'hui à celle des Anges, mais capable de devenir aussi parfaite, si elle est conforme ici-bas aux commandements du Créateur.

31. Quand même on aurait des doutes sur l'origine de l'âme et qu'on agiterait encore la question de savoir si elle a été formée d'une substance primitive, si elle est comme un écoulement d'une nature parfaite et heureuse, enfin si elle a été formée de rien, il n'en existe pas moins une vérité incontestable : c'est que si elle a existé antérieurement dans une matière quelconque, cette matière a reçu de Dieu son existence, et qu'aujourd'hui l'âme est créée par Dieu pour devenir une âme vivante ; car, ou elle a été pur néant ou du moins elle n'a pas existé avec ses facultés actuelles. Mais il est temps de borner ici nos réflexions sur la substance primitive dont l'âme a pu se former.

CHAPITRE XXII.

LA CAUSE VIRTUELLE DE L'AME A-T-ELLE ÉTÉ CRÉÉE DANS LA PÉRIODE DES SIX JOURS.

32. En admettant que l'âme n'ait pas été d'abord un être, il reste à examiner comment on pourrait concevoir que la cause virtuelle dont elle devait sortir ait été créée parmi les œuvres des six jours, quand Dieu forma l'homme à son image, formation qui ne peut s'entendre que de l'âme. En avançant que Dieu dans la création simultanée des êtres fit, non les substances qui devaient plus tard recevoir la vie, mais les causes virtuelles de leur existence, je dois craindre de passer pour ne dire que des mots vides de sens. Qu'est-ce donc que ces causes virtuelles qui permettent de dire que Dieu fit l'homme à son image, avant de lui avoir formé un corps du limon de la terre et de lui avoir insufflé une âme ? Si le corps a été contenu en puissance dans une cause mystérieuse, la matière dont il devait sortir était également préexistante, je veux dire la terre où cette cause a pu être enveloppée comme dans un germe. Mais comment concevoir qu'une cause primordiale dont l'âme, ou le souffle destiné à former l'âme, devait être le développement, ait été créée au moment où Dieu dit : « Faisons l'homme « à notre image et à notre ressemblance, » s'il n'existait aucune substance où pût être créé ce principe de l'âme, à qui seule s'appliquent évidemment ces expressions ?

33. Cette cause était-elle en Dieu, au lieu d'être déposée dans une substance ? Elle n'était donc pas encore créée. Alors pourquoi est-il écrit : « Dieu fit l'homme à l'image de Dieu [1] ? » Etait-elle au contraire enveloppée dans une des substances que Dieu créa simultanément ? Quelle est cette substance ? Etait-elle spirituelle ou matérielle ? Si elle était spirituelle, produisait-elle ses conséquences dans les corps qui composent le monde soit au ciel soit sur la terre ? Etait-elle inactive avant la formation spéciale de la nature humaine, de la même manière que chez un homme, déjà en possession de l'existence, la faculté de se reproduire reste ensevelie dans les profondeurs de l'organisme, avant de s'exercer par l'union des sexes ? L'être spirituel où elle était pour ainsi dire latente, ne produisait-il aucun acte d'après sa nature ? Puis, dans quel but aurait-elle été créée ? Etait-ce pour renfermer en elle implicitement le principe de l'âme ou des âmes à venir, comme si elles n'avaient pu exister en elles-mêmes et qu'il leur fallût résider dans une créature déjà animée, au même titre que le principe de la génération ne peut se trouver que chez un être vivant et complétement organisé ? L'âme aurait donc pour mère une créature spirituelle, contenant en soi la cause destinée à la former, mais au moment seul où Dieu la créée pour l'insuffler à l'homme. Même dans le corps humain, aucun germe ne se féconde, aucun embryon ne se forme, sans avoir Dieu pour auteur, par l'action de cette sagesse qui dans sa pureté se répand partout, sans contracter aucune souillure [2], et dont la puissance s'étend à tout l'univers et dispose tout avec harmonie [3]. Mais je ne sais trop comment on pourrait concevoir qu'une créature spirituelle ait été faite uniquement dans ce but, sans avoir été citée parmi les œuvres des six jours ; il faudrait admettre que l'homme fut créé le sixième jour, quand loin d'être formé avec tous ses facultés naturelles, il n'existait en-

[1] Gen. I, 26, 27. — [2] Sag. VII 24, 25. — [3] Ibid. VIII. 1.

core qu'en principe au sein de cette créature qui n'est pas même nommée. La mention de cette créature était d'autant plus indispensable, qu'elle aurait formé une œuvre achevée, et qu'elle n'aurait plus eu besoin d'être créée d'après la cause primordiale destinée à la produire.

CHAPITRE XXIII.

LA CAUSE VIRTUELLE DE L'AME HUMAINE A-T-ELLE ÉTÉ DÉPOSÉE DANS LES ESPRITS ANGÉLIQUES?

34. Serait-ce dans la lumière du jour primitif, si par là on est fondé à entendre une force intelligente, que Dieu renferma implicitement, quand il créa l'homme à son image, le principe dont l'âme humaine devait se former? Aurait-il établi ainsi la cause et la raison selon lesquelles il formerait l'âme après la période des sept jours, de telle sorte qu'il aurait créé dans l'élément terrestre la cause virtuelle du corps, dans la force intelligente du jour primitif la cause virtuelle de l'âme? Mais que signifie au fond ce langage, sinon que l'esprit angélique est comme le père de l'âme humaine dont il contient le principe, au même titre que l'homme contient les germes de sa postérité? L'homme serait donc le père du corps, l'ange celui de l'âme, et Dieu, créateur du corps et de l'âme, formerait le premier dans l'homme, le second chez l'ange? Ou bien encore Dieu aurait-il formé un premier corps et une première âme, l'un de la terre, l'autre de l'esprit angélique, c'est-à-dire des substances où il avait d'abord mis les causes virtuelles de l'un et de l'autre, quand il créa l'homme en même temps que toutes ses œuvres; et aurait-il dorénavant fait sortir l'homme de l'homme, le corps du corps, l'âme de l'âme? On est surpris sans doute d'entendre appeler l'âme fille d'un ange ou des Anges : mais il serait plus étrange encore d'y voir la fille du ciel étoilé, à plus forte raison de la terre ou de la mer. Si on regarde comme invraisemblable que l'âme ait été créé virtuellement dans l'essence des anges, il serait plus invraisemblable encore de croire que ce principe fût déposé dans une substance matérielle, au moment où Dieu fit l'homme à son image, antérieurement à l'époque où le corps fut formé du limon de la terre et animé du souffle divin.

CHAPITRE XXIV.

L'AME A-T-ELLE ÉTÉ CRÉÉE AVANT D'ÊTRE ASSOCIÉE AUX ORGANES?

35. Voyons donc si on ne pourrait donner une autre explication à la fois vraie et moins éloignée des opinions communes; la voici. Parmi les œuvres qu'il fit simultanément, Dieu créa l'âme humaine en réservant le moment où il l'unirait par son souffle aux organes formés du limon de la terre, de même qu'il créa la cause virtuelle dont il devait faire sortir le corps humain, quand le moment de le former serait venu. En effet, l'expression suivant laquelle Dieu fit l'homme à son image ne peut s'appliquer qu'à l'âme; les termes de mâle et de femelle ont trait évidemment au corps. On peut donc admettre, sans contredire l'Écriture et sans choquer la raison, que lors de la formation de l'homme au sixième jour, la cause virtuelle du corps était renfermée dans les éléments matériels; tandis que l'âme créée comme le jour primitif, était restée enveloppée dans les œuvres de Dieu jusqu'au moment marqué où le souffle divin l'associa au corps formé du limon de la terre.

CHAPITRE XXV.

L'AME, EN SUPPOSANT QU'ELLE AIT EXISTÉ HORS DU CORPS, S'EST-ELLE SPONTANÉMENT ASSOCIÉE AUX ORGANES?

36. Mais ici se présente encore une question intéressante. Supposons que l'âme était déjà créée et qu'elle avait une vie mystérieuse, où pouvait-elle trouver une existence plus heureuse? Pourquoi associer l'existence innocente de l'âme à celle du corps, où elle pouvait par le péché offenser le Créateur et encourir ainsi la peine du travail et le supplice de la damnation? Faut-il dire qu'elle a été poussée par un mouvement volontaire à prendre la direction du corps, et qu'en adoptant un mode d'existence compatible avec la justice comme avec l'iniquité, elle se soumettait aux conséquences de la liberté, la récompense pour le bien, le châtiment pour le mal? Cette opinion ne contredirait en rien la parole de l'Apôtre : « Avant leur naissance ils « n'avaient rien fait de bien ni de mal [1]. » En effet ce penchant qui aurait entraîné la volonté vers le corps ne saurait être un des actes

[1] Rom. IX, 11.

innocents ou coupables dont il faudra rendre compte au tribunal de Dieu, quand chacun recevra ce qui est dû aux bonnes et aux mauvaises actions qu'il aura faites pendant qu'il était revêtu de son corps [1]. Et pourquoi dès lors ne pas admettre qu'elle soit descendue dans le corps sur l'ordre de Dieu, à la condition que, si elle y vivait suivant les commandements du Créateur, elle recevrait pour récompense la vie éternelle dans la société des Anges; tandis qu'elle serait justement condamnée, si elle violait cette loi, à une longue peine ou même au supplice du feu éternel? Comment croire que l'exécution de cet ordre de Dieu ait en principe constitué un acte vertueux et qui démentirait la parole suivant laquelle « ils n'avaient fait, avant leur naissance, « ni bien ni mal? »

CHAPITRE XXVI.

L'AME VOLONTAIREMENT UNIE AU CORPS N'A-T-ELLE EU AUCUNE CONNAISSANCE DE L'AVENIR? — DU LIBRE ARBITRE.

37. S'il en est ainsi, nous reconnaîtrons que l'âme n'a point été initiée à son origine aux actes bons ou mauvais qu'elle accomplirait. Il serait trop étrange qu'elle se fût condamnée à vivre dans le corps, si elle avait prévu qu'elle y pourrait commettre des fautes dont la juste conséquence serait un supplice éternel. Le Créateur est loué avec raison de l'excellence de ses œuvres : or, cette louange n'a pas seulement trait aux êtres à qui il a donné le privilège de la prescience ; elle s'applique à la création des brutes que l'homme surpasse en dignité, fût-il pécheur. L'homme tient de Dieu l'être, et non l'iniquité dans laquelle il s'engage en abusant du libre arbitre : toutefois, si ce don lui manquait, il aurait dans la nature un rang moins élevé. Que l'on considère un homme qui accomplit la justice sans connaître l'avenir : on sentira le faible obstacle qu'il trouve, à rendre sa vie juste et agréable à Dieu, dans l'ignorance où la foi la condamne sur l'avenir, si sa volonté est pure et élevée. Ainsi on ne saurait nier la possibilité d'une telle âme sans se mettre en contradiction avec la bonté divine; d'autre part, on ne saurait la soustraire à l'expiation que le péché entraîne sans être ennemi de la justice.

[1] II Cor. v, 10.

CHAPITRE XXVII.

DU PENCHANT NATUREL QUI ATTACHE L'AME AU CORPS.

38. L'âme étant créée pour être envoyée dans un corps, on peut se demander si elle a obéi à une nécessité impérieuse. Mais il vaut mieux croire qu'elle a suivi un penchant naturel, en d'autres termes, qu'elle a l'instinct d'être unie à un corps, comme nous avons celui de vivre : quant à l'inclination au mal, ce n'est plus une inclination de la nature, mais un désordre de la volonté qui appelle une juste punition.

39. Il est donc inutile de se demander quelle est la substance dont l'âme a été tirée, si l'on peut concevoir qu'elle appartient à l'ordre des œuvres primitives et créées avec le jour : elle fut créée avec elles et comme elles, sans avoir auparavant l'existence. Mais s'il y a eu antérieurement une substance materielle et spirituelle susceptible de se développer, cette substance aurait été l'œuvre de celui qui a tout créé, et elle aurait précédé ses modifications en principe plutôt qu'en date, de la même manière que la voix précède le chant. Quant à la convenance de faire sortir l'âme de la substance immatérielle, pourrait-on ne pas la voir ?

CHAPITRE XXVIII.

DES OBJECTIONS CONTRE L'OPINION SELON LAQUELLE L'AME ET LE CORPS D'ADAM ONT ÉTÉ SIMULTANÉMENT CRÉÉS.

40. Veut on admettre que l'âme n'a été créée qu'au moment où le souffle de Dieu l'a unie au corps tout formé ? On fera bien de songer à la question que soulève l'origine même de l'âme. Répondra-t-on que Dieu a créé et crée encore quelque chose de rien après avoir achevé tous ses ouvrages ? Il faut alors se demander comment on expliquera que l'homme fut fait le sixième jour à l'image de Dieu, ce qui ne peut s'entendre que de l'âme ; en d'autres termes, dans quelle substance fut créée la cause virtuelle d'un être qui n'existait pas encore. Répondra-on qu'elle a été tirée, non du pur néant, mais d'un être préexistant ? On se tourmentera à chercher si cet être était corps ou esprit, on soulèvera toutes les questions que nous venons d'agiter, et pour dernière difficulté, on aura encore à se demander

quelle est, parmi les œuvres des six premiers jours, la substance où Dieu a créé la cause virtuelle de l'âme, puisqu'à ce moment il ne l'avait tirée ni du néant ni d'un être antérieur.

41. Si on répond, pour éviter cette difficulté, que l'homme fut formé du limon le sixième jour, et que cette formation n'a été rappelée plus tard que sous forme de résumé, qu'on songe aux expressions qui désignent la femme : « Il les créa « mâle et femelle, et il les bénit [1]. » Si on prétend alors que la femme fut ce jour-là formée d'un os de l'homme : qu'on examine bien comment les oiseaux amenés devant Adam furent créés le sixième jour, afin de concilier cette opinion avec le témoignage où l'Ecriture révèle que les oiseaux de toute espèce furent tirés des eaux le cinquième jour ; qu'on réfléchisse également aux arbres qui furent plantés dans le Paradis, quand cet ordre de création appartient au troisième jour, selon le témoignage de l'Ecriture; qu'on pèse bien ces paroles : « Dieu fit encore sortir de la « terre toute espèce d'arbres beaux à la vue et qui « offraient des fruits excellents à manger : » comme si les arbres sortis de la terre le trosième jour et compris dans les œuvres que Dieu jugea excellentes, n'avaient pas offert un spectacle et des aliments délicieux! Qu'on pèse aussi ces expressions : « Dieu forma encore de la terre toutes les bêtes des « champs et tous les oiseaux du ciel [2]; » comme s'ils n'étaient pas du nombre de ceux qui avaient été créés, ou plutôt comme s'il n'en avait jamais existé auparavant! Remarquez en effet que l'Ecriture ne dit pas : Dieu forma de la terre *d'autres* bêtes des champs, *d'autres* oiseaux, afin de compléter le nombre des êtres sortis de la terre le sixième jour et des eaux le cinquième, non; « Dieu forma toutes les bêtes, dit-elle, tous les oi-« seaux . » Qu'on examine encore l'ordre dans lequel Dieu fit toutes ses œuvres : le premier jour, le jour lui-même ; le second, le firmament; le troisième, la terre et la mer sous leurs formes distinctes, avec les arbres et les herbes; le quatrième, les luminaires et les étoiles ; le cinquième, les animaux tirés des eaux ; le sixième, les animaux tirés de la terre ; puis, qu'on rapproche de cet ordre le passage suivant : « Lorsque le « jour fut fait, Dieu fit le ciel et la terre avec toute « la verdure des champs. » Mais quand Dieu fit le jour, il ne fit que le jour. De plus comment a-t-il fait toute la verdure des champs avant qu'elle fût sur la terre, toute l'herbe avant qu'elle pous-sât? Comment ne pas croire en effet que l'herbe fut faite au moment qu'elle poussa et non avant d'être apparue sur la terre , si les paroles de l'Ecriture ne s'opposaient à cette pensée si naturelle? Qu'on se rappelle encore les paroles de l'Ecclésiastique : « Celui qui vit éternellement a tout « créé à la fois [1] » et qu'on cherche à concilier avec la création simultanée une série de créations séparées par des intervalles de jours et non de minutes. Qu'on s'applique à prouver l'égale vérité de ces deux passages en apparence contradictoires, où la Genèse, d'une part, révèle que Dieu se reposa le septième jour de toutes ses œuvres [2], et où l'Evangile, de l'autre, déclare par la bouche du Seigneur que Dieu agit encore aujourd'hui [3]. Enfin qu'on approfondisse en quel sens les mêmes œuvres sont à la fois complètes et inachevées.

42. C'est l'ensemble de ces témoignages de l'Ecriture, dont la véracité ne peut être suspecte qu'à un infidèle ou un impie, qui m'a conduit à l'opinion que j'ai exposée. Selon moi, Dieu à l'origine des siècles a créé tous les êtres à la fois, les uns réellement et en acte, les autres en puissance et dans leurs principes ; de même que dans sa toute-puissance il a créé non-seulement les êtres actuels mais encore les êtres à venir ; il s'est reposé de ce qu'il avait fait, afin de créer ensuite, en les gouvernant par sa providence, la suite régulière des temps et des générations : car, il avait achevé ses œuvres, au point de vue de la perfection des espèces, et il les avait commencées au point de vue de leur succession dans le temps ; ainsi, il s'est reposé en tant que la création était achevée, il agit encore en tant qu'elle est incomplète. A-t-on une opinion plus vraisemblable sur ces vérités? Loin de la combattre, j'y applaudirai.

43. Quant à l'âme, dont Dieu anima l'homme en soufflant sur sa face, voici tout ce que j'en affirme : elle vient de Dieu, sans être de la même substance que lui ; elle est immatérielle, en d'autres termes, elle n'est point corps mais esprit. Cet esprit n'est point engendré de la substance divine et n'en procède point : il n'est que l'ouvrage de Dieu. Grâce à ses facultés, il ne peut être la transformation d'un corps quel qu'il soit, ni d'un être dépourvu de raison ; par conséquent il a été tiré du néant. S'il est immortel d'après un mode d'existence qu'il ne peut perdre, on peut dire qu'il est périssable au point de vue des changements qui le dégradent ou l'élèvent : le seul

[1] Gen. I, 26-28. — [2] Ibid. II, 19.

[1] Eccli. XVIII, 1. — [2] Gen. II, 2. — [3] Jean, V, 17.

être absolument immortel est celui dont à l'Apôtre a dit : « qu'il possède seul l'immortalité [1]. » Sur tout autre point débattu dans ce livre, que la discussion serve à montrer au lecteur comment on peut rechercher les vérités laissées dans l'ombre par l'Ecriture, en se préservant de toute assertion présomptueuse. Si ma méthode ne lui plaît pas, qu'il en pénètre au moins l'esprit, en d'autres termes, qu'il consente à m'instruire s'il le peut, ou qu'il cherche avec moi un commun maître.

[1] I Tim. VI. 16.

LIVRE HUITIÈME.

LE PARADIS TERRESTRE [1].

CHAPITRE PREMIER.

LE PARADIS TERRESTRE EST TOUT ENSEMBLE UNE RÉALITÉ ET UN SYMBOLE.

1. « Et Dieu planta un paradis du côté de l'Orient en Eden et il y plaça l'homme qu'il avait « fait [2]. » Il existe, je le sais, une foule d'opinions sur le Paradis terrestre, mais elles peuvent se ramener à trois principales : la première consiste à ne voir dans le Paradis qu'un jardin ; la seconde, à le considérer comme une allégorie ; la troisième, qui concilie les deux autres, admet le sens littéral et le sens figuré. J'avoue en passant que je partage ce dernier sentiment. Ici j'entreprends de parler du Paradis terrestre au sens littéral, selon les grâces que Dieu daignera m'accorder, et de faire comprendre comment l'homme formé du limon de la terre, c'est-à-dire pourvu d'un corps, fut établi dans un véritable jardin. Adam sans doute était la figure et le type de l'Adam futur [3] : cependant on voit en lui un homme doué de toutes les facultés de son espèce, lequel vécut un certain nombre d'années et, après avoir laissé une postérité nombreuse, mourut comme le reste des hommes, encore qu'il ne fût issu d'aucuns parents, mais formé de la terre, en qualité de premier homme : de même on doit voir dans le jardin où Dieu le plaça, un lieu, un séjour terrestre destiné à un être formé de la terre.

2. Le récit de la Genèse ne rentre point en effet dans le genre des allégories, comme le Cantique des cantiques : il est historique comme le livre des Rois et tous ceux qui offrent le même caractère. Les récits historiques contenant les faits ordinaires de la vie humaine, on les explique aisément ou plutôt de prime-abord au sens littéral, afin de déduire des évènements passés le sens allégorique des évènements futurs ; mais comme on ne retrouve point ici le cours ordinaire de la nature, on ne peut se résoudre à voir la réalité et on conçoit tout comme des symboles ; on veut même ne faire commencer l'histoire proprement dite qu'à l'époque où Adam et Eve, ayant été chassés du Paradis, s'unirent et eurent des enfants. Mais, en vérité, est-il dans le cours naturel des choses qu'ils aient vécu tant d'années, qu'Enoch ait été enlevé au ciel, qu'une femme ait enfanté malgré la vieillesse et la stérélité, et mille autres prodiges ?

3. Mais, dit-on, il faut distinguer entre un récit de faits miraculeux et l'exposition des lois qui ont présidé à la formation des êtres. Là en effet les prodiges mêmes démontrent que le cours des choses est tantôt naturel, tantôt extraordinaire et par conséquent amène des miracles ; ici on ne fait que révéler la création des êtres. — La réponse est facile. La création elle-même a été extraordinaire par cela seul qu'elle était création. Dans l'organisation des choses du monde, n'y a-t-il pas un fait sans précédent et auquel rien ne correspond, à savoir le monde lui-même ? Faut-il donc admettre que Dieu n'a pas fait le monde, parce qu'il n'en compose plus d'autres, ou qu'il n'a pas fait le soleil, parce qu'il n'en crée pas de nouveaux ? Pour mieux déconcerter l'objection, il aurait fallu citer l'homme, au lieu de discuter sur le Paradis. N'admet-on pas qu'il a été formé par Dieu comme jamais homme ne l'a été ? Pourquoi alors refuser de croire que le Paradis a été fait de la même manière que se forme aujourd'hui une forêt ?

4. Je m'adresse à ceux qui reconnaissent l'autorité des saintes Lettres ; il en est parmi eux qui ne veulent voir dans le Paradis terrestre qu'une pure allégorie. Quant aux adversaires de l'Ecriture, j'ai suivi dans un autre ouvrage [1], une méthode toute différente pour leur répondre. Ce-

[1] Gen. II, 8-17. — [2] Gen. II, 8. — [3] Rom. V, 14.

[1] Gen. cont. les Manich. ci-dessus.

pendant, même dans ce traité, j'ai défendu l'Ecriture au point de vue littéral, autant que je l'ai pu, afin que ceux qui ont l'intelligence trop émoussée ou trop endurcie pour se rendre à la raison et croire à ces vérités, n'aient du moins aucun moyen de leur donner l'apparence de fables. Mais que des esprits qui ont foi dans l'Ecriture, refusent de croire qu'il a réellement et à la lettre existe un Paradis, c'est-à-dire un parc délicieux où les arbres offraient des fruits et des ombrages, un parc immense arrosé par une immense source, et cela quand ils voient tant de forêts considérables se former sans le concours de l'homme, par l'action mystérieuse du Créateur, c'est pour moi un sujet d'étonnement : à quel titre croient-ils donc que l'homme a été créé, puisqu'ils n'ont jamais vu d'exemple d'une pareille formation? S'il ne faut voir dans Adam lui-même qu'un type, quel a été le père de Caïn, d'Abel, de Seth? Ces personnages ne seraient-ils eux-mêmes que des symboles, au lieu d'être fils d'un homme et hommes eux-mêmes? Qu'ils examinent donc de près à quelle conséquence les conduirait un pareil système et qu'ils s'unissent à nous pour interpréter au pied de la lettre le récit des faits primitifs. Dèslors, qui n'accueillera avec sympathie les symboles qu'ils découvrent dans ces évènements, et qui révèlent soit les dispositions morales des esprits, soit les choses à venir? Assurément si on ne pouvait entendre littéralement les faits qu'expose l'Écriture sans compromettre la foi, que resterait-il à faire sinon de voir partout des allégories plutôt que de lancer contre la parole sainte des accusations impies? Mais l'interprétation historique de ces faits, loin de compromettre les récits de l'Ecriture, ne sert qu'à les corroborer; il n'est personne, à mon sens, qui après avoir vu les évenements de la Genèse expliqués littéralement selon cette règle de foi, poussera l'obstination et l'incrédulité jusqu'à persévérer dans la fausse opinion que le Paradis terrestre ne peut être qu'une allégorie.

CHAPITRE II.

POURQUOI DES EXPLICATIONS ALLÉGORIQUES DANS LE TRAITÉ DE LA GENÈSE CONTRE LES MANICHÉENS ?

3. Les Manichéens ne se bornent pas à mal interpréter les saintes Lettres : ils les rejettent et vont jusqu'au sacrilège. C'est contre eux que j'écrivis deux livres sur la Genèse dans les premiers temps de ma conversion, me proposant à la fois de réfuter leur système insensé, et de leur inspirer le désir de chercher dans les livres même qu'ils détestent la foi chrétienne et evangélique. Comme le sens littéral ne se présentait pas toujours à mon esprit, et même me semblait parfois impossible ou du moins très-difficile, pour ne pas perdre trop de temps, je me mis à expliquer avec toute la netteté et toute la précision dont j'étais capable le sens allégorique des faits que je ne pouvais encore interpréter à la lettre : je craignais d'ailleurs de les rebuter par un long ouvrage ou une discussion obscure, et de leur faire tomber le livre des mains. Toutefois je me rappelle le but principal que je me proposai sans l'atteindre : c'était de montrer que les évènements de la Genèse étaient historiques et non de pures allégories. Je désesperais si peu de les voir ainsi entendus que j'établis au second livre le principe suivant : « Si on se résout à prendre au sens rigoureusement littéral tous les récits de la Genèse, on trouvera un moyen infaillible d'éviter bien des blasphèmes sans sortir du domaine de la foi. Loin de voir avec dépit un tel travail, il faut le regarder comme une preuve merveilleuse d'intelligence. Mais si nous ne pouvons entendre l'Ecriture d'un manière à la fois pieuse et digne de Dieu qu'en prenant les faits pour des figures et des énigmes, appuyons-nous sur l'autorité des Apôtres qui ont donné le nœud de tant d'énigmes dans l'ancien Testament, et poursuivons notre but avec l'aide de Celui qui nous a exhortés à chercher, à demander et à frapper [1]. Expliquons donc d'après la foi catholique les figures que renferment les évènements ou les prophéties, sans préjudice d'un traité plus exact et plus parfait, qu'il vienne de moi ou de tout autre à qui Dieu daignera accorder sa lumière [2]. » Voilà ce que je disais alors. Aujourd'hui que le Seigneur m'a inspiré la pensée de considérer avec plus d'attention ces évènements, et que j'ai l'espérance ou plutôt la conviction de pouvoir les interpréter comme des faits historiques et non plus comme de pures allégories, je vais expliquer le Paradis terrestre, en suivant la même méthode que dans les livres précédents.

[1] Matt. VII, 7. — [2] Gen. cont. les Man. liv. II, ch. 2.

CHAPITRE III.

DE LA CRÉATION DES ARBRES DANS LE PARADIS. RETOUR SUR LA CRÉATION DES PLANTES LE TROISIÈME JOUR.

6. Donc « Dieu planta le paradis d'Eden « (c'est-à-dire, de délices), vers l'Orient et y plaça « l'homme qu'il avait créé. » Tel est le récit de l'Ecriture et tels sont les faits. L'Ecrivain sacré reprend alors sa pensée pour la développer et pour montrer comment cette œuvre s'est accomplie, en d'autres termes, comment Dieu a planté ce parc et y a établi l'homme. Il ajoute en effet : « Dieu fit encore produire à la terre toute es- « pèce d'arbres beaux à voir et qui donnaient « des fruits délicieux. » Remarquez qu'il ne dit pas que Dieu créa des arbres d'une espèce nouvelle ou le reste des arbres. En effet, la terre avait déjà produit les arbres ou plantes de toute espèce qui présentaient une vue charmante et des fruits délicieux ; cette création avait eu lieu au troisième jour, et voilà pourquoi Dieu avait dit au sixième : « Je vous ai donné toute espèce « d'herbes portant semence qui est sur la terre, « tout arbre fruitier, portant semence, pour vous « servir de nourriture [1]. » Dieu leur aurait-il donné une chose et voulu ensuite leur en donner une autre ? Je ne puis le croire. Les arbres qui furent créés dans le Paradis appartenant aux espèces de ceux que la terre avait produits le troisième jour, sortirent également de la terre au moment qui leur avait été fixé : en effet, les productions de la terre au troisième jour représentaient dans l'Ecriture la cause virtuelle de ces productions créée au sein de la terre, en d'autres termes, le sol avait alors reçu ce principe de fécondité qui se développe encore aujourd'hui en productions toutes semblables, à l'époque qui leur a été assignée pour apparaître au jour.

7. Par conséquent ces paroles de Dieu au sixième jour : « Voici que je vous ai donné toute espè- « ce d'herbes portant semence, toute espèce d'ar- « bres fruitiers portant semence, afin qu'ils vous « servent de nourriture, » n'ont été ni des sons, ni une succession de syllabes : elles ont été prononcées par la puissance créatrice telle qu'elle réside dans le Verbe. Mais pour faire entendre à l'homme ce que Dieu a dit sans employer de sons successifs, il fallait bien recourir à une série de sons. C'était à une époque postérieure que l'homme, formé du limon de la terre et animé du souffle divin, devait avec sa postérité prendre pour aliments les productions que la terre ferait sortir de son sein, en vertu du principe de fécondité dont elle avait été déjà enrichie. Ainsi Dieu, en créant les causes qui contenaient en principe tout l'avenir, se parlait comme si l'avenir eût déja existé, au sein de cette vérité tout intérieure que l'œil n'a point vue, que l'oreille n'a point entendue et que l'Esprit-Saint a révélée à l'écrivain inspiré.

[1] Gen. I, 29.

CHAPITRE IV.

DE L'ARBRE DE VIE : QU'IL EST TOUT ENSEMBLE UN ARBRE RÉEL ET LE SYMBOLE DE LA SAGESSE [1].

8. Quant aux expressions qui suivent : « L'arbre « de vieau milieu du jardin et l'arbre de la con- « naissance du bien et du mal, » il faut les peser avec attention, si on ne veut pas être entraîné à voir sous ces mots un symbole en dehors de toute réalité. Il est écrit de la Sagesse « qu'elle est l'arbre de vie pour tous ceux « qui l'embrassent [2]. » Cependant, quoiqu'il y ait au ciel une Jérusalem éternelle, il n'en a pas moins existé sur la terre une cité qui la représentait. Sara et Agar, tout en étant les symboles des deux Alliances, n'en ont-pas moins été deux femmes [3]. Jésus-Christ par les mérites de sa passion sur la croix nous arrose de son sang ; mais le rocher dont Moïse fit sortir une source d'eau vive, pour apaiser la soif du peuple, ne cesse pas d'avoir été un rocher véritable, parce qu'il était, selon l'Apôtre, « la figure de Jésus- « Christ [4]. » Le sens allégorique de ces évènements est sans doute fort distinct de leur vérité historique ; mais il n'empêche pas qu'ils aient eu lieu. A l'époque où l'écrivain les racontait, il ne composait pas de symboles ; il faisait un récit exact de faits destinés à figurer ceux qu'ils précédaient. Il y a donc eu un arbre de vie, comme il a existé un rocher figure de Jésus-Christ : Dieu n'a pas voulu que l'homme vécut dans le Paradis, sans offrir à ses yeux quelques images matérielles des choses de l'esprit. Le reste des arbres fournissaient des aliments, celui-ci contenait de plus un mystère; il représentait la Sagesse dont il a été dit « qu'elle est l'arbre de vie, » au même titre que Jésus-Christ est le rocher d'où jaillit l'eau pour ceux qui l'aiment. Il est le rocher, dis-je,

[1] Gen. II, 9. — [2] Prov. III, 18. — [3] Gal. IV, 24-26. — [4] I Cor, X, 4.

parce que tout ce qui a précédé un fait pour le figurer doit servir à le désigner. Il est également l'agneau qui s'immole dans la Pâque ; or, le symbole n'est pas un mot, c'était une réalité ; l'agneau pascal était un véritable agneau, on l'immolait, on le mangeait [1]. Cependant ce sacrifice réel en figurait un autre. Ne le comparons pas au veau gras qu'on tue pour fêter le retour de l'enfant prodigue [2]. Là, en effet on développe une allégorie, on ne cherche pas le sens allégorique d'évènements véritables; ce n'est point l'Evangéliste, c'est le Seigneur même qui est l'auteur de cette narration, l'Evangéliste ne fait que la reproduire : le récit est pourtant un fait, en ce sens que le Sauveur a tenu réellement ce langage ; mais dans sa bouche ce n'est qu'une parabole et on ne saurait exiger qu'on démontre l'authenticité des faits qui y sont racontés. Jésus-Christ est aussi tout ensemble la pierre sur laquelle Jacob versa de l'huile [3], et la pierre, qui, rejetée par les architectes, est devenue la principale pierre de l'angle [4]. Mais ici la figure n'est qu'une prophétie, là elle implique un fait. Moïse racontait en effet un évènement passé, le Psalmiste ne faisait que prédire l'avenir.

CHAPITRE V.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

9. C'est ainsi que dans le Paradis tout spirituel où le Larron fut introduit après sa mort sur la croix [5], la Sagesse, ou Jésus-Christ est l'arbre de vie ; mais, pour le représenter, il fut créé un arbre de vie dans le Paradis matériel : ainsi le veut l'Ecriture qui, racontant les évènements dans leur ordre chronologique, nous apprend que l'homme fut formé d'abord, puis établi dans ce lieu, en pleine possession de la vie des sens. Se figure-t-on que l'âme, une fois dégagée du corps, est renfermée dans un lieu visible, bien qu'elle n'ait plus son enveloppe matérielle? Qu'on avance cette proposition; il ne manquera pas de gens pour l'appuyer, pour soutenir même que le riche altéré par l'Evangile est dans un séjour matériel, et que sa langue desséchée, la goutte d'eau qu'il aspire à recevoir du bout du doigt de Lazare, prouvent une âme unie à un corps. Je ne me hasarderai pas avec eux dans une question aussi difficile. Le doute, quand la vérité est obscure, vaut mieux qu'une discution subtile où l'on ne peut arriver à la certitude. D'ailleurs, de quelque façon qu'il faille concevoir la flamme de l'enfer, le sein d'Abraham, la langue du riche, le doigt du pauvre, le supplice de la soif, la goutte d'eau rafraichissante [1] ; la vérité peut sortir d'un paisible examen : elle ne jaillira jamais d'une controverse passionnée. Afin de ne pas nous laisser arrêter par une question aussi profonde et qui exigerait de longs développements, nous nous bornerons à cette simple réponse : si les âmes dégagées du corps peuvent être renfermées dans un lieu matériel, l'âme du bon larron a pu être admise dans le Paradis où le corps du premier homme fut introduit. Plus tard, s'il est nécessaire, nous trouverons dans quelque passage de l'Ecriture une occasion plus favorable d'exprimer à ce sujet nos doutes ou notre sentiment.

10. Que la Sagesse n'ait rien de matériel et par conséquent qu'elle ne puisse être un arbre, c'est un point incontestable à mes yeux et qui, je crois, n'est mis en doute par personne : mais pour refuser d'admettre qu'un arbre ait pu dans un parc représenter la Sagesse sous un symbole mystérieux, il faut ou ne pas songer à tous les corps dont l'Ecriture s'est servi pour figurer les choses spirituelles, ou soutenir que l'existence du premier homme a été incompatible avec un pareil mystère. Cependant l'Apôtre répète ces paroles prononcées par Adam sur la femme qui, selon notre croyance, fut tirée de son côté : « L'homme « laissera son père et sa mère et s'attachera à « sa femme ; et ils seront deux en une seule « chair [2], » et il y voit : « *un symbole auguste* de « l'union de Jésus-Christ avec son Eglise [3]. » N'est-ce pas une chose étrange, j'allais dire insoutenable, qu'on voie dans le Paradis une peinture allégorique et qu'on ne veuille pas y voir une réalité destinée à devenir une allégorie? Si on admet, comme on le fait pour Agar et Sara, pour Ismaël et Isaac, qu'il y a dans cette création un fait historique aussi bien qu'une figure, pourquoi ne pas admettre que l'arbre de vie fut à la fois un arbre réel et un emblème de le Sagesse? C'est ce que je ne saurais comprendre.

11. Il ne me coûte pas de dire encore que cet arbre mystérieux, tout en offrant à l'homme un aliment matériel, avait une vertu secrète et extraordinaire pour maintenir son corps dans la vigueur et la santé. A coup sûr, il s'ajoutait aux propriétés naturelles du pain une vertu particu-

[1] Ex. XII, 3-11. — [2] Luc, XV, 23. — [3] Genes. XXVIII, 18. — [4] Ps. CXVII, 22. — [5] Luc, XXIII, 43.

[1] Luc, XVI, 24. — [2] Gen. II, 24. — [3] Eph. V, 31, 32.

lière dans le gâteau qui suffit à Dieu pour préserver un prophète de la faim, pendant quarante jours [1]. Comment hésiter à croire qu'avec le fruit d'un arbre, par un bienfait dont la cause nous échappe, Dieu ait mis le corps de l'homme à l'abri des ravages de la maladie, des années et même des atteintes de la vieillesse, quand on voit ce même Dieu empêcher des aliments ordinaires de diminuer par un prodige et renouveler sans cesse la farine et l'huile dans des vases d'argile [2]? Vienne maintenant un dialecticien subtil qui prétende que Dieu a dû faire sur la terre des miracles qu'il n'a point dû faire dans le Paradis : apparemment que l'acte par lequel il forma l'homme du limon, la femme d'une côte de l'homme, n'est pas un prodige plus étonnant que la résurrection d'un mort.

CHAPITRE VI.

L'ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL.

12. L'arbre de la science du bien et du mal se présente maintenant à notre attention. Sans nul doute, c'était un arbre réel et visible comme tous les autres. Là n'est point la question : le point à éclaircir est de savoir pourquoi il a été nommé ainsi. Or, plus j'examine, plus je suis porté à admettre que cet arbre n'offrait aucun aliment nuisible. Celui qui n'avait créé que des œuvres excellentes [3], n'avait rien mis de mauvais dans le Paradis : le mal data pour l'homme de sa désobéissance au commandement. L'homme étant soumis au souverain empire de Dieu devait être assujéti à une loi, afin d'avoir le mérite de conquérir la possession de son Seigneur par l'obéissance. L'obéissance, je puis le dire en toute sûreté, est la seule vertu de toute créature raisonnable, agissant sous la suzeraineté de Dieu, de même que le premier des vices et le comble de l'orgueil est de faire tourner sa liberté à sa perte, ce qui est proprement la désobéissance. Or l'homme ne pourrait reconnaître ni sentir la souveraineté de Dieu, s'il n'avait un commandement à exécuter. Par conséquent, l'arbre n'avait en lui même rien de malfaisant : il fut appelé l'arbre de la science du bien et du mal, parce que, si l'homme venait à manger de ses fruits après là défense qu'il en avait reçue, il violerait, par là même, l'ordre de Dieu et reconnaîtrait, au châtiment qui suivrait cette transgression, toute la différence du bien et du mal, de la soumission et de la révolte. Il est donc ici question d'un arbre et non d'un symbole : son nom ne vient pas des fruits qu'il devait produire, mais de la conséquence même qu'entraînerait pour l'homme l'infraction au commandement de n'y point toucher.

CHAPITRE VII.

DES FLEUVES QUI ARROSAIENT LE PARADIS TERRESTRE.

13 « Il sortait d'Eden un fleuve qui arrosait le « jardin et delà il se divisait en quatre fleuves. « Le nom du premier est Phison ; c'est celui qui « coule autour de tout le pays d'Evilath, où il y « a de l'or : et l'or de le pays-là est bon. C'est là « aussi que se trouve le bdellion et la pierre « d'onyx. Le nom du second fleuve est Géon ; « c'est lui qui coule autour de tout le pays « d'Ethiopie. Le nom du troisième fleuve est le « Tigre ; c'est celui qui coule vers l'Assyrie. « Et le quatrième fleuve est l'Euphrate [1]. »

Faut-il m'évertuer à prouver que ce sont là de véritables fleuves plutôt que des fleuves imaginaires destinés à servir de symboles, quand leur réalité est indiquée par leurs noms seuls, si connus dans les pays qu'ils baignent et répandus pour ainsi dire dans le monde entier? Le temps a changé le nom primitif de deux de ces fleuves ; de même que le Tibre s'est d'abord appelé l'Albula, le Nil et le Gange sont les noms modernes du Géon et du Phison : quant au deux autres ils portent encore le même nom que dans les anciens temps. Or, si leur existence est avérée, ne devons-nous pas également entendre à la lettre tous les récits de l'Ecriture, et y voir, au lieu de pures allégories, des évènements historiques qui cachaient un sens figuré ? Assurément une parabole peut emprunter une couleur historique à des circonstances qui n'ont rien de réel, par exemple, celle où le Seigneur raconte qu'un homme, qui allait de Jérusalem à Jéricho, tomba entre les mains des voleurs [2]. Comment ne pas voir que c'est là une parabole et que le langage est allégorique d'un bout à l'autre ? Cependant les deux villes qui y sont nommées sont véritables et peuvent encore aujourd'hui se voir dans la Judée. Nous expliquerions de la même manière les quatre fleuves, si nous étions obligés d'interpréter au sens figuré tous les détails que l'Ecriture nous transmet sur le Paradis

[1] III Rois, XIX, 8. — [2] Ibid. XVII, 16. — [3] Gen. I, 31.

[1] Gen. II, 10-14. — [2] Luc, X, 30.

terrestre ; mais comme nous n'avons aucun motif pour ne pas prendre à la lettre les faits à leur origine, pourquoi ne pas s'attacher avec simplicité à l'autorité de l'Ecriture, quand elle raconte des évènements d'un caractère éminemment historique, en passant de la connaissance de la réalité au sens figuré qu'elle peut renfermer?

14. Faut-il nous arrêter à l'objection que, sur ces quatre fleuves, les uns ont une source connue, les autres une source cachée, et que par conséquent il est littéralement impossible qu'ils sortent de l'unique fleuve du Paradis ? Loin delà : la situation du Paradis terrestre étant une énigme pour l'esprit humain, il faut croire que le fleuve qui arrosait le Paradis se divisait en quatre bras, selon le témoignage incontestable de l'Ecriture ; quant aux fleuves dont les sources, dit-on, sont connues, ils ont disparu quelque part sous terre, et, après avoir parcouru un long circuit, ils ont reparu en d'autres pays où ils passent pour prendre leur source. Qu'y a-t-il de plus fréquent que ce phénomène ? Mais on ne le connaît que pour les cours d'eaux qui ne restent pas longtemps cachés sous la terre. Ainsi un fleuve sortait d'Eden, c'est-à-dire, d'un lieu de délices ; ce fleuve arrosait le Paradis, en d'autres termes, les arbres magnifiques et chargés de fruits qui ombrageaient tout l'espace compris dans ce parc.

CHAPITRE VIII.

L'HOMME PLACÉ DANS LE PARADIS TERRESTRE POUR S'Y LIVRER A L'AGRICULTURE.

15. « Dieu prit donc l'homme et le plaça dans « le jardin d'Eden, pour le cultiver et pour le « garder. Puis le Seigneur Dieu commanda à « l'homme, disant : Tu mangeras de tout arbre « qui est dans le jardin ; quant à l'arbre de la « science du bien et du mal vous n'en mangerez « point : car au jour que vous en mangerez, « vous mourrez de mort [1]. » L'Ecriture après avoir dit brièvement, un peu plus haut, que Dieu avait planté un jardin et y avait placé l'homme sa créature, était revenue sur ces expressions pour décrire la formation de ce parc ; elle y revient encore pour raconter comment l'homme y fut introduit. Il y fut placé, dit-elle, pour le cultiver et pour le garder. Examinons le sens attaché à ces derniers mots. De quel travail, de quelle surveillance peut-il être question ? Dieu a-t-il voulu que le premier homme se livrât à l'agriculture ? Ne serait-il pas invraisemblable qu'il l'eût condamné au travail avant sa faute ? On pourrait le penser, si l'expérience ne démontrait pas que l'homme parfois prend un plaisir si vif à travailler la terre, que c'est un supplice pour lui d'être arraché à cette occupation. Or, l'attrait attaché à l'agriculture était bien plus vif encore à une époque où la terre et le ciel avaient une perpétuelle bénignité. Ce n'était point un travail écrasant, mais comme un épanouissement de l'activité, charmée de voir les créations divines prendre avec son concours un aspect plus vivant et une fécondité nouvelle : c'était un sujet perpétuel de louer le Créateur lui-même, pour ce don de l'activité qu'il avait fait à l'âme unie à un corps, pour cette faculté qui s'exerçait dans la mesure du plaisir et non à contre cœur pour satisfaire aux besoins inférieurs du corps.

16. Y a-t-il un spectacle plus sublime et plus ravissant pour l'homme, un entretien plus intime pour ainsi dire de sa raison avec la nature, que d'examiner ses semis, ses pépinières, ses boutures, ses greffes, et de se demander quelle est la vertu secrète des germes et des racines ; d'où vient leur développement ou leur stérilité ; quelle est l'action de la force invisible qui les fait croître au dedans, l'influence de la culture au dehors ? Ces considérations n'élèvent-elles pas jusqu'à montrer que celui qui plante et qui arrose n'est rien, mais Dieu seul qui donne l'accroissement [1] ? Le travail extérieur ne vient-il pas d'ailleurs de l'être même que Dieu a créé et qu'il gouverne selon les desseins secrets de sa providence ?

CHAPITRE IX.

ENSEIGNEMENT QUE DONNE LA CULTURE DE LA TERRE.

17. De là l'esprit porte ses regards sur le monde lui-même comme sur un arbre immense, et il y retrouve la double action de la Providence, l'une naturelle et l'autre volontaire. Je veux parler des mouvements mystérieux que Dieu imprime par lui-même pour donner l'accroissement à tout, même aux plantes et aux arbres, et de l'activité libre qu'il gouverne chez les anges et chez les hommes. A l'action naturelle appartiennent les lois qui régissent les corps au ciel et sur la terre : le

[1] Gen. II, 15-17.

[1] I Cor. III, 7.

rayonnement des luminaires et des étoiles, la succession des jours et des nuits, le mouvement des eaux à la surface et autour du globe fondé sur elles, l'équilibre de l'atmosphère répandue au-dessus de la terre ; l'origine, la naissance, le développement la vieillesse et la mort des animaux et des plantes ; bref tous les phénomènes qui s'accomplissent chez les êtres par les mouvements naturels de l'organisation. A l'action volontaire se rattachent la création et la transmission des signes du langage, les travaux de la campagne, le gouvernement des états, la culture des arts, enfin tous les actes qui s'accomplissent soit dans la cité céleste, soit dans la société des des hommes ici-bas, où les méchants même a leur insu travaillent dans l'intérêt des bons. Cette double action de la Providence éclate chez l'homme considéré en lui-même : physiquement, dans la suite de mouvements qui le font naître, croître et vieillir ; moralement, dans les penchants qui le portent à se nourrir, à se vêtir, et à se conserver. L'âme elle-même obéit à une impulsion naturelle pour vivre et pour sentir ; elle agit sous l'influence de la volonté pour apprendre et pour juger.

18. Consacrée à un arbre, la culture a pour but de lui donner par un travail extérieur, tout le développement de ses propriétés intrinsèques : chez l'homme, l'hygiène seconde extérieurement le travail que la nature accomplit dans l'intérieur du corps, et la science donne les moyens extérieurs de rendre l'âme heureuse au-dedans. Néglige-t-on la culture d'un arbre ? les effets sont analogues à ceux que produit, dans le corps, l'indifférence pour l'hygiène, dans l'âme, la nonchalance à s'instruire ; les ravages qu'une humidité maligne cause dans un arbre, des aliments délétères les exercent dans le corps, et les maximes de l'injustice dans l'âme. C'est ainsi que le Dieu qui domine tout, qui a créé et qui gouverne tout, a établi dans la nature des lois excellentes et a soumis toutes les volontés aux règles de la justice. Quelle conséquence y a-t-il donc à admettre que l'homme a été établi dans le paradis pour se livrer à la culture de la terre, si elle entraînait alors pour lui non un travail d'esclave, mais les plus nobles jouissances de l'âme ? Y a-t-il une occupation plus inocente, quand on a du loisir, plus féconde en méditations sublimes, quand on est éclairé ?

CHAPITRE X.

SUR LE SENS ATTACHÉ AUX MOTS *cultiver* ET *garder*.

19, « Dieu mit l'homme dans le jardin pour « garder. » Mais garder quoi ? Serait-ce le jardin lui-même ? Contre qui ? A coup sûr il n'y avait à craindre ni empiétements de voisin, ni chicane à propos de limites, ni attaque de voleur ou de brigand. Comment donc concevoir que l'homme ait réellement gardé un parc véritable ? L'Ecriture ne dit point qu'il devait garder et cultiver le Paradis ; elle emploie les deux mots absolument : « pour garder et cultiver » Une traduction litterale du grec donnerait : *posui eum in Paradiso operari eum et custodire*. L'homme a-t-il été placé dans le paradis pour travailler, ou, comme semble le croire l'interprète qui a traduit « ut operaretur, » ou pour travailler le Paradis lui-même ? Le tour est équivoque. Il semblerait qu'il eût fallut ici faire du mot Paradis non un complément direct, mais un complément de lieu et dire : « afin de travailler dans « le Paradis. »

20. Toutefois, dans la crainte que l'expression « travailler le jardin » ne soit la véritable et ne rappelle le passage : « Il n'y avait point « d'homme pour travailler la terre, » examinons ces paroles dans les deux sens qu'elles peuvent offrir. J'admets donc d'abord qu'on puisse dire que l'homme fut introduit dans l'Eden « afin de « garder dans le Paradis. » Qu'y avait-il à garder dans le Paradis ? Je ne parle pas du travail d'Adam : la question vient d'être traitée. Devait-il garder dans son cœur le principe qui rendait la terre docile à ses travaux ; en d'autres termes, devait-il obéir au commandement divin avec la même complaisance que la terre se laissait cultiver par ses mains, afin qu'elle produisît pour lui les fruits de la soumission au lieu des épines de la révolte ? En réalité, il ne voulut pas imiter la docilité du jardin qu'il cultivait, et, pour sa peine, reçut un sol ingrat comme lui : « Il te « donnera, dit l'Ecriture, des épines et des char- « dons. »

21. Si on adopte le second sens, d'après lequel Adam aurait travaillé et gardé le jardin, on s'explique la première expression par ses travaux d'agriculture tels que nous les avons exposés ; mais comment expliquer la seconde ? Il ne gardait pas le jardin contre des voleurs ou des ennemis qui n'étaient point encore apparus : peut-être le

gardait-il contre les animaux; mais pourquoi et comment? Les bêtes faisaient-elles déjà à l'homme cette guerre qui fut la conséquence du péché? Non sans doute : les animaux avaient été amenés devant l'homme qui leur avait donné des noms, comme nous allons bientôt le voir, et le sixième jour une nourriture commune leur avait été assignée par le commandement de la parole souveraine. D'ailleurs, les animaux eussent-ils inspiré quelque crainte, comment un seul homme aurait-il été capable de mettre le jardin à l'abri de leurs ravages? Le parc ne devait pas être renfermé dans d'étroites limites, puisqu'il était arrosé par une source aussi abondante, et l'homme aurait apparemment été obligé de construire autour du parc, à force de travail, une clôture capable d'en fermer l'entrée au serpent : mais il aurait fallu un prodige pour chasser tous les serpents avant que l'enceinte n'eût été achevée.

22. Pourquoi ne pas comprendre une vérité qui crève les yeux? L'homme fut établi dans le jardin afin de le travailler, en se livrant à cette culture qui excluait toute fatigue, comme nous l'avons dit, et qui était tout ensemble féconde en jouissances et en leçons sublimes pour un esprit éclairé : il fut chargé de le garder dans son propre intérêt, c'est-à-dire, en s'abstenant de toute faute qui le condamnerait à en sortir. Bref, il reçoit un commandement qui devient pour lui un motif de garder le Paradis, puisqu'il ne doit pas en être chassé tant qu'il l'observera. On dit avec raison qu'un homme ne sait pas garder son bien, quand il le perd par sa conduite, lors même que cette fortune passe à un autre qui a su l'acquérir, ou s'est rendu digne de la posséder.

23. Ce texte permet une autre interprétation qui vaut, je crois, la peine d'être exposée : c'est que l'homme même aurait été l'objet de l'activité et de la surveillance de Dieu [1]. Si l'homme travaille la terre, non pour la créer, mais pour la rendre belle et fertile, Dieu, à plus forte raison, travaille l'âme humaine, à qui il a donné l'être, pour la rendre juste : seulement l'homme ne doit pas renoncer à Dieu par orgueil, commettre cette apostasie qui est le premier pas de l'orgueil, selon ce mot de l'Ecriture : « Le commencement de l'orgueil est de s'éloigner de « Dieu [2]. » Dieu étant le bien immuable, l'homme qui dans son corps et dans son âme n'a qu'une existence contingente, doit être tourné vers le bien absolu et s'y fixer, sous peine de ne pouvoir se former à la vertu et au bonheur. Par conséquent Dieu crée l'homme, pour lui donner le fond de son être, et tout ensemble le façonne et le garde pour le rendre bon et heureux; l'expression d'après laquelle l'homme cultive la terre, déjà créé, pour l'embellir et la féconder, désigne aussi le travail par lequel Dieu forme l'homme, déjà créé, à la piété et à la sagesse; il le garde, parce qu'en préférant son indépendance à la puissance supérieure de Dieu, et en méprisant la souveraineté du Créateur, l'homme ne peut être en sûreté.

[1] Le texte hébreu ne permet guère cette interprétation : le pronom, qui la fonde et en crée toute la difficulté, est au féminin et se rapporte [illegible] au mot paradis, qui en hébreu est féminin. (Note de l'édition Migne.) — [2] Eccli. x, 14.

CHAPITRE XI.

L'AUTORITÉ DE DIEU RAPPELÉE A L'HOMME [1].

24. Ce n'est point par omission, à mon sens, mais pour donner une grande leçon, que l'Ecriture ne dit jamais depuis le début de la Genèse jusqu'au verset où nous sommes arrivés *le Seigneur Dieu* : le mot Seigneur est absent. Dès qu'elle arrive à l'époque où l'homme est établi dans ce Paradis et reçoit l'ordre de le cultiver comme de le garder, elle s'exprime ainsi : « Et « le Seigneur Dieu prit l'homme qu'il avait fait « et le mit dans le jardin pour le cultiver et le « garder. » La souveraineté de Dieu s'étendait sans doute sur les créatures qui avaient précédé l'homme; mais ces paroles ne s'adressaient ni aux Anges ni à aucune autre créature que l'homme : elles avaient pour but de lui révéler tout l'intérêt qu'il avait à avoir Dieu pour Seigneur, et à vivre docilement sous son empire, au lieu d'abuser de sa propre puissance au gré de ses caprices. L'Ecriture attend donc pour employer cette expression l'instant où l'homme est placé dans le Paradis pour s'y developper et s'y conserver sous la main de Dieu : alors elle ne dit plus seulement *Dieu*, comme tout à l'heure, elle ajoute le mot *Seigneur*. « Le Seigneur Dieu prit « l'homme qu'il avait fait et le plaça dans le pa- « radis afin de le façonner » à la justice, « et de le « garder, » pour assurer sa sécurité en exerçant sur lui cet empire qui n'est utile qu'à nous-mêmes. Dieu en effet peut se passer de notre soumission; mais nous avons besoin de l'empire qu'il exerce sur nous pour cultiver notre âme et la garder : à ce titre il est seul Seigneur, puisque notre dépendance, loin de lui valoir quelque avantage, ne sert qu'à nos intérêts et

[1] Gen. II, 15.

à notre salut. S'il avait besoin de nous, il ne serait plus véritablement Seigneur : il trouverait en nous des auxiliaires dans l'indigence dont il serait l'esclave. C'est donc avec justice que le Psalmiste s'écrie : « J'ai dit au Seigneur : Vous êtes « mon Dieu : car vous n'avez pas besoin des « biens que je possède [1]. » Toutefois en disant que nous le servons dans notre propre intérêt et pour notre salut, nous n'avons pas prétendu qu'il faille attendre de lui une autre récompense que lui-même : il constitue tout seul notre intérêt le plus élevé et notre salut. C'est ce sentiment qui nous fait l'aimer d'un amour désintéressé : « m'attacher au Seigneur, voilà mon bien [2]. »

CHAPITRE XII.

DE L'IMPUISSANCE DE L'HOMME A FAIRE LE BIEN SANS LE SECOURS DE DIEU.

25. L'homme en effet n'est point un être qui, une fois créé, puisse accomplir le bien par lui-même sans l'intervention de son Créateur. La bonté de ses actes consiste à s'attacher au Créateur, et par lui à devenir juste, pieux, sage et heureux. On ne doit pas s'arrêter dans ce travail, ni quitter Dieu, comme on prend congé d'un médecin après avoir été guéri ; le médecin n'opère qu'au dehors et seconde la nature dont Dieu fait mouvoir intérieurement les ressorts, parce que Dieu, comme nous l'avons vu, conserve les êtres par la double impulsion que sa providence communique à la nature et aux volontés. L'homme doit donc s'attacher à son Siegneur comme à sa fin, non pour le quitter lorsqu'il sera devenu juste par ses bienfaits, mais pour être sans cesse formé à la justice. Par cela seul qu'il ne s'éloigne pas de Dieu, il trouve dans cette communication justice, lumières, bonheur ; il se perfectionne, il est en sûreté pendant qu'il obéit et que Dieu commande.

26. Nous l'avons dit, quand l'homme qui cultive la terre en vue de l'embellir et de la féconder, la laisse à elle-même après les travaux du labour, des semailles, de l'irrigation, son œuvre n'en subsiste pas moins ; mais il n'en est pas de même de Dieu : l'œuvre de justification qu'il accomplit dans l'homme ne subsiste plus dès que celui-ci l'abandonne. De même que l'air reçoit de la lumière un éclat qui n'a rien de permanent, puisqu'il ne brille plus dans l'absence de la lumière ; de même la présence de Dieu éclaire l'homme et son absence le laisse plongé dans les ténèbres : cet éloignement ne se mesure point par la distance ; c'est la volonté détachée de son principe.

27. Que l'Etre immuablement bon perfectionne donc l'homme et le préserve. Notre devoir à nous est d'être façonnés sans cesse et perfectionnés par lui en nous attachant à lui, et en lui restant unis comme à notre fin : « Mon bonheur « est de m'attacher au Seigneur ; c'est en vous, « Seigneur, que je garderai ma force [1]. » Nous sommes son ouvrage, en tant qu'il nous a donné l'être et que de plus il nous donne la vertu. C'est la vérité que proclamait l'Apôtre, quand il faisait sentir aux fidèles arrachés à l'impiété la grâce qui nous sauve : « C'est la grâce qui vous a « sauvés par la foi, dit-il ; cela ne vient pas de « vous ; c'est un pur don de Dieu, et non le fruit de « vos œuvres, de sorte que l'homme ne peut s'en « rapporter la gloire. Nous sommes son œuvre ; « c'est lui qui nous a créés en Jésus-Christ pour « opérer les bonnes œuvres dans lesquelles il « avait réglé d'avance que nous devions mar« cher [2]. » Ailleurs après avoir recommandé d'opérer son salut « avec crainte et tremble« ment, » il ajoute immédiatement, afin qu'on ne s'attribue pas la gloire de s'être rendu soi-même juste et bon : « C'est Dieu qui opère en « vous [3]. » Ainsi donc « Dieu plaça l'homme « dans le Paradis pour opérer en lui et pour le « garder. »

CHAPITRE XIII.

POURQUOI L'ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL A-T-IL ÉTÉ INTERDIT A L'HOMME?

28. « Et le Seigneur Dieu fit un commande« ment à Adam, lui disant : Tu mangeras libre« ment de tout arbre du jardin. Quant à l'arbre « de la science du bien et du mal, vous n'en man« gerez pas : car du jour que vous en mange« gez vous mourrez de mort [4]. » Si l'arbre que Dieu interdit à l'homme avait été nuisible, il aurait naturellement contenu un poison mortel. Mais tous les arbres que Dieu avait plantés dans le Paradis étaient excellents [5], comme toutes ses œuvres ; d'ailleurs le Paradis ne renfermait aucun être naturellement mauvais, le mal n'existant nulle part en soi, comme nous le demontrerons rigoureusement, s'il plaît à Dieu, quand nous serons arrivés au serpent tentateur. L'homme

[1] Ps. xv, 2. — [2] Ibid. LXXII, 28.

[1] Ps. LVIII, 10. — [2] Eph. II, 8-10. — [3] Philip. II, 12, 13. — [4] Gen. II, 16-17. — [5] Ibid. I, 12.

reçoit donc défense de toucher à un arbre qui n'était point nuisible en soi, afin que le bien consistât pour lui à observer ce précepte, le mal, à l'enfreindre.

29. Le mal attaché à la seule désobéissance ne pouvait être mieux mis en relief ni plus fortement accusé, qu'en faisant peser sur l'homme toutes les conséquences de l'iniquité, s'il touchait malgré la défense de Dieu, à un arbre auquel il aurait pu toucher innocemment sans cette défense. Je suppose qu'on interdise à quelqu'un de toucher à une plante parce qu'elle est vénéneuse et donne la mort; le mépris de cette recommandation entraînerait la mort, sans aucun doute; mais si on y avait touché sans avoir été prévenu, il n'en aurait pas moins fallu mourir. Qu'il y eût défense ou non, le poison n'en serait pas moins fatal à la santé et à la vie. De même encore, si on interdisait de toucher à une chose, parce que cette prescription serait dans l'intérêt de celui qui la fait et non de celui qui la viole, et qu'on mît la main, par exemple, sur l'argent d'autrui après en avoir reçu la défense du possesseur même; la faute consisterait à porter préjudice à l'auteur du commandement. Mais il s'agit d'un objet qu'on aurait pu toucher sans se nuire, s'il n'avait pas été interdit, et sans faire tort à qui que ce soit dans aucun temps. Pourquoi donc fut-il interdit, sinon pour montrer le bien attaché à la pure obéissance, le mal attaché à la simple désobéissance?

30. Le criminel n'aspirait ici qu'à se soustraire à l'autorité de Dieu, puisqu'il aurait dû pour éviter la faute considérer uniquement l'ordre du souverain. A quoi se réduisait cette soumission, sinon à respecter attentivement la volonté de Dieu, à l'aimer, à la mettre au-dessus de la volonté humaine? Le motif qui avait guidé le Seigneur ne regardait que lui; le serviteur n'avait qu'à exécuter son ordre, quitte à en peser les motifs quand il le mériterait. Sans nous arrêter trop longtemps à examiner la raison de ce précepte, on voit bien que l'intérêt de l'homme est de servir Dieu, et que, par conséquent, ses ordres quels qu'ils soient sont un bienfait pour nous, car nous n'avons point à craindre de recevoir d'un tel maître un commandement inutile.

CHAPITRE XIV.

DU MAL : L'HOMME EN A FAIT L'EXPÉRIENCE EN VIOLANT LE PRÉCEPTE DE DIEU.

31. La volonté ne peut manquer de retomber comme une ruine et comme un poids immense sur l'homme, si celui-ci l'élève et la met au-dessus de la volonté souveraine. C'est l'épreuve que fit Adam en violant le commandement divin : il apprit à ses dépens la différence qui existe entre le bien et le mal, entre les avantages de l'obéissance et les résultats funestes de la désobéissance, c'est-à-dire, de l'orgueil, de la révolte, de la folie à vouloir mal imiter Dieu, de la liberté coupable. L'arbre sur lequel devait se faire cette épreuve, tira son nom, comme nous l'avons remarqué [1], de cette épreuve même. Nous ne saurions en effet connaître le mal que par expérience, puisqu'il n'existerait pas si nous ne l'avions jamais fait : car le mal n'existe point par lui-même; on nomme ainsi la privation du bien. Dieu est le bien immuable; l'homme considéré dans les facultés qu'il a reçues de Dieu, est bon aussi, mais non d'une bonté absolue. Or, le bien contingent qui dépend du bien absolu, devient plus parfait en s'y attachant avec l'amour et la docilité d'un être intelligent et libre. La faculté même de s'attacher à l'Etre souverainement bon prouve dans un être l'excellence de sa nature. Refuse-t-il? il renonce lui-même au bien; de là le mal pour lui, de là le juste châtiment qui en est la conséquence. Le comble de l'injustice ne serait-il pas de voir le bien-être uni à la désertion même du bien? Cette anomalie est impossible : mais il peut se faire qu'on soit insensible à la perte du souverain bien, parce qu'on possède le bien secondaire dont on s'est épris. La justice divine y met ordre : quiconque a perdu librement ce qu'il aurait dû aimer, doit perdre douloureusement l'objet préféré; c'est faire éclater ainsi l'harmonie universelle de la création. En effet l'être qui regrette la perte d'un bien, est encore bon : s'il n'avait pas conservé quelque trace de bonté, le souvenir cruel du bien qu'il a perdu n'entrerait pas dans son châtiment.

32. L'homme qui aimerait le bien avant d'avoir fait l'épreuve du mal, en d'autres termes, qui se déterminerait à ne s'en détacher jamais, sans avoir même senti le regret de sa perte, serait au-dessus de la nature humaine. Ce privilège

[1] Ci-dessus, ch. VI.

doit être extraordinaire, puisqu'il n'appartient qu'à l'enfant qui, sorti de la race d'Israël, a reçu le nom d'Emmanuel, ou de Dieu avec nous [1], et nous a réconciliés avec Dieu; en d'autres termes au Médiateur, entre Dieu et l'homme [2], à celui qui est le Verbe dans le sein de Dieu et l'homme au milieu de nous [3], celui qui s'est interposé entre nous et Dieu. C'est de lui que le prophète a dit : « Avant que cet enfant sache le bien et le mal, « il rejettera le mal pour choisir le bien [4]. » Mais comment rejeter ou choisir ce qu'on ne sait pas encore, s'il n'y avait une double voie pour connaître, le bien et le mal, la raison et l'expérience? L'idée du bien sert à faire connaître le mal, quand même on n'en ferait pas l'expérience; réciproquement l'idée qu'on acquiert du mal par la pratique donne celle du bien : on connaît en effet l'étendue de sa perte, quand on en subit les tristes conséquences. Ainsi, avant de savoir par expérience le bien qu'il pourrait sacrifier, ou le mal que lui ferait sentir la perte du bien, l'Enfant dédaigna le mal pour choisir le bien : il ne voulut pas sacrifier son avantage, de peur d'être éclairé sur sa valeur en le perdant. C'est là un exemple unique d'obéissance : aussi cet Enfant, loin de faire sa volonté est « venu faire « la volonté de Celui qui l'envoyait [5]; » tandis que l'homme a mieux aimé suivre sa volonté que les ordres de son Créateur. « De même donc que par « la désobéissance d'un seul tous ont été faits pé- « cheurs, de même par l'obéissance d'un seul « tous deviennent justes [6]. » Et « si tous meurent « en Adam, tous seront vivifiés en Jésus-Christ [7]. »

CHAPITRE XV.

POURQUOI L'ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL A-T-IL ÉTÉ APPELÉ AINSI ?

33. C'est donc en vain que certaines personnes, qui deviennent inintelligentes à force d'esprit, se demandent comment l'arbre de la science du bien et du mal a pu être nommé ainsi, avant que l'homme n'eût violé en y touchant les ordres Dieu, et appris ainsi par expérience à discerner le bien qu'il avait perdu du mal qu'il avait gagné. Cette expression signifiait que l'homme, en n'y touchant pas selon la défense divine, éviterait la conséquence dont il serait victime, s'il y touchait au mépris de ces commandements. Ce n'est pas pour avoir mangé des fruits de l'arbre défendu que nos premiers parents le virent appelé l'arbre de la connaissance du bien et du mal : eussent-ils été obéissants, le terme aurait été exact par cela seul qu'il désignait le malheur qui leur arriverait, s'ils venaient à faire usage de cet arbre. Je suppose qu'il eût été appelé *l'arbre* du rassasiement parce qu'il aurait eu la propriété de rassasier, le mot aurait-il cessé d'être juste parce que l'homme n'y aurait jamais touché ? Il aurait suffi qu'il y vînt se rassasier pour prouver la justesse de l'expression.

CHAPITRE XVI.

L'HOMME A PU AVOIR L'IDÉE DU MAL AVANT DE LE CONNAITRE EN RÉALITÉ.

34. Mais, ajoute-t-on, comment pouvait-il concevoir le nom attaché à cet arbre, puisqu'il était dans une ignorance absolue du mal ? Ces habiles gens ne songent guère qu'une foule de choses inconnues se conçoivent par leurs contraires, et cela si nettement, qu'on peut placer dans la conversation des termes qui ne correspondent à aucune réalité, sans être obscur pour l'auditeur. Le néant ne représente aucune réalité, et il n'est personne qui ne comprenne le [illegible] ché à ces deux syllabes. Pourqu[illegible] l'idée d'être permet de concevoir la [illegible] même de l'être. Le vide se conçoi[illegible] par le plein, son contraire. L'oreille es[illegible] seulement des sons, mais du silen[illegible] vie dont il jouissait, l'homme pouvai[illegible] contraire, c'est-à-dire l'absence de l[illegible] mort : il pouvait donc concevoir la cause qui lui ferait perdre le bienfait si doux de l'existence, en d'autres termes, l'acte qui au[illegible] conséquence de lui ravir la vie, le mal, [illegible] quelque fût le mot qui traduisît son idée. Nous-mêmes, comment avons-nous une idée de la résurrection, sans en avoir fait l'expérience ? L'idée de la vie ne nous fait-elle pas concevoir la privation de la vie que nous appelons mort ? et ne voyons-nous pas dans la résurrection un retour à l'existence même dont nous avons la conscience ? Quel que soit le terme dont on se serve pour désigner dans une langue la résurrection, la parole fait alors pénétrer dans l'esprit le signe de la pensée, et le son aide à concevoir l'idée qu'on aurait eue indépendamment du signe lui-même. La nature met du reste à éviter la perte de ses avantages, avant d'en avoir été dépouillée, une vigilance qui tient du prodige. Quel maître a donné aux animaux l'instinct

[1] Matt. I, 23. — [2] I Tim. II 5. — [3] Jean, I, 1-14. — [4] Isaïe, VII, 16. — [5] Jean, VI, 38. — [6] Rom. V, 19. — [7] I Cor, XV, 22.

d'éviter la mort, si ce n'est l'instinct même de la vie? Qui apprend à un petit enfant le secret de s'attacher à celui qui le porte, si celui-ci fait semblant de vouloir le précipiter d'un lieu élevé? Ces idées naissent au bout d'un certain temps, mais elles devancent toute expérience analogue.

35. Ainsi les premières créatures humaines aimaient la vie et craignaient de la perdre ; quand Dieu les menaçait de leur ôter l'existence, en employant le langage ou tout autre moyen de communication, elles le comprenaient : l'unique moyen de leur faire concevoir le péché était de les convaincre qu'il les condamnerait à mourir, en d'autres termes à perdre le bienfait si doux de la vie. Qu'on examine, si cette question peut intéresser, comment ils ont reçu, en dehors de l'expérience, les idées que Dieu leur communiquait, les menaces qu'il leur adressait : on reconnaîtra que nous concevons sans effort et sans l'ombre d'un doute les idées qui nous sont le plus étrangères par les idées contraires, si elles en marquent la privation, par les idées ana[illegible]es, si elles en désignent l'ordre. On ne [illegible]era pas, j'imagine, dans la question de [illegible] ils pouvaient parler ou entendre [illegible] jamais appris l'usage des mots [illegible]u à l'école : apparemment qu'il [illegible] fut pas difficile à Dieu de leur enseigner le [illegible] leur avoir donné la faculté de [illegible] de la bouche d'un autre homme, [illegible] qu'il eût existé.

CHAPITRE XVII.

[illegible] SE FUT-ELLE FAITE A ADAM ET A EVE EN MÊME TEMPS ?

[illegible] On se demande avec raison si la défense fut [illegible]sée à l'homme et à la femme, ou à [illegible]mme seulement. A cet endroit de l'Ecriture, la formation de la femme n'est point encore dé[illegible]e. Aurait-elle été déjà créée à cette époque? [illegible] Écriture reprend plus tard son récit pour exposer en détail l'œuvre qu'elle n'avait fait d'abord que mentionner. Du reste voici les paroles de l'Ecriture : « Le Seigneur Dieu commanda à « Adam ; » il n'est pas question de deux. Elle ajoute : « Tu mangeras de tous les arbres qui « sont dans le jardin ; » il ne s'agit encore que d'un seul. Viennent ensuite ces paroles : « Quant « à l'arbre de la science du bien et du mal, vous « n'en mangerez pas. » Ici on emploie le pluriel ; la fin du précepte s'adresse également au premier couple humain : « Car du jour que « vous en mangerez vous mourrez de mort. » Était-ce en prévoyant qu'il allait bientôt donner une compagne à Adam que Dieu formulait son commandement avec tant de précision, afin que l'homme transmît à sa femme les ordres du Seigneur? L'Apôtre a conservé cet usage dans l'Église, quand il a dit : « Si les femmes veu- « lent s'instruire de quelque chose, qu'elles in- « terrogent leurs maris à la maison [1]. »

CHAPITRE XVIII.

COMMENT DIEU A-T-IL PARLÉ A L'HOMME.

37. On peut encore se demander quel moyen Dieu employa pour parler à l'homme ; à ce moment, en effet, il était formé avec son intelligence et ses sens, il était capable d'entendre et de saisir la parole du Créateur. D'ailleurs une loi dont la violation devait être un crime, ne pouvait lui être imposée sans qu'il ne l'eût entendue et comprise. Mais comment Dieu lui parla-t-il? Ne s'adressa-t-il qu'à son intelligence, en d'autres termes, ne fit-il qu'éclairer sa raison et lui révéler la loi qu'il lui imposait sans employer ni son ni image? Mais je ne pense pas que Dieu ait ainsi parlé au premier homme. Le récit de l'Écriture laisse plutôt croire qu'il s'adressa à Adam comme il le fit plus tard aux patriarches, à Abraham, à Moïse, c'est-à-dire, apparaissant sous quelque forme corporelle : car nos premiers parents entendirent sa voix pendant qu'il se promenait dans le jardin et coururent se cacher [2].

CHAPITRE XIX.

DE L'ACTIVITÉ DIVINE DANS LA CRÉATURE, ET D'ABORD DE DIEU MÊME.

38. Ici se présente une question vaste et bien digne de nous arrêter : il s'agit d'examiner dans la mesure de nos forces, ou de la grâce et du secours de Dieu, l'activité divine dans la double sphère où elle s'exerce ; c'est un sujet que nous avons déjà effleuré en passant, à propos de la culture du Paradis terrestre, afin que l'intelligence du lecteur s'accoutumât à une théorie si capable d'élever l'esprit au-dessus de toutes les pensées basses qu'on pourrait se former sur l'essence même de Dieu. Pour nous le Dieu souverain, véritable, unique, est le Père et le Fils

1 Cor. XIV, 35 — [2] Gen. III, 8.

avec le Saint-Esprit, en d'autres termes, Dieu, son Verbe et l'Esprit qui leur sert de lien : c'est la Trinité à la fois distincte et indivisible ; c'est le Dieu qui seul possède l'éternité et habite une lumière inaccessible, le Dieu qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir [1], qui n'est renfermé dans aucun espace fini ou sans bornes, qui ne change jamais avec les révolutions limitées ou indéfinies du temps. Car, il est impossible à la substance divine d'être moindre dans la partie que dans le tout, comme doit l'être tout ce qui se meut dans l'espace autour d'un point fixe, la main, par exemple, dont les parties dépendent d'une articulation principale ; il est également impossible que cette substance ait souffert quelque diminution ou reçoive quelque modification nouvelle, comme les êtres soumis aux changements du temps.

CHAPITRE XX.

LE CORPS SE MEUT DANS LE TEMPS ET L'ESPACE, L'AME NE SE MEUT QUE DANS LE TEMPS : DIEU EST EN DEHORS DE CETTE DOUBLE MODIFICATION.

39. C'est du sein de cette existence éternellement immuable que Dieu à créé simultanément les êtres destinés à marquer le cours du temps et à remplir l'espace ; et c'est grâce aux mouvements des êtres dans l'espace et le temps que leurs générations se succèdent. Dieu a fait les esprits et les corps en imprimant aux substances créées par sa puissance absolue, sans le concours d'aucun être, les modifications dont elles étaient susceptibles, de façon toutefois que le fond précéda les formes non en date, mais en principe. Il a donné aux esprits la supériorité sur les corps, en ce sens que les esprits ne se modifient qu'avec le temps, tandis que la matière change selon le temps et les lieux. L'âme par exemple se meut avec le temps, quand elle se rappelle ce qui lui était échappé, quand elle apprend ce qu'elle ignorait ou qu'elle veut ce qu'elle ne voulait pas : les corps se meuvent dans l'espace, quand ils sont transportés des airs sur la terre, de la terre dans les airs, de l'Orient à l'Occident, ou subissent des mouvements analogues. Or, tout ce qui se meut dans l'espace, se meut aussi dans le temps par une conséquence inévitable : mais il ne s'ensuit pas que tout ce qui se meut dans le temps se meuve aussi dans l'espace. Si donc la substance qui a le privilège de se mouvoir que dans le temps, l'emporte sur celle qui se meut à la fois dans le temps et dans l'espace, il faut nécessairement qu'elle soit inférieure à celle qui ne varie ni avec le temps ni avec l'espace. Par conséquent, de même que le mouvement du corps dans l'espace et le temps a pour principe l'esprit créé, qui ne se meut que dans le temps, de même l'esprit créé doit son mouvement dans le temps à l'Esprit créateur, dont l'activité est indépendante de l'étendue et de la durée. Ainsi, l'esprit créé se meut lui-même dans le temps, et meut le corps sous le double rapport du temps et de l'espace : tandis que l'Esprit créateur, agissant en dehors du temps et de l'espace, fait mouvoir l'esprit créé dans le temps en dehors de l'espace, et le corps dans le temps et dans l'espace tout ensemble.

CHAPITRE XXI.

COMMENT DIEU EST-IL A LA FOIS IMMUABLE ET PRINCIPE DU MOUVEMENT.

40. Veut-on essayer de saisir par quel secret Dieu, l'être éternel, impérissable et immuable, quoique inaccessible à toute mobilité dans l'espace et le temps, meut sa créature dans l'étendue et la durée ? Pour atteindre à cette vérité, il faut, selon moi, comprendre d'abord comment l'âme ou l'esprit créé, n'est muable que dans le temps et néanmoins communique au corps le mouvement dans le temps et l'espace. Si on est incapable de concevoir ce qui se passe en soi-même, pourrait-on découvrir ce qui s'accomplit dans un être plus parfait ?

41 L'âme, dans l'illusion où la jettent les opérations habituelles des sens, se figure qu'elle se meut dans l'espace avec le corps, tandis qu'elle n'y meut que le corps. Qu'elle examine attentivement ces jointures où les membres viennent s'emboîter et s'appuient comme sur des pivots pour y commencer leurs mouvements ; elle découvrira que, pour se mouvoir, les membres ont besoin de trouver dans d'autres membres un point fixe. Le mouvement d'un doigt exige que la main lui serve de point d'appui ; celle-ci se rattache à l'avant-bras, qui s'articule avec le bras, fixe lui-même à l'épaule ; ce sont-là comme autant de pivots immobiles sur lesquels tournent les membres mis en mouvement. de même le pied est assujéti au talon, sur lequel il opère son mouvement ; la jambe s'articule avec le genou. et la marche tout entière vient aboutir aux

[1] Tim. VI, 16.

hanches. Bref, aucun membre n'entre en mouvement sous l'impulsion de la volonté, sans trouver un pivot dans son point d'attache : c'est ce point que la volonté commence par fixer, et le mouvement part ainsi comme d'un centre immobile. Enfin, dans la marche, un pied ne se lève qu'autant que l'autre est fixé pour supporter le poids du corps, et le passage s'opère d'un point à un autre, tandis que le pied en mouvement trouve un support dans le pied en repos.

42. Or, si la volonté pour mouvoir un membre doit l'appuyer sur l'articulation immobile d'un autre membre, quoique l'organe mis en mouvement, comme l'organe fixe qui lui sert de pivot, accusent une étendue proportionnée à leur volume; ne faut-il pas à plus forte raison que l'âme, qui commande aux membres et donne aux uns le signal de rester immobiles pour servir de point d'appui aux autres; que la force immatérielle, qui loin de remplir la masse du corps comme l'eau remplit une outre ou une éponge, répand son activité toute spirituelle, par une sorte de prodige, dans les organes qu'elle vivifie et dont elle se fait obéir par un signal qui tend leurs ressorts sans peser sur eux; ne faut-il pas, dis-je, que l'âme ait une activité en dehors de l'espace pour y mouvoir le corps, puisqu'elle remue le tout à l'aide des parties, et qu'elle ne met les organes en jeu qu'à l'aide d'autres organes immobiles ?

CHAPITRE XXII.

DIEU EST SUREMENT ET ABSOLUMENT IMMUABLE.

43. Si cette vérité semble difficile à concevoir, il faudra s'attacher par la foi à ce double principe, que l'âme sans se mouvoir dans l'espace y meut le corps, et que Dieu sans se mouvoir dans le temps y meut l'âme. Peut-être ne voudra-t-on pas admettre pour l'âme humaine une vérité que l'on n'aurait aucune peine à croire et même à comprendre, si on était capable de la concevoir comme elle est essentiellement, je veux dire spirituelle : n'est-il pas évident, en effet, que pour se mouvoir dans l'espace, il faut s'étendre sur divers points de l'espace ? Or, tout ce qui occupe divers points de l'espace, est corps; l'âme ne peut donc se mouvoir sur une certaine étendue, puisqu'elle est n'est point corporelle. Cependant, si quelques esprits ne veulent pas reconnaître à l'âme cette faculté, je ne veux pas les presser trop vivement : quant à Dieu, si on refuse d'admettre que son activité est en dehors du temps et de l'espace, on n'a pas encore une idée juste de son immutabilité.

CHAPITRE XXIII.

QUE DIEU FAIT TOUT SANS SORTIR DE SON REPOS.

44. La Trinité étant essentiellement immuable et par là même éternelle sans qu'il puisse rien exister qui lui soit coéternel, demeure en elle-même en dehors de tous les lieux : c'est elle cependant qui communique dans la sphère de l'étendue et de la durée le mouvement à toutes les créatures qui lui restent soumises; elle leur donne l'être par sa bonté; par sa puissance elle met toutes les volontés à leur place. Ainsi tout être dépend de la Trinité; toute volonté, quand elle pratique le bien, est dirigée par elle; et quand elle fait le mal, tombe sous les lois de sa justice. Mais comme tous les êtres n'ont pas reçu le privilège du libre arbitre, principe de supériorité et de puissance, les êtres qui ne jouissent pas de la liberté sont nécessairement soumis à ceux qui sont libres, et cela, par le sage dessein du Créateur qui, en châtiant la volonté coupable ne lui enlève jamais sa dignité primitive. La matière, l'animal sans raison n'ayant pas le don de la liberté, sont soumis aux êtres qui l'ont reçu; mais cette subordination loin d'être confuse est réglée par la justice souveraine. Ainsi la Providence divine gouverne et dirige la création entière, les êtres, afin qu'ils existent, les volontés, afin qu'elles ne soient pas vertueuses sans récompense, ni coupables sans punition. Dans la hiérarchie qu'il a établi, il a subordonné l'univers à ses lois, puis la matière à l'esprit, la brute à l'être raisonnable, la terre au ciel, la femme à l'homme, la faiblesse à la force, la misère à l'abondance. Quant aux volontés, il les a soumises à lui-même, quand elles sont bonnes, à leurs propres esclaves, quand elles sont mauvaises : par conséquent, la volonté coupable est condamnée à subir le joug contre lequel l'âme juste a lutté pour obéir à Dieu, je veux dire cette domination des corps qui sont naturellement inférieurs aux volontés même coupables. Ce châtiment est extérieur; mais au dedans les volontés criminelles en subissent un autre, je veux dire le ravage de leurs iniquités mêmes.

CHAPITRE XXIV.

DES CRÉATURES SOUMISES AUX ANGES.

45. Par suite, les Esprits sublimes qui possèdent Dieu humblement et qui le servent au sein de la félicité, dominent sur la nature physique, sur les animaux sans raison, sur les volontés faibles ou corrompues : ils font régner dans le monde des corps, ils accomplissent chez les êtres libres et avec leur concours, les lois qui président à l'ordre universel, sous l'empire de l'Etre de qui tout relève. Ils découvrent en lui l'immuable vérité et règlent leurs volontés sur ce principe : à ce titre ils participent à l'éternité, à la vérité, à la volonté immuable, indépendante des lieux et des temps. Ils exécutent dans le temps ses ordres éternels. Je ne veux pas dire qu'ils cessent ou se lassent jamais de le contempler : ils le contemplent dans son immensité et son éternité ; mais, quand ils remplissent ses ordres auprès des êtres d'une dignité inférieure, ils agissent dans le temps, ils ébranlent la matière dans les limites de temps et d'espace qu'exige l'acte à accomplir. C'est un des aspects de la double activité que Dieu exerce souverainement sur la création : il donne l'existence aux êtres, il règle les volontés, afin qu'elles n'accomplisent rien sans son ordre ou sa permission.

CHAPITRE XXV.

DES LOIS GÉNÉRALES ET PARTICULIÈRES SELON LESQUELLES DIEU GOUVERNE TOUT.

46. L'univers physique ne reçoit donc aucune impulsion matérielle en dehors de lui-même : car il n'y a pas de corps en dehors de lui, autrement ce ne serait pas l'univers ; au dedans, il obéit à une impulsion spirituelle, je veux dire à l'action par laquelle Dieu donne l'existence, selon cette parole : « C'est de lui, en lui et par lui « que tout existe [1]. » Quant aux êtres particuliers qui composent l'univers, ils sont au dedans l'objet d'une action spirituelle, ou plutôt acquièrent par là l'existence et tout ensemble trouvent au dehors les moyens matériels d'améliorer leur condition dans les aliments, l'agriculture, la médecine, bref dans les ressources qui assurent la conservation et la fécondité des espèces non moins que leur beauté.

47. Les créatures spirituelles, quand elles sont parfaites et bienheureuses, comme les Saints Anges, reçoivent un secours intérieur et tout spirituel pour posséder l'existence et la sagesse. Dieu se communique à eux par un langage mystérieux et ineffable : il n'emploie pas pour eux une écriture fixée par des moyens matériels, des sons qui frappent l'oreille, des images pareilles aux fantômes que l'esprit se représente dans un songe ou même dans cet état où l'esprit semble sortir de lui-même et que les Grecs ont nommé extase, εκ-στασις : les idées de cette sorte se produisent sans doute plus intérieurement que celles qui nous arrivent par le canal des sens ; mais comme elles leur ressemblent si parfaitement qu'on ne peut les distinguer entre elles qu'à grand-peine et fort rarement, et que d'ailleurs elles sont plus matérielles que l'intention pure de l'immuable vérité, dont la lumière éclaire l'intelligence seule et lui sert à connaître toutes choses, on doit à mon avis ranger toutes ces visions parmi les perfections extérieures. Ainsi donc les créatures spirituelles et raisonnables, à ce degré de perfection et de béatitude qui est le privilége des Anges, reçoivent un secours tout intérieur, pour conserver leur être, leur sagesse, leur bonheur, et le trouvent dans la vérité et l'amour éternels du Créateur. Si elles reçoivent une impulsion du dehors, ce ne peut être que de la communauté d'intuition et d'allégresse en Dieu, du concert d'action de graces de louanges que la vision de tous les êtres en Dieu provoque parmi elles. Quant aux actes qu'accomplissent les Anges pour veiller, selon les ordres de la Providence, sur les êtres de toute espèce et en particulier sur le genre humain, ils constituent un secours extérieur qui se communique au moyen de visions analogues aux formes que l'imagination se représente ou des corps mêmes qui sont soumis à la puissance des Anges.

CHAPITRE XXVI.

DIEU GOUVERNE TOUT SANS CESSER D'ÊTRE IMMUABLE.

48. Dieu donc a une puissance souveraine et sans limites ; éternité, vérité, volonté, rien ne change en lui ; au-dessus de tous les mouvements qui s'accomplissent dans la durée et l'étendue, il fait mouvoir les esprits dans le temps, les corps dans le temps et l'espace tout ensemble : après avoir créé chaque être en soi-même, il le gouverne au moyen de forces extérieures, en d'autres termes, au moyen des volontés subalternes qu'il

[1] Rom. XI, 36.

fait agir dans le temps, et des corps qui dépendent à la fois de lui-même et des volontés et à qui il communique le mouvement dans l'espace et le temps, double condition de l'existence finie dont le principe tel qu'il est en Dieu constitue la vie en dehors de tous les temps et de tous les lieux : voilà les modes de l'activité divine. Par conséquent, loin d'imaginer que la substance de Dieu change avec le temps et les lieux, ou qu'elle se meut selon les divers points de l'espace et de la durée, nous devons croire qu'il connait toutes ces révolutions comme les conséquences de son action providentielle : par là j'entends non-seulement l'acte de créer les substances, mais encore celui de les gouverner en dehors d'elles après leur avoir donné l'être. Car, sans être compris dans aucune division de l'espace, en vertu de sa puissance immuable et absolue, il est à la fois plus profond et plus élevé que toute chose, en ce sens que tout est en lui et qu'il est supérieur à tout[1]. Il en est de même pour la durée : sans être renfermé dans aucune limite de temps, en vertu de son immuable éternité, il est à la fois le plus ancien et le plus nouveau des êtres, parce qu'il préexiste à tout et survit à tout.

CHAPITRE XXVII.

COMMENT DIEU PARLA-T-IL A ADAM ?

49. Lors donc que l'Ecriture nous dit : « Dieu « commanda à Adam en lui disant : Tu mangeras « de tous les arbres qui sont dans Paradis ; quant « à l'arbre de la science du bien et du mal, tu « n'en mangeras point. Le jour que vous en « mangerez, vous mourrez de mort ; » et qu'on se demande comment Dieu tint ce langage à Adam, il est impossible de le déterminer nettement sans doute, mais il n'est pas moins incontestable que Dieu lui parla directement ou par l'entremise d'une créature. Or, quand Dieu parle directement, c'est qu'il crée les êtres, ou qu'il crée éclaire et de plus les intelligences, lorsqu'elles sont devenues capables d'entendre sa parole dans le Verbe qui était en Dieu au commencement, Dieu lui-même, et par qui tout a été fait [1]. Quant aux êtres incapables d'entendre le Verbe éternel, Dieu emploie pour leur parler tantôt un esprit, comme dans les songes, les extases où la vérité apparaît sous une forme sensible ; tantôt un corps, comme il arrive lorsqu'un être se montre aux yeux ou que des sons frappent l'oreille.

50. Si donc Adam était assez parfait pour comprendre la parole que Dieu fait directement entendre aux esprits angéliques, nul doute que Dieu, sans sortir de son éternité, n'ait communiqué dans le temps à son intelligence une impulsion mystérieuse et ineffable, et n'ait gravé dans son esprit la vérité profonde qui devait à la fois l'éclairer sur la portée de son commandement et sur la peine attachée à sa violation : c'est ainsi que tous les préceptes du bien se voient, s'entendent dans l'immuable Sagesse, qui se communique aux âmes saintes [1], à un moment fixé, sans être assujétie aux changements de la durée. Si Adam au contraire n'était point encore assez juste pour être soustrait à l'influence d'une créature plus sainte et plus sage, chargée de lui révéler la volonté de Dieu, comme le font pour nous les prophètes et comme les Anges le font pour les prophètes, pourquoi douter que Dieu ne lui ait parlé par l'entremise d'une créature semblable au moyen des signes du langage ? N'est-il pas écrit un peu plus loin qu'après leur péché ils entendirent la voix de Dieu qui se promenait dans le jardin [2] ? Or, que cette voix sortît de l'organe d'une créature et non de l'essence divine, c'est un point évident pour quiconque a le sentiment de la foi catholique. Je me suis proposé de traiter cette question avec plus de développement contre certains hérétiques [3], qui se figurent que la substance du Fils de Dieu était visible avant son incarnation et qu'il apparut à nos pères sous une forme palpable, si bien que Dieu le Père seul serait désigné par cette expression : « Aucun homme ne « l'a vu ni ne peut le voir [4], » parce que le Fils aurait été vu en lui-même avant d'avoir pris les dehors de l'esclave. C'est une impiété que doit repousser tout esprit catholique. Mais nous discuterons ailleurs cette question, s'il plaît au Seigneur.

Terminons ici ce livre et voyons comment la femme fut tirée d'une côte de l'homme.

[1] Jean, I, 1-3.

[1] Sag. VII, 27. — [2] Gen. III, 8. — [3] Les Ariens. — [4] I Tim. VI, 16.

LIVRE IX.

CRÉATION DE LA FEMME [1].

CHAPITRE PREMIER.

DU SENS ATTACHÉ AUX EXPRESSIONS : « DIEU FIT « ENCORE DE LA TERRE TOUTES LES BÊTES DES « CHAMPS, » ET AU MOT *terre*.

1. « Et le Seigneur Dieu dit : Il n'est pas bon que « l'homme soit seul : faisons lui un aide sembla- « ble à lui. Et Dieu fit encore de la terre toutes les « bêtes des champs et tous les oiseaux des cieux ; « puis il les fit venir devant Adam, afin qu'il vît « comment il les nommerait. Et le nom qu'Adam « donna à tout animal vivant fut son nom. Et « Adam donna des noms à tous les animaux do- « mestiques et aux oiseaux des cieux et à toutes « les bêtes des champs. Mais il ne se trou- « vait point d'aide pour Adam qui fût sem- « blable à lui. Et Dieu plongea Adam en une « sorte de ravissement et il s'endormit. Et il « prit une de ses côtes et il resserra la chair à « la place. Dieu forma la femme de la côte qu'il « avait prise d'Adam et il la fit venir devant « Adam. Alors Adam dit : C'est bien là l'os de « mes os et la chair de ma chair. On la nomme- « ra femme, parce qu'elle a été tirée de l'homme. « Aussi l'homme laissera son père et sa mère et « s'attachera à son épouse et ils seront une même « chair [2]. » Si le lecteur a goûté les considérations que nous avons faites dans les livres précédents, il est inutile de faire un long commentaire sur ces mots : « Dieu forma encore de la terre les « bêtes des champs. » L'expression *encore* suppose la création primitive des six jours, où tous les êtres furent simultanément créés dans leurs causes, achevés et inachevés tout ensemble, puisque ces causes devaient produire succesivement leurs effets : c'est un point que nous avons éclairci autant que nous l'avons pu [3]. Si on souhaite une autre solution, qu'on pèse exactement toutes les expressions qui nous ont amené à nous former celle-ci, et si l'on en tire une explication plus claire et plus satisfaisante, loin de la rejeter, nous serons heureux de l'adopter.

2. Si on est embarrassé de voir ici l'Ecriture assigner la terre pour origine commune aux animaux et aux oiseaux, au lieu de les faire sortir les uns de la terre, les autres des eaux, on verra aisément que ce passage admet une double explication. En effet, ou l'Ecriture n'a point parlé ici de l'élément dont les oiseaux du ciel furent tirés, parce qu'on pouvait aisément suppléer à son silence et comprendre que les bêtes des champs seules furent formées de la terre, puisque l'on savait déjà par le récit de la création des causes primitives que les oiseaux furent tirés des eaux : ou la terre est comprise avec l'eau sous un terme général, comme dans le Psaume où, des louanges célébrées dans les espaces célestes en l'honneur de Dieu, on passe à celles qui s'élèvent de la terre : « Du sein de la « terre louez le Seigneur, dragons et vous abî- « mes ; » sans ajouter : louez le Seigneur du fond des eaux. Or, c'est aux eaux qu'appartiennent les abîmes, qui de la terre louent le Seigneur, ainsi que les reptiles et les oiseaux dont les hymnes s'élèvent également de la terre. D'après ce sens général du mot terre qui se retrouve encore dans la passage où Dieu est appelé le créateur du ciel et la terre, c'est-à-dire, de l'univers, on voit qu'il est juste d'assigner la terre pour origine commune à tous les êtres tirés soit des eaux soit de la terre proprement dite.

CHAPITRE II.

COMMENT DIEU PRONONÇA-T-IL LES PAROLES : « IL N'EST PAS BON QUE L'HOMME SOIT SEUL ? »

3. Examinons maintenant comment ont été prononcées les paroles : « Il n'est pas bon que « l'homme soit seul. » Dieu a-t-il fait entendre une suite de syllabes et de mots ? L'Ecriture ne fait-elle qu'exposer la raison selon laquelle la formation de la femme était décidée en principe dans le Verbe, raison que l'Ecriture exprimait déjà par ces mots : « Dieu dit que telle ou telle « œuvre se fasse, » lorsque tout fut primitivement créé ? Est-ce dans l'esprit même de l'homme que Dieu fit entendre ces paroles, comme lorsqu'il parle au cœur de ses serviteurs ? Tel était le Psalmiste qui a dit : « J'écouterai ce que dit au-dedans de moi « le Seigneur [1]. » L'homme aurait-il reçu intérieurement la révélation de ce fait par l'entremise d'un Ange, qui aurait représenté les paroles par

[1] Gen II, 18-24. — [2] Gen. II, 18-24. — [3] Liv. VI, ch. 5.

[1] Ps. LXXXIV, 9.

des images sensibles, bien que l'Ecriture ne dise pas si ce fut dans un songe ou dans un moment d'extase, comme il arrive d'ordinaire? N'y aurait-il pas là une révélation analogue à celle que décrit le Prophète : « Et l'Ange qui parlait en « moi me dit [1]? » Enfin ces paroles auraient-elles retenti par l'organe d'une créature, comme celles qui retentirent dans la nue : « Celui-ci est mon « Fils bien-aimé [2]? » Quel fut le moyen que Dieu employa? C'est ce qu'il est impossible de déterminer. Mais nous devons rester convaincus que Dieu a parlé et que, s'il a employé une succession de sons ou une suite d'images sensibles, loin de parler directement et par lui-même, il a employé quelque créature soumise à ses ordres : nous l'avons démontré au livre précédent [3].

4. Dieu sans doute s'est montré plus tard aux saints, tantôt avec des cheveux blancs comme de la laine, tantôt avec des pieds semblables à l'airain fin [4], bref, sous différentes formes; mais qu'il ait employé, pour apparaître aux hommes, des créatures soumises à ses ordres et non son essence, qu'il ait signifié ses volontés à l'aide d'images ou de sons, c'est une vérité incontestable pour les esprits qui croient ou qui même ont la force de comprendre que l'essence de la Trinité est éternelle, en dehors de tout changement, et que, sans tomber dans l'étendue de la durée elle meut tous les êtres dans l'espace et le temps. Sans chercher davantage par quel secret ces paroles se sont fait entendre, tâchons d'en découvrir le sens. Il a donc fallu donner à l'homme un aide de son espèce; c'est ce que déclare la vérité créatrice elle-même; et pour entendre sa parole, il suffit de comprendre la raison qui a présidé à la création de chaque être.

CHAPITRE III.

LA FEMME DONNÉE A L'HOMME POUR ASSURER LA REPRODUCTION DE L'ESPÈCE HUMAINE.

5. Si donc on se demande dans quel but la femme fut donnée à l'homme pour compagne, la première et la plus solide raison qui se présente est la loi même de la génération : c'est ainsi que la terre coopère avec un germe pour produire une plante. Cette raison apparaît dans la création primitive, puisqu'il dit alors : « Dieu « les créa mâle et femelle; et il les bénit, et il « leur dit : Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre et assujettissez-la [5]. » Le principe de l'union des deux sexes et la bénédiction répandue sur eux, n'ont pas cessé d'avoir leurs effets après la faute de l'homme et son châtiment : c'est toujours en vertu de cette loi que la terre est remplie d'hommes qui la soumettent à leur empire.

6. Il est dit que le premier couple humain ne s'unit qu'après son expulsion du Paradis; cependant je ne vois pas à quel titre il n'y aurait pas eu dans l'Eden « un mariage saint, un lit « nuptial exempt de souillure [1]; » ni pourquoi Dieu n'aurait pas accordé à leur foi et à leur innocence, à leur sainte et pieuse soumission, le privilège de se reproduire sans éprouver les ardeurs inquiètes de la concupiscence ni le pénible travail de l'enfantement. Les fils n'auraient point été destinés à remplacer les pères morts; pendant que ceux-ci auraient gardé intactes les formes de leur organisation et puisé la vigueur corporelle dans l'arbre de vie, leur postérité aurait acquis le même développement, jusqu'au moment où le genre humain se serait élevé au nombre fixé par Dieu. Alors aurait eu lieu, s'ils avaient tous vécu dans la sainteté et l'obéissance, leur transformation sans passer par la mort, et le corps animal se serait changé en un corps spirituel, parce qu'il aurait eu le don d'obéir au moindre signal à l'esprit qui le gouverne, et qu'il aurait été vivifié par l'âme sans avoir besoin pour se soutenir d'aliments matériels. Voilà ce qui aurait pu s'accomplir, si la violation du précepte divin n'avait entraîné la mort pour châtiment.

7. Déclarer impossible une pareille hypothèse, c'est se régler sur le cours ordinaire des lois de la nature, telles qu'elles existent depuis la faute et le châtiment de l'homme : mais nous ne devons pas être de ceux qui n'ajoutent foi qu'à l'expérience. Pourquoi en effet ne pas croire que Dieu eût accordé ce privilège à l'homme, s'il avait vécu dans l'obéissance et la piété, quand on ne doute pas que les vêtements des Israélites ont été préservés pendant quarante ans de toutes les atteintes du temps [2]?

CHAPITRE IV.

DE LA RAISON QUI AURAIT EMPÊCHÉ NOS PREMIERS PARENTS DE S'UNIR DANS L'EDEN.

8. Et pourquoi nos premiers parents n'ont-ils connu le mariage qu'après avoir été chassés de l'Eden? On va répondre aussitôt que la femme ayant été créée après l'homme, le péché se fit

[1] Zach. II, 3. — [2] Matt. III, 17. — [3] Ci-dessus, liv. VIII, ch. 27. — [4] Apoc. I, 14, 16. — [5] Gen. I, 27, 28.

[1] Héb. XIII, 4. — [2] Deut. XXIX, 5.

avant qu'ils se fussent unis, et qu'ayant été punis par une juste conséquence, ils furent condamnés à la mort et sortirent de ce séjour de bonheur. L'Ecriture ne fixe point le temps qui s'écoula entre leur création et la naissance de Caïn. On pourrait aussi ajouter que Dieu ne leur avait point encore fait le commandement de s'unir. Pourquoi en effet n'auraient-ils pas attendu que Dieu leur fît connaître sa volonté, quand la concupiscence n'aiguillonnait point encore la chair révoltée? Or, Dieu n'avait point encore donné cet ordre, parce qu'il réglait tout selon sa prescience, et qu'il prévoyait sans aucun doute leur chute, qui allait gâter la source d'où le genre humain devait sortir.

CHAPITRE V.

LA FEMME N'A ÉTÉ DONNÉE A L'HOMME POUR COMPAGNE QU'EN VUE DE LA PROPAGATION DE L'ESPÈCE.

9. Supposons que la femme n'ait pas été associée à l'homme pour propager l'espèce; dans quel but lui a-t-elle été donnée? Serait-ce en vue de cultiver avec lui la terre? Mais le travail n'avait pas encore besoin de soulagement; d'ailleurs l'homme aurait trouvé dans un autre homme un aide plus actif: il y aurait également trouvé un asile plus sûr contre les ennuis de l'isolement. En effet, pour le commun de la vie et de la conversation, ne s'établit-il pas entre deux amis une sympathie plus profonde qu'entre un mari et sa femme? Admettons que l'un devait commander et l'autre obéir, afin que la paix ne fût pas troublée par quelque désaccord entre les volontés: cette subordination aurait-eu naturellement pour principe l'âge, puisque l'un aurait été créé après l'autre, comme le fut la femme. Objecterait-on qu'il eût été impossible à Dieu, s'il l'avait voulu, de tirer un homme de la côte d'Adam, comme il en tira un femme? Bref, supprimez la propagation de l'espèce, l'union de la femme avec l'homme, à mes yeux, n'a plus aucun but.

CHAPITRE VI.

COMMENT LES GÉNÉRATIONS SE SERAIENT-ELLES SUCCÉDÉ SANS LE PÉCHÉ D'ADAM?

10. Aurait-il fallu que les pères sortissent de ce monde pour faire place à leurs enfants et que le genre humain atteignît, par une série de vides toujours comblés, un chiffre déterminé? Il aurait été possible que les hommes, après avoir donné le jour à des enfants et rempli les devoirs de la vie ici-bas, eussent été transportés dans un séjour meilleur, en subissant non la mort, mais une transformation et peut-être ce changement merveilleux qui doit rendre à l'homme son corps et l'égaler aux Anges [1]. Cette transformation glorieuse ne dût-elle être accordée aux hommes qu'à la fin du monde et à la même heure? Ils auraient pu passer à un état moins parfait, mais supérieur encore, soit à la vie humaine ici-bas, soit à la condition primitive de l'homme quand il sortit de la terre et que la femme fut tirée de sa chair.

11. Qu'on ne croie pas, en effet, qu'Elie soit dans l'état glorieux où seront les saints, lorsque chacun aura reçu son denier à la fin de la journée [2], ou que sa condition soit celle des hommes qui ne sont point encore sortis de ce monde, hors duquel il a été transporté sans mourir [3]. Son sort est meilleur que celui dont il pourrait jouir ici-bas; cependant il ne possède point encore la récompense qui attend les justes au dernier jour, Dieu ayant voulu, par une faveur particulière, qu'ils ne parvinssent point avant nous à la félicité suprême [4]. Se figurerait-on qu'Elie n'a pu mériter cette récompense parce qu'il aurait eu une femme et des enfants? On croit bien qu'il n'a point été marié, parce que l'Ecriture ne le dit pas, mais elle est également muette sur son célibat. Et que dira-t-on, si on fait observer qu'Hénoch plut au Seigneur, après avoir été père et fut enlevé sans mourir [5]? Dès lors, pourquoi Adam et Eve, s'il leur était né des fils d'une chaste union et qu'ils eussent passé leur vie dans la justice, n'auraient-ils pu céder la place à leur postérité et se voir enlever du monde sans mourir? car, si Henoch et Elie, qui sont morts en Adam et qui portant ce germe de mort dans leur chair, doivent revenir ici-bas, dit-on, pour y payer leur dette [6], et souffrir le trépas si longtemps ajourné, n'en sont pas moins dans un autre monde où, dans l'attente de la résurrection qui doit changer en un corps spirituel leur corps animal, ils ne s'affaiblissent ni de vieillesse ni de maladie; n'aurait-il pas été plus juste, plus raisonable d'accorder aux premiers hommes, qui n'auraient été sous le coup d'aucun péché soit volontaire soit originel, le privilège de céder ici-bas la place à leurs enfants et de passer dans une condition meilleure, en attendant qu'à la fin des siècles ils pussent avec toute la suite des saints, revêtir la forme des anges, sans subir l'épreuve de la mort, par un doux effet de la puissance divine?

[1] Matt. XXII, 30. — [2] Matt. XX, 10. — [3] IV Rois, II, 11. — [4] Héb. XI, 40. — [5] Gen. V, 24 — [6] Malach. IV, 5. Apoca. XI, 3-7.

CHAPITRE VII.

ROLE DE LA FEMME. — MÉRITE DE LA VIRGINITÉ ET DU MARIAGE. — TRIPLE AVANTAGE DES UNIONS LÉGITIMES.

12. En resumé, je ne saurais comprendre dans quel but la femme a été donnée pour aide à l'homme, si l'on supprime sa fonction de mère. Et pourquoi la supprimer ? C'est ce que je ne m'explique pas non plus. D'où vient, en effet, le mérite sublime de la virginité aux yeux de Dieu, sinon de l'empire qu'on exerce sur soi-même, à une époque où le mariage est assez répandu ici-bas pour produire chez toutes les nations un nombre suffisant de saints, et du renoncement à un grossier plaisir des sens que ne justifie plus la nécessité de propager l'espèce ? Enfin, comme les deux sexes ont un penchant qui les entraîne au déshonneur et à la ruine, le mariage leur offre un moyen honorable de ne point succomber, et le devoir que pourraient remplir les esprits sains se tourne en remède pour les esprits malades. Si l'incontinence est un mal, il ne s'ensuit pas que le mariage ne soit pas un bien, même quand il unit des cœurs sans empire sur eux-mêmes, loin de là ; le bien ne devient pas un mal à cause de ce vice, mais il rend le vice plus excusable : le bien attaché au mariage et qui le rend légitime ne peut jamais être un péché. Ce bien est triple : il comprend la fidélité, la famille, le sacrement, La fidélité consiste à ne jamais violer la foi conjugale ; la famille doit être adoptée avec amour, nourrie avec tendresse, élevée dans la piété ; le sacrement rend le mariage indissoluble et interdit aux époux, même séparés, d'avoir des enfants d'un autre lit. Tel est le principe du mariage ; il embellit la fécondité comme il règle la passion. Mais comme nous avons suffisamment développé dans notre traité *du Bien conjugal* les mérites relatifs d'une viduité chaste et d'une pureté virginale et fait ressortir la supériorité de celle-ci, nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur cette question.

CHAPITRE VIII.

LA FUITE D'UN DÉFAUT FAIT SOUVENT TOMBER DANS UN AUTRE.

13. Nous devons maintenant examiner quel concours la femme pouvait prêter à l'homme dans l'hypothèse où toute union en vue d'avoir des enfants leur eût été interdite dans le Paradis. Les partisans de cette hypothèse se figurent sans doute que tout rapport entre les sexes est un péché. Il est effectivement bien difficile aux hommes de n'être pas entraînés dans un vice en voulant éviter son contraire. Ainsi la peur de l'avarice conduit à la prodigalité, celle de la prodigalité à l'avarice. Si on reproche à un homme son apathie, il tombe dans une humeur inquiète ; si on lui reproche son humeur inquiète, il tombe dans l'apathie. A-t-on ouvert les yeux sur sa présomption ? on se jette dans la timidité. Veut-on sortir de sa timidité ? il semble qu'on force une barrière et l'on tombe dans la présomption, en s'adressant à l'imagination plutôt qu'à là raison pour mesurer les fautes. Voilà comment on arrive à ne pas comprendre le crime que le droit divin condamne dans la fornication et l'adultère, et à maudire l'union qui a pour but la propagation de l'espèce.

CHAPITRE IX.

LA FEMME ÉTAIT DESTINÉE A ÊTRE MÈRE LORS MÊME QUE LE PÉCHÉ N'EUT PAS ENTRAINÉ LA MORT.

14. D'autres personnes, sans tomber dans cette erreur, voient bien que la fécondité est une loi divine établie pour réparer les vides du genre humain ; mais elles se figurent que le premier couple humain n'aurait jamais connu le mariage, s'il n'avait pas été condamné à mourir en punition de sa faute, et par suite obligé de se créeer une postérité. On ne songe pas que si le mariage était légitime pour s'assurer des successeurs après la mort, il eût été plus légitime encore pour associer des compagnons à sa vie. Sans doute si la terre était toute remplie par le genre humain, on ne songerait à se reproduire que pour combler les vides faits par la mort : mais, quand un seul couple devait remplir la terre, aurait-il pu, sans le secours du mariage, suffire aux fonctions de la société humaine ? De plus, est-il un esprit assez aveuglé pour ne pas voir quel ornement le genre humain ajoute à ce monde, malgré le petit nombre des esprits droits et sublimes, et pour ne pas sentir l'excellence des lois humaines, qui par un lien puissant assujettissent, jusqu'aux pervers, à l'ordre tel qu'il peut régner ici-bas ? Quelle que soit la corruption des hommes, ils n'en gardent pas moins leur supériorité sur les bêtes et les oiseaux. Cependant si l'on considère de quelle décoration les espèces si va-

riées d'animaux servent à cette humble partie de l'univers, n'a-t-on pas un spectacle ravissant? Comment donc croire sans une sorte de folie que la terre aurait perdu de sa magnificence en se peuplant de justes immortels?

15. La cité céleste des anges étant assez peuplée, le mariage n'y serait nécessaire qu'autant que la mort y régnerait. Or, le nombre de ses habitants doit être achevé par la résurrection des saints qui iront se joindre aux anges, comme l'a prédit Notre-Seigneur en disant : « Après la ré- « surrection ni la femme ni l'homme ne se ma- « rieront : car, ils ne mourront plus et seront « égaux aux anges [1]. » Mais ici-bas quand les hommes devaient remplir la terre et que les rapports étroits qui lient l'espèce humaine et en font l'unité ne pouvaient mieux éclater que dans la communauté d'origine, la femme pouvait-elle avoir une autre fonction que de seconder le père du genre humain, comme la terre aide à la production des plantes?

CHAPITRE X.

LA CONCUPISCENCE EST UNE MALADIE NÉE DU PÉCHÉ.

16. Toutefois il est plus sûr et tout ensemble plus noble de croire que le premier couple humain, tel qu'il était dans le Paradis avant d'être condamné à la mort, ne connaissait pas les voluptés sensuelles qu'éprouvent aujourd'hui tous ceux qui sont sortis de cette tige de mort. Il est impossible en effet qu'il ne se soit pas produit de changements en eux lorsqu'ils eurent touché à l'arbre défendu; car le Seigneur ne leur avait pas dit qu'ils mourraient de mort, *quand* ils auraient mangé du fruit défendu, mais bien *le jour même* qu'ils en mangeraient [2]. Par conséquent ils ont dû voir se révéler en eux ce jour-là même la lutte qui faisait gémir l'Apôtre en ces termes : « Je me complais dans la loi de Dieu, d'après « les sentiments de l'homme intérieur : mais « j'éprouve dans mes membres une autre loi qui « combat la loi de mon esprit et qui m'asservit « à la loi du péché qui est dans ma chair. Mal- « heureux homme que je suis ! Qui me « délivrera du corps de cette mort ? Ce « sera la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre- « Seigneur [3]. » Il ne lui suffit pas d'appeler le corps *mortel*; il dit : « Qui me délivrera du corps « de cette mort ? » C'est ainsi qu'il ajoute plus loin : « Le corps est mort à cause du péché [4]. » *Mort*, remarquez l'expression, et non *mortel*, quoiqu'il le soit réellement, puisqu'il doit mourir. Tel n'était pas l'état primitif du corps : animal sans être encore spirituel, il n'était pas mort ; je veux dire, condamné irrévocablement à la mort : il ne fut soumis à cette loi qu'au moment où l'arbre défendu eut été touché.

17. Aujourd'hui le corps a une santé relative, et lorsqu'elle est si profondément troublée qu'une maladie dévore déjà les organes essentiels à la vie, les médecins déclarent que la mort est imminente. On dit alors que le corps est mourant, mais à un tout autre point de vue que lorsqu'il jouissait de la santé qui pourtant n'empêchait pas de prévoir infailliblement sa mort. Il en était de même du premier homme : il avait un corps animal, que le péché seul pouvait faire mourir et destiné à revêtir les formes célestes de la nature angélique. Mais aussitôt qu'il eut enfreint la loi, la mort même se glissa dans ses organes en y faisant sentir une langueur fatale et il perdit l'heureux empire qui l'empêchait « d'éprouver « dans ses membres une loi opposée à la loi de « son esprit : » quoique animal, sans être encore spirituel, le corps n'était point sous l'influence de cette mort, de laquelle et avec laquelle nous sommes nés. Dès notre naissance en effet, que dis-je ? dès notre conception même, nous contractons le germe de cette maladie qui doit fatalement nous conduire à la mort. Les autres maladies, comme l'hydropisie, la dissenterie, la lèpre, aboutissent moins infailliblement à la mort que la conception même, qui fait de tous les hommes des enfants de colère [1], par un châtiment infligé au péché.

18. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas croire que nos premiers parents aient pu, dans l'acte de la génération, exercer sur leur corps avant le péché le même empire qui permet à l'âme de mouvoir les organes, dans certaines fonctions, sans douleur comme sans volupté? Le Créateur, dont la puissance est au-dessus de toute louange et qui fait éclater sa grandeur dans les êtres les plus petits, a donné aux abeilles la propriété de reproduire leur espèce comme elles produisent leurs rayons de cire ou leur miel : pourquoi donc n'aurait-il pas donné au premier homme un corps assez docile pour qu'il pût commander aux organes de la reproduction avec un esprit aussi souverain qu'à ses pieds, de telle sorte que la conception et l'enfantement auraient eu lieu sans

[1] Matt. XXII, 30. — [2] Gen. II, 17. — [3] Rom. VII, 22, 25. — [4] Ibid. VIII, 10.

[1] Ephès. II, 3.

passion fougueuse comme sans douleur? Mais depuis qu'il a violé le précepte divin, il a justement ressenti les mouvements de la loi qui est en lutte avec celle de l'esprit, je veux dire de la mort enfermée dans les organes : telle est la concupiscence que règle le mariage, que la chasteté contient et domine, et, de même que le châtiment est attaché à la faute, le mérite peut sortir du châtiment.

CHAPITRE XI.

SI L'HOMME N'AVAIT PAS PÉCHÉ, LA GÉNÉRATION SE SERAIT FAITE SANS PASSION.

19. La femme a donc été faite pour l'homme et de l'homme même, avec son organisation spéciale connue : c'est la mère de Caïn et d'Abel et de tous leurs frères, dont le genre humain devait sortir; c'est elle qui a donné naisance à Seth, l'ancêtre d'Abraham et la tige du peuple d'Israël, la plus célèbre des races, le père aussi de toutes les nations par Noé et ses enfants. Douter de cette vérité, c'est ébranler les fondements de la foi et mériter la réprobation des fidèles. Si donc on demande dans quel but la femme a été donnée pour compagne à l'homme, je ne puis me l'expliquer après mûre réflexion, que dans l'intérêt de l'espèce, afin que leur postérité peuplât toute la terre; toutefois la génération n'aurait pas été soumise aux mêmes conditions qu'à l'époque actuelle, où réside dans les organes cette loi de péché qui s'oppose à la loi de l'esprit, lors même qu'on en triomphe avec la grâce de Dieu : cette faiblesse en effet ne pouvait exister que dans le corps de cette mort, dans le corps destiné à mourir par suite du péché. D'ailleurs quel châtiment plus juste que de condamner l'âme à ne plus voir le corps, son esclave, obéir au moindre signal, quand elle a refusé elle-même d'obéir à son Seigneur? Mais que Dieu fasse sortir l'âme de l'âme des parents, le corps de leur corps, ou qu'il donne aux âmes une autre origine; il n'en est pas moins évident que l'âme accomplit une œuvre à la fois possible et digne d'une magnifique récompense, lorsque, pieusement soumise à Dieu, elle triomphe avec la grâce de la loi du péché, inhérente à ce corps de mort, en punition de la faute du premier homme; plus la gloire qu'elle recevra au ciel doit être brillante, plus Dieu montre avec éclat le mérite attaché à l'obéissance, puisqu'elle a assez de force pour triompher du châtiment infligé à la désobéissance d'autrui.

CHAPITRE XII.

LES ANIMAUX DEVANT ADAM.

20. Nous avons suffisament examiné, je pense, pour quelle fin la femme avait été créée et associée à l'homme; voyons maintenant pourquoi les bêtes des champs et les oiseaux du ciel furent amenés en présence d'Adam, afin qu'il leur donnât un nom, et qu'apparût en quelque sorte la nécessité de tirer la femme d'une de ses côtes, puisqu'il ne se trouvait parmi eux aucun être capable de lui prêter son concours. Cet évènement me semble renfermer un sens prophétique : il est réel sans doute, mais on peut, après en avoir confirmé l'accomplissement, l'interpréter en liberté et y voir une allégorie. Or, pourquoi Adam ne donna-t-il pas de nom aux poissons comme aux oiseaux et aux animaux terrestres? Si l'on consulte le langage ordinaire, tous ces êtres ont reçu des noms que leur a donnés la parole humaine. Non-seulement les êtres qui peuplent les eaux et la terre, mais encore la terre, l'eau, le ciel, les phénomènes célestes, réels ou supposés, que dis-je? les conceptions même de l'esprit, ont reçu un nom qui diffère selon les idiômes. On nous a révélé qu'il y eut à l'origine une langue uniforme, avant que l'érection de la tour orgueilleuse après le déluge n'eût divisé le genre humain, en faisant attacher aux mêmes signes des sons différents. Quelle fut cette langue primitive? C'est un problème assez indifférent. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'Adam la parla et que les derniers vestiges de ce langage, s'ils subsistent encore, se retrouvent dans les sons articulés au moyen desquels le premier homme désigna les animaux terrestres et les oiseaux. Mais est-il vraisemblable que les poissons ne furent point nommés par l'homme d'après les racines de cette langue, et que les mots qui les représentent furent créés de Dieu qui les enseigna ensuite à l'homme? S'il en était ainsi, on ne pourrait s'expliquer ce fait qu'en voyant éclater sous ces mots un sens mystique. Il est probable que les poissons furent nommés peu à peu à mesure que leurs espèces furent reconnues : mais si les animaux, les bêtes, les oiseaux furent amenés devant l'homme; s'ils furent réunis et classés par espèce afin qu'il leur donnât un nom, quand il aurait pu les nommer peu à peu et bien plus vite que les poissons, en supposant que leurs dénominations n'eussent pas déjà été trouvées, n'y a-t-il pas dans ce fait une raison cachée et une allégorie prophétique? C'est ce que la suite du récit

sacré tend clairement à nous faire comprendre

21. En second lieu, Dieu pouvait-il ignorer qu'il n'avait créé aucun animal capable de servir d'aide à l'homme? Etait il nécessaire que l'homme en fût instruit et se fit une idée d'autant plus haute de sa femme que sur tous les animaux qui comme lui avaient été créés sous le ciel et respiraient le même air, aucun ne s'était trouvé son semblable? Mais il serait étrange qu'il eût fallu, pour lui donner cette idée, lui amener et lui faire voir les animaux. S'il avait foi en Dieu, il pouvait l'apprendre de lui, de la même manière qu'il fut instruit de sa défense, interrogé après sa faute et condamné. S'il n'avait pas foi en lui, il lui était impossible de découvrir si ce Dieu, en qui il n'avait aucune confiance, lui avait montré tous les animaux, ou s'il en avait caché d'autres semblables à lui dans quelque contrée lointaine. Par conséquent je ne puis m'empêcher de croire que cet évènement, quoiqu'il ait eu lieu, ne cache quelque allégorie prophétique.

22. Mais le plan de cet ouvrage ne consiste point à éclaircir les prophéties mystérieuses : j'ai pour but d'exposer les évènements avec leur caractère historique, afin que, si quelque fait semble impossible aux esprits frivoles et incrédules, ou opposé à l'autorité de l'Ecriture, en offrant pour ainsi dire un témoignage contradictoire, sa possibilité et sa concordance soit démontrée, autant que je puis le faire avec l'aide de Dieu. Quant aux évènements dont la possibilité est évidente et qui, sans offrir aucune contradiction avec le reste de l'Ecriture, paraissent aux yeux de quelques personnes, inutiles ou même déraisonnables, je devrais m'attacher à démontrer que tout ce qui est en dehors du cours ordinaire de la nature a pour but de nous apprendre à préférer le témoignage infaillible de l'Ecriture à nos imaginations, et qu'au lieu d'y voir une extravagance, il faut le prendre pour une allégorie. Mais ces explications et ces commentaires font déjà ou feront plus tard le sujet d'autres ouvrages.

CHAPITRE XIII.

LA FORMATION DE LA FEMME EST A LA FOIS RÉELLE ET SYMBOLIQUE.

23. Que signifie donc cette formation de la femme tirée d'une côte de l'homme? Admettons que c'était un moyen nécessaire de faire comprendre l'union des deux sexes; mais ne pouvait-on atteindre ce but sans créer la femme pendant le sommeil d'Adam, sans mettre de la chair à la place de l'os employé ? N'aurait-il pas mieux valu ne se servir que d'un morceau de chair pour en former la femme, puisque son sexe est plus délicat ? Quoi ! Dieu a pu d'une côte former le corps d'un femme avec tous les organes qui le composent, et il n'aurait pu la former de chair, de cette pulpe sanguine, lui qui avait tiré l'homme de la poussière ? Admettons qu'il avait fallu tirer une côte; pourquoi ne pas la remplacer par une autre? Pourquoi au lieu des expressions consacreés : *il façonna*, *il fit*, l'Ecriture dit-elle que Dieu édifia cette côte, comme s'il s'agissait d'un édifice et non d'un corps vivant ? Or, comme ces évènements sont réels et ne peuvent être taxés de rêves insensés, il est incontestable que tous ces actes cachent une prophétie et que, dès le berceau du genre humain, Dieu a découvert dans ses œuvres, par un effet de sa miséricorde, les bienfaits des âges à venir : il voulait que ces bienfaits révélés au moment fixé à ses serviteurs dans la suite des siècles, sous l'inspiration du Saint-Esprit ou par le ministère des anges, et consignés dans l'Ecriture, servissent de garanties pour les promesses qu'il faisait dans l'avenir, par l'accomplissement même des prédictions faites dans le passé : c'est là un point qui va s'éclaircir de plus en plus dans la suite de cet ouvrage.

CHAPITRE XIV.

COMMENT LES ANIMAUX FURENT-ILS PRÉSENTÉS A ADAM ?

24. Examinons donc, en nous attachant, selon le plan de cet ouvrage, aux faits eux-mêmes plutôt qu'aux évènements qu'ils annonçaient, à la lettre plutôt qu'au symbole, ce passage : « Dieu amena devant Adam tous les animaux, afin « qu'il vît comment il les appellerait. » Je ne parle pas du passage : « Dieu forma de la terre toutes les « bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel : » nous lui avons consacré assez de développements. Quel moyen Dieu employa-t-il pour amener les animaux devant Adam? Il faut bannir à cet égard toute idée grossière, en se reportant à la théorie que nous avons exposée au livre précédent, sur le double mode suivant lequel s'exerce la Providence [1]. N'allons pas croire qu'on rassembla les animaux comme fait le chasseur ou l'oiseleur, quand il fait tomber sa proie dans ses

[1] Ci-dessus, liv VIII, ch. IX, XIX-XXVI.

pièges ou dans ses filets; ou qu'un ordre, parti du sein de la nue, fit entendre aux animaux des paroles que la créature intelligente peut seule écouter et suivre. Ce commandement n'aurait pu être compris ni des bêtes ni des oiseaux. Toutefois la brute elle-même reçoit à sa manière les ordres de Dieu; sans obéir à l'impulsion d'une volonté libre et intelligente, elle suit les mouvements que Dieu, le moteur immobile, lui communique par l'entremise des anges, qui voient dans son Verbe les actes à accomplir et le moment déterminé où ils doivent s'exécuter : c'est ainsi que Dieu reste en dehors des mouvements du temps, et que les anges se meuvent dans la durée, pour transmettre ses ordres aux êtres qui sont sous leur dépendance.

25. Tout être vivant, qu'il soit intelligent comme l'homme, ou privé de la raison comme l'animal, le poisson, l'oiseau, est frappé de ce qu'il voit. L'homme, étant raisonnable et libre, obéit ou n'obéit pas à la sensation; l'animal ne sait pas délibérer, mais l'image le frappe et le fait agir selon les lois de sa nature. Il n'est au pouvoir d'aucun être de déterminer quels objets lui viendront aux sens ou même à l'esprit, et par conséquent mettront en jeu son activité. D'où il suit qu'une fois présentés d'en haut par la docile entremise des Anges, ces objets tombent sous les sens et font parvenir les ordres de Dieu non-seulement aux hommes, mais encore aux oiseaux et aux bêtes, par exemple, au monstre qui engloutit Jonas [1]. Sa volonté se communique même aux plus petits êtres, comme au ver qui reçut l'ordre de ronger l'arbrisseau à l'ombre du quel le même prophète s'était reposé [2]. Si Dieu a donné à l'homme, malgré la chair de péché qui l'enveloppe, la faculté de faire servir à ses besoins les animaux et les bêtes de somme; s'il l'a fait capable de prendre non-seulement les oiseaux domestiqus, mais encore ceux qui volent dans les airs, quelque sauvage que soit leur instinct et de les apprivoiser en trouvant le merveilleux secret de les dominer dans la raison plutôt que dans la force, puisqu'il parvient en observant ce qui provoque chez eux le plaisir ou la douleur, par un sage mélange de caresses et de rigueur, à leur faire dépouiller leurs instincts sauvages pour prendre des mœurs plus douces; quel n'est pas le pouvoir des anges qui, après avoir découvert la volonté de Dieu au sein de l'immuable Vérité qu'ils contemplent sans cesse, déploient une activité merveilleuse pour se mouvoir dans le temps, pour ébranler dans la durée et dans l'epsace les êtres subalternes, pour présenter aux animaux les images capables de les frapper et de flatter leurs instincts ! N'ont-ils pas cent fois plus de ressources pour amener, même à son insu, tout être qui respire à un but déterminé?

[1] Jon. II, 1. — [2] Ibid. IV, 6, 7.

CHAPITRE XV.

LA FORMATION DE LA FEMME N'A EU QUE DIEU POUR AUTEUR.

26. Examinons maintenant comment s'est opérée la formation de la femme, bien qu'il y ait dans cette mystérieuse structure, comme l'appellent les livres saints, un sens allégorique. La femme, quoique tirée de la substance préexistente de l'homme, fut créée alors avec son sexe, sans être l'œuvre d'aucun être antérieur . Car les anges ne peuvent créer aucune substance : le seul auteur des êtres, quelle que soit leur grandeur ou leur petitesse, est Dieu, en d'autres termes la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Mais on voudrait savoir comment Adam s'est endormi, comment une de ses côtes lui a été arrachée sans qu'il ait ressenti aucune douleur. On dira peut-être que ces actes ont pu s'accomplir par l'intermédiaire des anges, soit; mais l'acte de façonner cette côte et d'en faire sortir la femme appartient tellement au Dieu qui a créé la nature universelle, qu'il était hors du pouvoir des anges, de former la chair destinée à remplir la côte d'Adam, aussi bien que de tirer l'homme de la poussière. Je ne veux point dire que les anges n'ont aucune part à la création d'un être, mais qu'ils n'ont point la puissance créatrice, au même titre que le laboureur ne saurait créer ni ses moissons ni ses arbres. Celui qui plante et celui qui arrose ne sont rien : mais Dieu seul qui donne l'accroissement [1]. Or, c'est en vertu d'un accroissement de ce genre que l'os fut remplacé par un morceau de chair, c'est-à-dire, en vertu de l'acte souverain qui a créé les substances et donné aux anges eux-mêmes le fond de leur être.

27. L'œuvre du laboureur consiste à mettre la plante en communication avec l'eau, lorsqu'il arrose ; elle ne va pas jusqu'à la répandre dans le tissu même du bois : c'est l'acte de Celui qui a tout disposé avec ordre, poids et mesure [2]. Le laboureur peut encore arracher à un arbre une bouture et la planter dans la terre ; mais

[1] I Cor. III. 7. — [2] Sag. XI, 21.

dépend-il de lui qu'elle se pénètre des sucs de la terre, qu'elle pousse à la fois son jet et les racines qui l'attachent au sol, qu'elle se dévelope dans les airs pour y puiser la force et étende de tous côtés ses rameaux ? Non, c'est l'œuvre de celui qui donne l'accroissement. Un médecin peut administrer un remède à un malade, bander une blessure ; mais d'abord il ne crée pas le fond de ses médicaments, il les emprunte aux œuvres mêmes du Créateur ; ensuite, s'il peut préparer une potion et la faire boire, s'il peut composer un topique et l'appliquer sur une partie malade, est-il pour cela capable de ranimer les forces et de créer une chair nouvelle ? Non, la nature opère ce prodige par un mouvement mystérieux et qui échappe à nos regards. Que Dieu fasse disparaître ces ressorts imperceptibles par lesquels il forme et renouvelle l'organisation ; aussitôt elle se déconcerte et s'anéantit.

28. Ainsi, puisque Dieu gouverne la nature universelle en agissant à la fois dans le monde phiysque et moral, comme nous l'avons démontré [1], il faut admettre qu'un Ange est aussi incapable de créer un être que de se créer lui-même. En se soumettant pleinement à Dieu et en exécutant ses ordres, l'Ange peut gouverner selon les lois de la nature les êtres inférieurs qui sont l'ojet de son activité : il peut, dis-je, produire dans le temps, en suivant les principes increés qui résident dans le Verbe ou les causes primordiales qui furent créées dans l'œuvres des six jours, et en cela il ressemble au laboureur et au médecin. Mais quelle espèce de concours les Anges prêtèrent-ils à Dieu, lors de la formation de la femme ? Comment trancher une pareille question ? Un point inconstestable selon moi, c'est que si la chair prit la place d'une côte d'Adam, si la femme se forma de son corps ; son âme, ses sens, en un mot l'appareil des organes et l'ensemble des facultés qui la rattachent à l'homme, ce fut l'œuvre de Dieu. Sans recourir à ses Anges, sans abandonner son ouvrage pour le reprendre, il le continue encore aujourd'hui, en vertu de cette activité qui, si elle s'interrompait, laisserait retomber dans le néant tous les êtres avec les Anges eux-mêmes.

[1] Ci-dessus, liv. VIII, ch. IX, XXI-XXV.

CHAPITRE XVI.

L'ESPRIT HUMAIN INCAPABLE DE COMPRENDRE LES OEUVRES DE DIEU.

29. L'expérience, aussi loin que la portée de l'esprit humain peut s'étendre, nous a revélé comme les sources où un corps animé et sensible prend naissance : les éléments, ainsi l'eau et la terre ; les plantes ou les fruits, la chair même des animaux, par exemple les vers et les insectes de toute espèce ; enfin l'union des sexes. Mais nous ne voyons par aucun exemple que de la chair d'un animal il naisse un animal qui soit un autre lui-même, en dehors des modifications particulières à son sexe. Ainsi nous avons beau chercher dans la création des analogies pour nous expliquer par quel secret la femme fut formée d'une côte de l'homme, nous n'en trouvons pas. Pourquoi ? C'est que nous voyons bien comment l'homme agit ici bas et que nous ignorons comment agissent les Anges, ces laboureurs de la nature universelle. Si le cours des lois naturelles produisait toutes les plantes sans le concour de l'industrie humaine, notre science se bornerait à connaître que les arbres et les végétaux naissent dans la terre des semences qui s'y étaient déposées : saurions-nous que la greffe est capable de faire porter à un arbre des fruits d'une autre espèce et pour ainsi dire adoptifs ? C'est un secret que nous révèle le travail de l'horticulteur, quoiqu'on ne puisse à aucun titre voir en lui un créateur d'arbres, puisqu'il ne fait que prêter son aide au Dieu qui seul crée le cours de la nature. Son œuvre serait stérile, si l'œuvre de Dieu n'en contenait pas les germes dans ses profondeurs. Est-il donc suprenant que nous ignorions comment il est sorti d'un os de l'homme un être semblable à lui, puisque nous ne savons même pas quelle part les Anges prennent aux créations divines ? Saurions-nous qu'un arbre se transforme par la greffe en un autre arbre, si nous ignorions le concours que l'horticulteur prête à cette création de Dieu ?

30. Cependant nous ne pouvons douter que l'homme aussi bien que les arbres n'ait d'autre Créateur que Dieu. Nous croyons fermement que la femme est sortie de l'homme sans être le fait d'une union charnelle, encore que la côte de l'homme ait pu être façonnée par les Anges dans cette création divine ; nous croyons au même titre qu'en dehors de tout commerce des

sexes il s'est formé un homme, quand la semence bénie d'Abraham a servi aux Anges pour former le Médiateur [1]. Qu'un païen voie dans ce double prodige une double absurdité, soit ; mais pourquoi un Chrétien qui reconnaît à la lettre la formation du Messie, s'imaginerait-il que tout est allégorique dans la formation d'Eve ? Quoi! un homme peut naître d'une femme Vierge, et une femme ne saurait venir d'un homme ? Le sein d'une vierge contenait le germe d'un homme, et les flancs d'un homme n'auraient pas renfermé le germe d'une femme, et cela quand l'une était une servante qui donnait le jour à son maître, l'autre un serviteur qui produisait sa servante? Le Seigneur aurait pu aussi former son propre corps d'une côte ou de tout autre membre de la Vierge : mais au lieu de renouveler pour ce corps le prodige autre fois accompli, il nous a donné un enseignement plus utile, et fait voir, dans la personne de sa mère, que rien n'est à condamner dans la chasteté.

CHAPITRE XVII.

LE PRINCIPE DONT LA FEMME DEVAIT SORTIR ÉTAIT-IL RENFERMÉ DANS LA CRÉATION VIRTUELLE DE L'HOMME AU SIXIÈME JOUR ?

31. Ici s'offre une question : l'acte par lequel Dieu créa virtuellement l'homme mâle et femelle, comme dit la Genèse [2], et le fit à son image et à sa ressemblance, lorsqu'il forma primitivement les causes génératrices de tous les êtres, cet acte, dis-je, impliquait-il que la femme sortirait des flancs de l'homme par une conséquence rigoureuse, ou ne faisait-il què rendre sa formation possible, de telle sorte que la naissance de la femme loin d'être établie nécessairement en principe, aurait été un mystère caché en Dieu ? Je veux répondre à cette question, selon mes lumières sans rien trancher : toutefois, j'espère que les esprits pénétrés de la vérité chrétienne, en pesant mes paroles, trouveront ma proposition incontestable, dussent-ils l'entendre pour la première fois.

32. La nature, dans son cours ordinaire, est soumise à des lois qui produisent même chez les êtres vivants certaines tendances auxquelles la volonté la plus rebelle ne peut se soustraire. Dans le monde physique, les éléments ont chacun leurs propriétés, qui déterminent la mesure des effets qu'ils peuvent produire et en dehors desquelles ils n'agissent plus. Tous les êtres trouvent dans ces causes primordiales les principes qui les font naître, se développer et périr, chacun selon son espèce. De là vient qu'une fève ne saurait sortir d'un grain de blé, ni un grain de blé d'une fève, qu'un animal ne saurait engendrer l'homme, ni l'homme un animal. Au-dessus du cours naturel des choses s'élève la puissance du Créateur, qui trouve en elle-même le moyen de faire produire à toutes ces causes des effets, qu'elles ne contenaient pas à l'origine. Je ne veux point dire que Dieu n'ait pas mis en elles la possibilité de se prêter à ses desseins : car, son pouvoir absolu ne repose pas sur une force aveugle, mais sur une puissance intelligente ; il tire de chaque cause au moment qu'il a fixé, l'effet dont il avait auparavant établi la possibilité. Ainsi des lois différentes règlent les divers modes de la germination chez les plantes, déterminent la fécondité ou la stérilité selon les âges, valent à l'homme le don de la parole refusé aux animaux. Les principes de ces lois et autres semblables ne résident pas seulement en Dieu ; ils ont été déposés par lui dans les choses et créés avec elles. Mais qu'une verge, un rameau desséché, poli, sans racine et sans communication avec le sol, fleurisse tout-à-coup et se couvre de fruits [1] ; qu'une femme stérile dans sa jeunesse enfante sur ses vieux jours [2] ; qu'une ânesse parle [3] ; tout en admettant que Dieu a rendu ses créatures capables de devenir l'instrument de pareils prodiges, puisqu'il ne saurait en tirer des effets qu'il leur aurait d'avance interdit de produire, sous peine de surpasser sa propre puissance, il faut bien reconnaître qu'il leur a attribué, en dehors des lois ordinaires de la nature, un mode spécial et inhérent à leur création même, de rester plus complétement soumises à la puissance souveraine de sa volonté.

CHAPITRE XVIII.

LA FORMATION DE LA FEMME A EU UNE CAUSE SYMBOLIQUE.

33. Par conséquent il y a des effets dont Dieu conserve en lui-même la cause mystérieuse, au lieu de la déposer au fond même des choses : pour produire ces effets, il n'agit point en vertu de cette providence qui établit les êtres dans les conditions essentielles de leur existence,

[1] Gal. III, 19. — [2] Gen. I, 27.

[1] Nombr. XVII, 8. — [2] Gen. XVIII, 11 ; XXI, 2. — [3] Nombr. XXII, 28.

mais en vertu de cette volonté souveraine qui gouverne à son gré ce qu'elle a créé à son gré. Ainsi en est-il de la grâce, qui assure le salut des pécheurs. La nature faussée par les écarts de la volonté, est incapable de reprendre sa droiture par elle-même : elle a besoin du secours de la grâce pour se régénérer. Que l'homme ne se désespère donc pas en écoutant ce passage : « Quiconque marche dans cette voie, « ne reviendra jamais sur ses pas [1]. » On veut ici faire sentir tous le poids de l'iniquité, afin que le pécheur attribue son retour non à ses mérites mais à la grâce, et ne s'enorgueillisse pas de ses œuvres [2].

34. Aussi, d'après l'Apôtre, le mystère de la grâce est-il caché, non dans l'univers qui ne renferme que les causes naturelles des êtres à venir, au même titre que Lévi a payé la dîme dans la personne de son aïeul Abraham [3], mais en Dieu, le créateur de l'univers. Par conséquent, tous les prodiges que Dieu a accomplis en dehors des lois ordinaires de la nature, pour figurer le mystère de la grâce, ont eu leur principe caché en Dieu. Or, s'il faut ranger parmi ces miracles la formation de la femme d'une côte de l'homme pendant son sommeil ; si elle prit dans cet os un principe de force, tandis que l'homme s'affaiblit pour elle, en échangeant cette côte pour une chair délicate ; on doit admettre qu'au sixième jour la création primitive de l'homme « mâle et femelle » n'impliquait pas la naissance de la femme, telle qu'elle s'accomplit, mais la rendait seulement possible; autrement un changement de volonté aurait pu produire une œuvre en contradiction avec les principes que Dieu avait volontairement établis. Quant à la raison qui devait empêcher cet ouvrage d'apparaître sous une forme indépendante des causes primitives, elle était renfermée en Dieu, l'auteur de toutes choses.

35. L'Apôtre ayant donc déclaré « que ce mys- « tère était caché dans le sein de Dieu, afin que les « principautés et les puissances célestes appris- « sent elles-mêmes par la formation de l'Eglise la « sagesse si diversifiée de Dieu [1], » on a quelque raison de croire que, si la semence bénie à qui la promesse, a été faite, a été disposée, par les Anges, aux mains d'un médiateur, tous les miracles qui se sont accomplis pour figurer d'avance ou prédire l'avènement de cette semence, ont eu lieu avec le concours des anges, en remarquant toutefois que celui-là seul crée ou régénère les êtres « qui féconde les travaux de qui- « conque plante ou arrose [2]. »

CHAPITRE XIX.

DE L'EXTASE D'ADAM.

36. L'extase où Dieu fait entrer Adam, afin de le plonger dans le sommeil, peut donc fort bien s'entendre d'un ravissement qui le mit en communication avec la société des anges et le fit pénétrer dans le sanctuaire de Dieu, afin qu'il y apprit le mystère qui ne devait s'accomplir qu'à la fin des temps [3]. Aussi en voyant près de lui, à son réveil la femme tirée d'une de ses côtes, laissa-t-il échapper, comme dans un transport prophétique, ces paroles où l'Apôtre voit un mystère si auguste [4] : « C'est là l'os de mes os et la chair « de ma chair : on l'appellera femme, parce qu'elle a « été tirée de l'homme. L'homme quittera donc son « père et sa mère pour s'attacher à son épouse, et « ils seront deux en une seule chair. » Quoique l'Ecriture attribue ces paroles au premier homme, le Seigneur dans l'Evangile les cite comme étant sorties de la bouche de Dieu même : « N'avez-vous « pas lu, dit-il, que celui qui créa l'homme au « commencement, les créa mâle et femelle, et « qu'il dit : A cause de cela, l'homme quittera son « père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils « seront deux dans une seule chair [5] ? » C'est afin de nous faire comprendre qu'Adam prononça ces paroles par une inspiration prophétique, en sortant de son ravissement. Mais terminons ici ce livre et cherchons à renouveler par l'attrait d'une question nouvelle l'attention du lecteur.

[1] Prov. II, 19. — [2] Ephès. II, 9. — [3] Héb. VII, 9, 10.

[1] Eph. III, 9, 10 — [2] I Cor. III, 7. — [3] Ps. LXXII, 17. — [4] Eph. V, 31-32. — [5] Matt. XIX, 4.

LIVRE X.

DE L'ORIGINE DES AMES.

CHAPITRE PREMIER.

L'AME DE LA FEMME EST-ELLE FORMÉE DE CELLE DE L'HOMME.

1. Si nous suivions l'ordre historique, nous aurions maintenant à traiter de la faute du premier homme. Mais comme l'Ecriture expose la formation du corps de la femme sans parler de son âme, ce silence doit nous frapper et faire examiner avec attention s'il y a, oui ou non, des raisonnements décisifs contre ceux qui prétendent que l'âme sort d'une autre âme, comme le corps d'un autre corps, par une sorte de transfusion, qui fait passer des parents chez les enfants les premiers principes de chaque substance. Tout d'abord ils soutiennent que Dieu, en soufflant sur la face de l'homme qu'il avait tiré de la poussière, créa l'âme dont toutes les autres devaient sortir, au même titre que le corps du premier homme contenait ceux de ses descendants. En effet, Adam avait été formé le premier, Eve le fut ensuite; on nous apprend d'où viennent le corps et l'âme d'Adam, l'un de la terre, l'autre du souffle de Dieu; quant à la emme, après avoir raconté comment elle fut tirée d'une côte de l'homme, on ne dit pas qu'elle fut également animée par le souffle divin; on laisse croire qu'elle est sortie âme et corps de celui qui avait d'abord été formé. Or, disent-ils, ou l'Ecriture devait rester muette sur l'âme de l'homme, afin de nous laisser deviner uo conclure par nous-mêmes que son âme avait été un don de Dieu; ou bien, si son but était d'empêcher qu'on n'assignât la terre pour origine commune à l'âme et au corps, elle ne devait pas rester muette sur l'âme de la femme, de peur qu'on n'y vît par une erreur toute naturelle, si toutefois c'est une erreur, une substance transmise. Donc, ajoutent-ils, si Dieu n'a point soufflé sur la face de la femme, c'est uniquement parce que son âme s'est formée de celle de l'homme.

2. Ce n'est là qu'une présomption, et il est facile de la combattre. L'âme de la femme, dit-on, s'est formée de celle de l'homme, parce que l'Ecriture ne dit pas que Dieu ait soufflé sur sa face : pourquoi admettre alors que l'âme de la femme vient de l'homme, puisque l'Ecriture n'en dit également rien? Loin de là : si Dieu, à mesure que les hommes naissent, crée leurs âmes comme il a créé la première, l'Ecriture a gardé naturellement le silence, puisqu'il suffit d'une simple induction pour appliquer à toutes ce qu'elle a dit d'une seule. Admettons d'ailleurs que l'Ecriture ait voulu ici éveiller notre attention : si la formation de la femme avait différé de celle de l'homme en ce point, que l'âme, chez la femme, s'était produite par propagation, tandis que l'âme et le corps de l'homme avaient eu chacun leur origine, l'Ecriture aurait dû insister précisément sur cette différence, pour empêcher de raisonner par analogie. Mais comme elle n'a point dit que l'âme de la femme s'était formée de celle de l'homme, il est plus vraisemblable de croire qu'elle a voulu prévenir toute hypothèse en dehors des idées qu'elle venait de nous donner sur l'origine de l'âme chez l'homme; en d'autres termes, nous indiquer que ces deux âmes étaient également un don de Dieu même. De plus l'Ecriture aurait trouvé une occasion bien naturelle de formuler cette pensée, sinon au moment où la femme se forma, du moins lorsqu'elle fut faite et qu'Adam s'écria : « Voilà l'os « de mes os et la chair de ma chair [1]. » N'était-ce pas en effet le moment d'ajouter dans une effusion d'amour et de tendresse : Et l'âme de mon âme? Mais ce simple raisonnement ne suffit pas pour résoudre un problème aussi important : nous n'avons encore établi aucune proposition incontestable.

CHAPITRE II.

RÉSUMÉ DES CONSIDÉRATIONS FAITES DANS LES LIVRES PRÉCÉDENTS SUR L'ORIGINE DE L'AME.

3. La première question à examiner est de savoir si l'Ecriture interprétée attentivement, comme nous le faisons, depuis le début de la Genèse, permet ici le doute : ce point éclairci, nous

[1] Gen. II, 23.

aurons à choisir l'opinion la plus probable, ou à fixer, s'il y a incertitude absolue, les bornes où il faut savoir se renfermer. Il est incontestable que le sixième jour Dieu fit l'homme à son image, et qu'en même temps il le créa mâle et femelle [1]. Nous avons reconnu précédemment [2], que la ressemblance avec Dieu était propre à l'âme, tandis que la distinction des sexes était spéciale à la chair. Une foule de témoignages imposants, que nous avons alors discutés en détail, nous ont empêchés de rapporter au sixième jour la formation de l'homme et celle de la femme, tirés, l'un de la poussière, et l'autre d'une côte de l'homme, la formation de la femme étant évidemment postérieure à l'époque où Dieu créa toutes ses œuvres du même coup [3]. Nous avons alors essayé de formuler notre opinion sur l'âme de l'homme, et une discussion aussi complète qu'approfondie nous a conduits à croire, ou du moins à regarder comme probable que la création de l'âme chez l'homme se rattachait aux œuvres primitives de Dieu, tandis que la formation de son corps était implicitement comprise dans le monde matériel. Par là, nous avons évité plusieurs conséquences opposées aux témoignages de l'Ecriture, par exemple, que le sixième jour l'homme aurait été formé du limon de la terre et la femme tirée d'une de ses côtes; que l'homme n'aurait été créé à aucun titre le sixième jour; que le corps aurait été créé en principe, tandis que l'âme, qui constitue la ressemblance de l'homme avec Dieu, ne l'aurait pas été. Enfin nous n'avons pas été contraints d'admettre une opinion qui, sans contredire l'Ecriture, est bizarre, insoutenable, et d'après laquelle l'âme de l'homme aurait été renfermée en principe dans un être spirituel créé tout exprès, sans que l'Ecriture en fît aucune mention parmi les ouvrages de Dieu, ou même qu'elle aurait été implicitement comprise dans les êtres déjà créés, au même titre qu'un enfant aujourd'hui est implicitement renfermé dans les parents qui doivent lui donner le jour, et par conséquent, qu'elle aurait été la fille d'un ange ou, ce qui est plus insoutenable encore, une transformation de la matière.

[1] Gen. I, 27. — [2] Ci-dessus, liv. VI, VIII. — [3] Eccli. XVIII, 1.

CHAPITRE III.

TROIS HYPOTHÈSES SUR L'ORIGINE DE L'AME.

4. Mais si l'âme de la femme, loin d'être émanée de celle de l'homme, a été, comme pour celui-ci, un présent de Dieu, et que la création des âmes soit successive, il faut ou reconnaître que l'âme de la femme n'a aucun rapport avec les œuvres de la création primitive, ou supposer que le principe de la formation des âmes a été établi en général, comme celui de la reproduction des corps, et par conséquent retomber dans l'opinion si bizarre et si insoutenable que les âmes humaines sont fille des anges, ou, ce qui révolte encore davantage, du ciel physique, et même d un élément plus grossier encore. Puisque la vérité absolue nous est cachée, il faut examiner qu'elle est l'opinion la plus vraisemblable.

Or, il y en a trois : je viens en dernier lieu d'expliquer la première; d'après la seconde, Dieu n'aurait créé primitivement qu'une seule âme, celle du premier homme, et toutes les âmes en viendraient par une sorte de propagation; d'après la troisième, les âmes seraient successivement créées, sans avoir préexisté même virtuellement dans les œuvres primitives des six jours. De ces trois hypothèses, les deux premières n'ont rien qui contredise la théorie de la création primitive où Dieu fit tout à la fois. En effet, que le principe de l'âme humaine ait été créé dans un être destiné à lui servir comme de père, de telle sorte que toutes les âmes y prennent naissance et soient créées par Dieu qui les donnerait aux hommes en même temps que les parents fourniraient le corps; ou que l'âme ait été créée, quand fut créé le jour, sans avoir une raison d'être préexistente, semblable à celle qui renferme implicitement un enfant dans son père, et qu'elle se soit faite comme le jour, le ciel, la terre, les luminaires du ciel; dans les deux cas, on peut dire, en même temps que l'Ecriture : « Dieu fit l'homme à son image. »

5. Quant à la troisième hypothèse, il est bien difficile de la concilier avec le principe incontestable que l'homme fut créé, le sixième jour, à l'image de Dieu, et ne reçut qu'après le sixième jour une forme visible. Prétendre que Dieu crée des âmes nouvelles sans les avoir créées le sixième jour, soit en elles-mêmes, soit dans un principe qui les contînt au même titre que le

père renferme son fils, et sans les avoir faites conjointement avec ces œuvres à la fois inachevées et complètes dont il se reposa le septième jour; c'est rendre inutile le soin minutieux avec lequel l'Ecriture nous apprend que Dieu acheva toutes ses œuvres le sixième jour et les trouva excellentes: car c'est supposer qu'il devait après cette époque créer des substances sans les avoir formées primitivement en elles-mêmes ou dans leurs causes. Voudrait-on dire que Dieu garde en lui-même le principe selon lequel il crée au moment de la conception chaque âme en particulier au lieu de l'avoir établi dans la créature? Mais comme l'âme aujourd'hui est de la même espèce que celle qui fut donnée à l'homme le sixième jour et lui valut sa ressemblance avec Dieu, on ne saurait dire que Dieu crée aujourd'hui une âme qu'il n'aurait point alors achevée. A ce moment, en effet, il avait créé l'âme telle qu'il la crée encore aujourd'hui : par conséquent il ne crée pas aujourd'hui une espèce nouvelle, sans rapport avec les œuvres qu'il acheva primitivement. Loin donc de s'accomplir en dehors des causes que contiennent les êtres futurs et qui ont été déposées dans l'univers, l'opération divine n'en est que le développement; les corps humains n'étant qu'une propagation à travers les siècles d'une cause primitive, c'est en vertu d'une loi analogue que doivent s'y associer les âmes, telles que Dieu les crée et les unit aux organes.

6. Nous pouvons maintenant, sans craindre de contredire l'Ecriture sur la création primitive, faire ressortir la probabilité plus ou moins grande d'une de ces trois hypothèses; entrons donc dans la question en lui donnant, avec l'aide de Dieu, tout le dévoleppement qu'elle comporte. Si nous ne pouvons arriver à ce degré d'évidence qui exclut le doute, tâchons au moins de nous former une opinion qu'on puisse adopter en attendant la pleine lumière, sans tomber dans l'absurdité. Si nous ne pouvons atteindre ce modeste résultat, si les arguments se balancent et se détruisent, nous prouverons, en restant dans le doute, que nous n'évitons pas les recherches laborieuses mais les affirmations inconsidérées. De la sorte, celui qui posséderait la vérité, daignera nous la communiquer : quant à ceux dont l'assurance tient de la présomption plus qu'elle n'est fondée sur l'autorité de l'Ecriture ou sur l'évidence du raisonnement, ils ne dédaigneront pas de partager nos doutes.

CHAPITRE IV.

DE QUELQUES PRINCIPES INCONTESTABLES A PROPOS DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DE L'AME.

7. Tout d'abord, tenons pour certain que l'âme ne peut ni se changer en corps et devenir matérielle, ni dégénérer en âme déraisonnable et s'identifier avec celle des bêtes, ni enfin se confondre avec la substance divine, et qu'également ni le corps ni l'âme des bêtes ni la nature divine ne peuvent se transformer et devenir âme humaine. Un point aussi incontestable, c'est que l'âme humaine n'est et ne peut être qu'une création de Dieu. Or, si Dieu ne l'a fait sortir ni de la matière, ni d'une âme sans raison, ni de sa propre substance, la question se réduit à savoir s'il l'a tirée du néant ou d'une substance spirituelle et intelligente. Qu'il la fasse de rien, après avoir achevé les œuvres où il créa tout à la fois, c'est une thèse qu'il serait par trop fort de vouloir démontrer, et s'il existe des preuves sérieuses en faveur de cette opinion, je ne les connais pas. Qu'on ne vienne pas nous imposer des idées que l'homme ne peut comprendre; le pourrait-il, je m'étonnerais fort qu'on pût les communiquer à d'autres esprits qu'à ceux qui par leurs propres forces et sans avoir besoin des lumières d'autrui sont capables de les concevoir. En de telles matières il est plus sûr de laisser de côté les opinions humaines et de se borner à peser attentivement le sens des témoignages divins.

CHAPITRE V.

L'AME N'EST UNE ÉMANATION NI DES ANGES, NI DES ÉLÉMENTS, NI DE LA SUBSTANCE DIVINE.

8. L'opinion d'après laquelle Dieu donnerait les anges pour principe et comme pour pères aux âmes, ne s'appuie sur aucun témoignage des Livres canoniques : du moins je ne le connais pas. A plus forte raison ne sauraient-elles sortir des éléments matériels. On sera peut-être embarassé par le passage du prophète Ezéchiel annonçant la résurrection des morts, qui fait venir l'esprit des quatre vents du ciel, afin qu'il les vivifie par son souffle et les ressuscite. Voici ce passage : « Le « Seigneur me dit : Prophétise et adresse-toi à « l'Esprit. Prophétise, fils de l'homme et dis à « l'Esprit : Viens des quatre vents, souffle « sur ces morts et qu'ils revivent. Je prophé-

« tisai donc, comme le Seigneur me l'avait « commandé, et l'Esprit entra en eux, et ils re« prirent la vie, et ils se tinrent sur leurs pieds « et ils formaient une troupe considérable [1]. » Ces paroles cachent selon moi une prophétie et nous révèlent que les hommes ressusciteront non-seulement dans la campagne où s'est montrée la vision, mais encore dans le monde entier, désigné par les vents qui soufflent des quatres coins de l'univers. N'allons pas voir en effet la substance même de l'Esprit-Saint dans le souffle que Notre-Seigneur tira de son corps pour le répandre sur ses disciples, quand il leur dit : « Recevez l'Esprit-Saint [2], » non; Jésus-Christ révèle que le Saint-Esprit procède de lui comme le souffle procède de son corps. Mais le monde n'étant point uni à Dieu hypostatiquement, comme le corps de Jésus-Christ l'est au Verbe, Fils unique de Dieu, nous ne saurions dire que l'âme sort de la substance divine, au même titre que le souffle, qui part des quatre coins de l'univers, est formé de ses éléments. A mes yeux, ce souffle était une réalité et un symbole, comme on peut très-bien le concevoir par le souffle que le Seigneur tire de son corps, et lors même que le prophète aurait moins exposé la résurrection de la chair, telle qu'elle doit un jour s'accomplir, qu'il n'aurait revélé par une allégorie le rétablissement inespéré d'un peuple détruit en apparence, par la vertu de l'Esprit qui a rempli l'univers [3].

CHAPITRE VI.

TEXTES DE L'ÉCRITURE QUI PEUVENT S'ENTENDRE DE LA CRÉATION SUCCESSIVE ET DE LA TRANSMISSION DES AMES.

9. Voyons maintenant en faveur de quelle hypothèse l'Écriture fait pencher la balance : en d'autres termes est-il plus conforme à l'Écriture que Dieu ait créé et donné au premier homme une âme destinée à produire toutes les autres, par une loi analogue à celle qui devait faire sortir du corps d'Adam le corps de tous les hommes, ou que Dieu crée successivement les âmes comme il en a créé une pour le premier homme, sans que celle-ci ait servi de principe générateur aux autres? Le passage d'Isaïe : « C'est moi qui « ai créé tout souffle [4], » tout en s'appliquant à l'âme, comme on le voit clairement par le contexte, s'explique dans les deux hypothèses. En effet, que Dieu tire les âmes de l'âme du premier homme, ou qu'il les crée d'après une loi qu'il s'est réservé d'appliquer, il est toujours et absolument le créateur des âmes.

10. Ces paroles du Psalmiste : « Il a formé le « cœur de chacun d'eux [1], » à prendre le cœur pour une expression qui désigne l'âme, se concilient également bien avec l'une ou l'autre des deux hypothèses que nous discutons. Dieu, en effet, forme chaque âme soit qu'il la tire de celle qu'il souffla sur la face du premier homme, de la même manière qu'il forme chaque corps, soit qu'il les façonne et les envoie dans chaque corps, ou même qu'il les façonne dans le corps même ou il les a envoyées. A mon sens toutefois, ces paroles ne s'appliquent qu'à la régénération qui s'accomplit chez l'âme par la vertu de la grâce et y renouvelle l'image de Dieu. « C'est la grâce, « dit l'Apôtre, qui vous a sauvés par la foi. Cela « ne vient pas de vous, c'est un pur don de Dieu, « et non le fruit de vos œuvres, de sorte que « l'homme ne peut s'en rapporter la gloire. En « effet, nous sommes *son œuvre*, créés en Jésus« Christ, pour opérer de bonnes œuvres [2]. » Il ne faudrait pas voir dans cette grâce de la création une formation matérielle; il faut l'entendre d'après ces paroles du Psalmiste : « O Dieu, « créez en moi un cœur pur [3]. »

11. J'expliquerai encore de la même manière le passage où il est dit que Dieu façonna l'esprit de l'homme au dedans de lui [4]. L'acte par lequel Dieu crée l'âme et l'envoie dans le corps y semble distinct de l'acte par lequel il la crée dans l'homme lui-même, c'est-à-dire la renouvelle. Mais supposons qu'il soit ici question de l'origine de l'homme et non de sa régénération par la grâce : ce texte peut s'expliquer dans les deux opinions. Dieu en effet peut tirer de l'âme unique du premier homme le germe de l'âme, pour ainsi dire, et le façonner au dedans de l'homme afin de vivifier son corps; il peut encore répandre l'esprit de vie dans le corps par une autre voie que la transmission, et le façonner dans cette organisation mortelle, pour faire de l'homme une âme vivante.

CHAPITRE VII.

D'UN PASSAGE DE LA SAGESSE : A QUELLE HYPOTHÈSE EST-IL FAVORABLE?

12. Voici un texte du livre de la Sagesse qui demande un examen plus attentif : « J'ai reçu

[1] Ezech. XXXVII, 9, 10. — [2] Jean, XX 22. — [3] Sag. I, 7. — [4] Isaïe, LVII, 16.

[1] Psal. XXXII, 15. — [2] Eph. II, 8-10. — [3] Ps. L, 12. — [4] Zach. XII, 1.

« une âme bonne, et devenant meilleur, je m'unis « à un corps pur [1]. » Ce texte, en effet, semble être favorable, non à l'hypothèse selon laquelle toutes les âmes sortiraient d'une seule par propagation, mais à celle qui fait descendre les âmes d'en haut pour s'associer à un corps. « J'avais reçu une « âme bonne, » qu'est-ce à dire? Il semblerait que dans le principe où les âmes sont renfermées, si toutefois ce principe existe, les unes sont bonnes, les autres non, et qu'elles en sortent selon la destinée imposée à chaque homme, ou que Dieu, au moment de la conception, de la naissance même, en crée de bonnes et de mauvaises qui se repartissent au hasard. Il serait par trop étrange que ce texte fût favorable aux partisans de la création succesive des âmes plutôt qu'à ceux qui prétendent que les âmes sont envoyées dans tel ou tel corps selon les mérites qu'elles ont acquis dans une vie antérieure. Quelle autre raison que celle des bonnes œuvres pourrait expliquer l'arrivée d'une âme bonne ou mauvaise dans le corps d'un homme? Elles ne peuvent être telles assurément dans l'essence qu'elles tiennent de Celui qui a créé toutes les substances et les a créées excellentes. Mais loin de moi la pensée de contredire l'Apôtre qui nous révèle que les enfants de Rebecca, étant encore dans son sein, n'avaient fait ni bien ni mal avant leur naissance, et qui prouve par là que cette prédiction : « L'aîné sera assujéti au « plus jeune, » n'avait aucun rapport à leurs œuvres, mais à la volonté de celui qui appelle [2]. Oublions donc un moment ce passage du livre de la Sagesse; car, il faut aussi tenir compte de l'opinion vraie ou fausse d'après laquelle ces paroles concernent uniquement l'âme du Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes. S'il le faut, nous examinerons plus bas quel est le sens de ce texte, à supposer qu'il ne s'applique pas à Jésus-Christ, de peur de contredire un dogme enseigné par l'Apôtre, en croyant que les âmes acquièrent des mérites personnels, avant de vivre unies à un corps.

CHAPITRE VIII.

D'UN PASSAGE DU PSALMISTE : QU'IL NE CONTRARIE AUCUNE DE CES HYPOTHÈSES.

13. Examinons maintenant cet autre passage : « Vous retirerez leur souffle, elles défailleront dans

[1] Sages. VIII, 19, 20. — [2] Rom IX, 10-13.

« leur poussière. Vous renverrez votre souffle, elles « seront créées et vous renouvellerez la face de la « terre [1]. » Ces paroles semblent offrir un sens favorable à ceux qui pensent que les parents produisent l'âme aussi bien que le corps de leurs enfants. Le Psalmiste en disant « leur souffle » propre, indique une transmission d'homme à homme. Mais les hommes ne sauraient rendre le souffle aux morts pour les ressusciter, parce que loin de le recevoir d'une âme humaine comme au moment de la naissance, on le recouvre par la puissance du Dieu « qui ressuscite les morts. [2] » Voilà pourquoi le Psalmiste dit à la fois le souffle des hommes et le souffle de Dieu : le souffle des hommes quand ils meurent, le souffle de Dieu quand ils ressuscitent. D'autre part ceux qui prétendent que les âmes ne sont point transmises par les parents, mais que Dieu les envoie, peuvent concilier ce texte avec leur opinion, en disant que le souffle est propre à l'homme quand il meurt, en ce sens qu'il était en lui et qu'il en sort; et qu'il appartient à Dieu au moment de la résurrection, parce qu'il rend l'âme qu'il avait envoyée au moment de la naissance. Ainsi ce témoignage ne contredit aucune des deux hypothèses.

14. A mon sens, ce texte s'entendrait mieux de la grâce divine qui nous renouvelle intérieurement. L'orgueilleux qui vivait d'après les instincts de l'homme terrestre et qui rapportait tout à sa vanité, voit se retirer en quelque sorte son souffle propre, lorsqu'il se dépouille du vieil homme, qu'il s'abaisse, afin de bannir l'orgueil pour devenir parfait, et qu'il dit au Seigneur avec un humble aveu : « Souvenez-vous que je suis « poussière [3], » après avoir entendu cet avis de l'Ecriture : « Pourquoi la cendre et la poussière « s'enorgueillit-elle? Contemplant avec les yeux « de la foi la justice de Dieu, pour ne plus cher- « cher à établir la justice de ses œuvres, [4] » il se méprise comme dit Job, se dessèche et ne voit en lui que cendre et poussière, et c'est ainsi « qu'il rentre dans sa poussière. » Mais quand il a reçu l'esprit de Dieu, il s'écrie : « Ce n'est plus « moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi, [5] » et c'est ainsi que la grâce du nouveau Testament « renouvelle la face de la terre » et multiplie les saints.

[1] Psal. CIII 29, 30. — [2] II Machab VII 23. — [3] Ps. CII, 14. — [4] Rom. X, 3. — [5] Galat II, 20.

CHAPITRE IX.

D'UN PASSAGE DE L'ECCLÉSIASTE : QU'IL S'APPLIQUE INDIFFÉREMMENT AUX DEUX HYPOTHÈSES.

15. Quant à ce passage de l'Ecclésiaste : « Que « la poudre retourne dans la terre, comme elle y « avait été, et que l'esprit retourne à Dieu, qui « l'a donné[1], » loin de favoriser une hypothèse aux dépens de l'autre, il s'applique indifféremment au deux. Ce texte, diront les uns, prouve bien que l'âme, loin d'émaner des parents, est donnée par Dieu ; car, tandis que la poussière, c'est-à-dire la chair qui en a été faite, rentrera dans la poussière, l'esprit retournera à Dieu qui l'avait donné. Oui sans doute, répondront les autres, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné au premier homme quand il souffla sur sa face[2], et la poussière, en d'autre termes, le corps humain rentrera dans la terre dont elle est venue primitivement[3]. L'âme ne doit point retourner aux parents, bien qu'elle en sorte par une transmission qui remonte jusqu'au premier homme, au même que titre la chair ne retourne point après la mort aux parents, dont elle est un produit manifeste. Par conséquent, de même que la chair rentre, non dans les corps dont elle s'est formée, mais dans la terre dont elle est sortie pour composer le corps du premier homme; de même l'esprit ne retourne point aux hommes qui l'ont transmis, mais à Dieu qui l'avait uni à la chair du premier homme.

16. Ce texte sert du moins à nous rappeler que Dieu a tiré l'âme qu'il donna au premier homme du néant, et non de quelque être préexistant, comme il tira le corps de la terre : par conséquent l'âme ne peut revenir qu'à celui là même qui l'a donnée ; n'ayant point été formée d'une créature, elle n'y saurait rentrer comme le corps rentre dans la terre. Or elle n'a été formée d'aucun être, puisqu'elle a été faite de rien. C'est donc à son Créateur, à celui qui l'a faite de rien, qu'elle se rend, du moins quand elle accomplit son retour. Toutes en effet ne l'accomplissent pas, parce qu'il y a « des esprits qui passent, comme dit l'Ecri- « ture, et qui ne reviennent point[4]. »

[1] Eccl. XII, 7. — [2] Gen. II, 7. — [3] Ibid. III, 19 — [4] Ps. LXXVII, 39.

CHAPITRE X.

IL EST DIFFICILE DE RÉSOUDRE LA QUESTION DE L'ORIGINE DE L'AME AVEC LES TEXTES DE L'ÉCRITURE SAINTE.

17. Il est donc bien difficile de rassembler sur cette question des passages décisifs. On peut sans doute recueillir des textes, les citer, leur donner même de longs développements ; mais si on ne peut en déduire des vérités aussi incontestables que la création de l'âme par Dieu, et le don qu'il y en a fait au premier homme, je ne vois plus comment on pourrait trouver dans les témoignages de l'Écriture la solution du problème. S'il avait été écrit que Dieu souffla également sur la face de la femme, après l'avoir formée, et qu'elle devint ainsi une âme vivante, ce serait pour lui un rayon de lumière, et nous pourrions croire que l'âme associée aux organes n'est point une émanation de l'âme des parents. Toutefois il resterait encore à savoir ce qu'on devrait penser de la génération, acte d'après lequel l'homme sort d'un autre homme. Car la première femme ne se forma point par cette voie, et à ce titre, on pourrait dire que l'âme qu'elle reçut de Dieu ne fut point une émanation de celle d'Adam, puisqu'elle n'en sortit point comme un enfant de son père. Si seulement l'Écriture nous avait révélé que le premier enfant d'Adam et d'Eve reçut son âme, non par propagation, mais par un don d'en haut, c'est alors qu'on aurait pu induire la même chose pour toutes les âmes, malgré le silence des livres saints.

CHAPITRE XI.

DU PASSAGE DE SAINT PAUL RELATIF AU PÉCHÉ ORIGINEL, ET DU BAPTÊME DES ENFANTS.

18. Examinons encore un passage de l'Apôtre et voyons si, sans contredire ces hypothèses, il se concilie également avec chacune d'elles; voici ce passage : « Un seul homme a introduit « le péché dans le monde et par le péché la mort, « qui a ensuite passé dans tous les hommes, « tous ayant péché en lui ; » et un peu plus bas : « De même donc que par le péché d'un seul, « tous les hommes sont tombés dans la condam- « nation de la mort, ainsi par la justice d'un seul « tous ont reçu la justification de la vie. Car de « même que par la désobéissance d'un seul, beau-

« coup ont été faits pécheurs, ainsi par l'obéissance « d'un seul beaucoup deviendront justes[1]. » C'est sur ce passage de l'Apôtre que les partisans de l'hypothèse de la propagation des âmes cherchent à édifier leur système. S'il n'y que la chair, disent-ils, pour avoir péché et pour rendre pécheur, ces paroles n'entraînent pas rigoureusement pour conséquence que les âmes des parents produisent celles des enfants : mais si l'âme seule pèche, quelque amorce que lui jette la chair, comment admettre « que tous aient péché en Adam, » sans reconnaître que leur âme, comme leur corps, soit issue d'Adam? Comment seraient-ils devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, si leur âme comme leur corps n'avait point péché en lui ?

19. Prenons garde en effet de faire de Dieu l'auteur du péché, en supposant qu'il associe l'âme à un corps qui la condamne à pécher, ou bien d'admettre qu'indépendamment de Jésus-Christ, le seul qui n'ait point péché en Adam, d'autres âmes peuvent s'affranchir du péché originel sans le concours de la grâce, en reconnaissant que le péché originel est relatif au corps qu'on tient d'Adam, et non à l'âme. Cette dernière opinion est si opposée à la foi catholique, que les parents s'empressent de faire recevoir à leurs enfant nouveau-nés la grâce du saint Baptême. Or, si le baptême affranchit du péché originel en ce qui touche le corps, sans purifier l'âme, on pourrait se demander avec raison quel malheur il resulterait pour les âmes de sortir du corps, avant le baptême, dans un âge si tendre. La vertu de ce sacrement ne s'étend-elle qu'à la chair, sans produire aucun effet sur l'âme ? Il faudrait alors baptiser jusqu'aux morts. Mais, comme nous voyons par la pratique constante de l'Eglise, qu'on se précipite au secours de ceux qui vivent encore, dans la crainte de rencontrer un cadavre pour lequel il n'y aurait plus rien à faire, il faut bien en conclure, à mon sens, qu'il n'y a point de nouveau-né qui ne soit un Adam, en corps et en âme, et qui n'ait besoin de la grâce de Jésus-Christ. En effet, cet âge est incapable par lui-même de faire le bien et le mal, et l'âme serait en ce moment innocente et pure, si elle ne sortait d'une tige corrompue. Que les partisans de l'opinion contraire démontrent qu'une telle âme subit une juste condamnation, quand elle quitte le corps avant le baptême; ils auront accompli un prodige de logique.

[1] Rom. v, 12, 18, 19,

CHAPITRE XII.

LA CONCUPISCENCE DE LA CHAIR TIENT A L'AME ET A LA CHAIR TOUT ENSEMBLE.

20. La Vérité même se fait entendre dans ces paroles : « La chair convoite contre l'esprit, et « l'esprit contre la chair [1]; » toutefois, s'il est un point incontestable pour le savant comme pour l'ignorant, c'est que la chair ne pourrait sans l'âme éprouver aucune convoitise. Le principe de la concupiscence charnelle ne réside donc pas exclusivement dans l'âme, à plus forte raison dans la chair : il suppose l'âme et la chair; l'âme, sans laquelle aucun plaisir ne serait perçu; la chair, sans laquelle aucune volupté sensuelle n'existerait. Lors donc que l'Apôtre nous parle de la chair qui convoite contre l'esprit, il entend sans aucun doute les plaisirs que la chair provoque dans l'âme et lui fait goûter de concert avec elle, à l'encontre des plaisirs purement spirituels. Par exemple, l'esprit éprouve un désir sans aucun mélange de volupté ou de passions sensuelles, « quand l'âme soupire ardemment « et se se sent défaillir après les parvis du Sei- « gneur [1]. » C'est un plaisir également spirituel qu'on propose à l'âme, en disant : « Tu as désiré « la sagesse; garde le commandement et le « Seigneur te la donne [2]. » Quand l'esprit commande aux organes et les fait docilement concourir à un désir qui n'enflamme que lui, par exemple, quand on prend un livre, quand on s'occupe à lire, à écrire, à engager ou à suivre une discussion; quand on donne un morceau de pain à un pauvre affamé, bref, quand on remplit les autres devoirs de miséricorde et de charité, la chair se montre obéissante sans irriter la concupiscence. Mais ces nobles plaisirs dont l'âme seule est capable entrent-ils en lutte avec les plaisirs que la chair fait sentir à l'âme? Alors il est vrai de dire que la chair convoite, s'élève contre l'esprit et l'esprit contre la chair.

21. Le mot chair dans ce passage n'est que l'âme agissant conformément aux suggestions de la chair, d'après l'analogie qui fait dire que l'oreille entend ou que l'œil voit. Qui ne sait en effet que l'âme seule entend par l'organe de l'ouïe et voit par les yeux? C'est la même figure de langage qui permet de dire une main bienfaisante, la main s'étendant en effet pour secourir

[1] Ps LXXXIII, 3. — [2] Eccli. 1, 33.

autrui. Si en parlant des yeux de la foi, seuls capables d'atteindre les vérités inaccessibles aux sens, on a pu dire : « Toute chair verra le Sauveur « envoyé de Dieu [1] ; » quoiqu'elle ne puisse le voir que par l'âme qui la fait vivre, et quoique pour voir pieusement, avec les yeux du corps, le Christ sous la forme dont il s'est revêtu pour nous, il n'y ait aucun mouvement de concupiscence, mais seulement un acte de la chair ; et qu'ainsi il ne faille pas voir une pure opération de l'esprit dans ces mots : « Toute chair « verra le Sauveur envoyé de Dieu [2]; » combien est-il plus juste encore de dire que « la chair « convoite » lorsque l'âme abandonne le corps à la vie des sens ou même accède aux désirs de la chair; lorsqu'il n'est point au pouvoir de l'âme d'être au-dessus de pareilles convoitises, aussi longtemps que domine dans les membres le péché, je veux dire, ce fougueux penchant à la volupté qui naît dans ce corps de mort en punition du péché au sein duquel nous naissons tous et qui fait de nous, avant le don de la grâce, des enfants de colère [3], ce péché contre lequel luttent ceux qui sont établis en grâce? Ils ne réussissent pas sans doute à l'étouffer dans ce corps mortel ou plutôt mort, mais il l'empêchent d'y régner. Or, pour que le péché ne règne pas, il faut qu'on n'obéisse point aux désirs qu'il fait naître, je veux dire à la concupiscence que la chair rebelle irrite contre l'esprit. Delà vient que l'Apôtre ne dit pas : que le péché ne soit plus dans votre chair mortelle, il savait trop bien que le péché a pour nous un attrait qui est la suite de la corruption originelle; mais : « Que « le péché ne domine plus dans votre chair « mortelle, pour vous faire obéir à ses désirs dé- « réglés et n'abandonnez par vos membres au « péché comme des instruments d'iniquité [4]. »

CHAPITRE XIII.

DE L'AVANTAGE QU'ON TROUVE A COMPRENDRE AINSI LA CONCUPISCENCE. — DU PÉCHÉ CHEZ LES ENFANTS.

22. Ce point de vue offre plusieurs avantages; d'abord il n'y aucune inconséquence à dire que la chair sans l'âme serait étrangère à la concupiscence; puis on ne tombe pas dans l'erreur des Manichéens, qui, voyant avec raison que la chair sans l'âme serait étrangère à la concupiscence, ont imaginé une seconde âme, en lutte avec Dieu, laquelle gouverne la chair et la fait se révolter contre l'esprit. Enfin nous ne sommes point condamnés à dire que certaines âmes pourraient se passer de la grâce de Jésus-Christ, pour répondre à cette objection : Quel est donc ce crime qui rend si affreux pour l'âme d'un jeune enfant le malheur de sortir du corps avant d'avoir reçu le baptême, si elle n'est coupable d'aucune faute personnelle, ou si elle ne vient pas de cette âme qui la première a péché en Adam?

23. Il n'est point ici question des enfants déjà grands auxquels on ne peut, selon quelques personnes, reprocher aucune faute, avant l'âge de quatorze ans, époque où ils entrent dans l'adolescence. Nous serions de cet avis, si l'enfance n'avait d'autre vice que l'appétit grossier du sexe; mais qui aurait le front de soutenir que le vol, le mensonge, le parjure ne sont point des péchés, à moins d'être intéressé à voir de pareils méfaits se commettre impunément? Or, les fautes de ce genre se multiplient chez l'enfant et si elles paraissent moins graves que dans un âge plus avancé, c'est qu'on espère que la raison s'étant fortifiée avec les années, les règles de la saine morale seront mieux comprises et plus docilement pratiquées. Mais je ne veux point ici parler de ces enfants, encore qu'on les voie protester de toutes leurs forces, en actes et en parole, contre la vérité ou la justice, quand elles contrarient cet instinct de volupté qui, malgré leur âge, trouble leur âme et leur corps; et quel est le motif qui leur fera paraître légitime l'attrait pour le plaisir, la répugnance pour la douleur, sinon un amour secret du mensonge et de l'injustice? J'ai en vue les enfants plus petits, non parce qu'ils naissent trop souvent de l'adultère. La corruption des mœurs n'est point un motif pour reprocher à la nature ses bienfaits; à ce titre, en effet, il faudrait que le blé semé par un voleur ne germât pas dans la terre; il faudrait encore que l'iniquité des parents retombât sur eux, malgré leur retour au Seigneur; combien moins en seront châtiés les enfants, s'ils mènent une vie vertueuse!

CHAPITRE XIV.

L'EXISTENCE DU PÉCHÉ CHEZ LES ENFANTS ET LEUR BAPTÊME PROUVENT-ILS LA PROPAGATION DES AMES?

Le problème se pose avec toute sa force, quand on se demande comment l'âme, à cet âge où

[1] Luc, III, 6. — [2] Ibid. — [3] Eph. II, 3. — [4] Rom. VI, 12, 13.

elle n'a encore commis aucune faute personnelle, peut être justifiée par l'obéissance d'un seul homme, si elle n'est pas coupable par la désobéissance d'un seul. Tel est le raisonnement de ceux qui prétendent que les âmes sont produites par celles des parents, bien qu'elles n'aient, comme les corps eux-mêmes, d'autre créateur que Dieu ; car ce serait une erreur de croire que les parents puissent produire même le corps sans le concours de Celui qui a dit : « Je t'ai connu avant de te former dans le sein « de ta mère [1]. »

24. Voici comment on leur répond. Dieu crée et donne successivement aux hommes des âmes nouvelles, afin qu'en vivant bien dans cette chair de péché issue du péché originel, et qu'en domptant la concupiscence de la chair sous l'influence de la grâce, elles acquièrent des mérites qui leur vaudront de passer à un état plus parfait avec le corps même au temps de la résurrection, et de vivre éternellement en Jésus-Christ dans la société des Anges. Mais comme l'âme est associée par une mystérieuse union à des organes de boue, périssables, ayant pour ainsi dire leur racine dans la chair du péché, il faut, pour qu'elle puisse les vivifier d'abord et les gouverner ensuite avec le temps, qu'elle soit plongée en quelque sorte dans l'oubli. Si elle était incapable de sortir de ce désordre, on pourrait alors s'en prendre au Créateur : mais puisqu'elle est capable de secouer cette torpeur, de sentir son oubli et de revenir à son Dieu ; puisqu'elle peut, dis-je, mériter les dons de sa miséricorde et de sa vérité, d'abord par une pieuse conversion, ensuite par la fidélité persévérante à garder ses commandements ; qui l'empêcherait de sortir peu-à-peu de son sommeil, de s'éveiller à la lumière intellectuelle, fin de la créature raisonnable, et de choisir la vie du bien par l'effort d'une bonne volonté ? Cet effort toutefois est au dessus d'elle, sans le secours de la grâce de Dieu par l'entremise du Médiateur. Si l'homme néglige ces devoirs, il sera un autre Adam en chair comme en âme ; s'il les accomplit, il n'aura plus d'Adam que la chair ; en vivant selon la loi de l'esprit, il purifiera des souillures du péché la chair coupable qui lui est venue d'Adam, et méritera de recouvrer un corps pur en passant par la transformation que la résurrection fait attendre aux saints.

25. En attendant que l'âme puisse avec l'âge vivre de la vie de l'esprit, elle doit nécessairement recevoir le sacrement du Médiateur, afin qu'elle doive à la foi de ceux qui l'aiment l'affranchissement qu'elle ne peut obtenir par la sienne. Car ce sacrement a la vertu de remettre la peine du péché originel même dans l'âge le plus tendre : sans ce secours, on ne saurait dompter dans la jeunesse la concupiscence de la chair ; la chair elle-même domptée, on ne saurait entrer en possession de la vie éternelle, sans la grâce de Celui qu'on s'est appliqué à mériter. Le baptême est donc indispensable à tout nouveau-né vivant, pour arracher l'âme à la contagion de la chair de péché, laquelle ne peut rester en communication avec l'âme de l'enfant sans la rendre incapable de toute affection spirituelle. La faute orinelle pèse sur l'âme même après la mort, à moins qu'elle ne l'ait expiée avant d'être sortie des liens du corps par la vertu du sacrifice unique du véritable prêtre, le sacrifice du Médiateur.

CHAPITRE XV.

MÊME SUJET.

26. Et qu'arrivera-t-il, dira-t-on, si les parents par incrédulité ou par indiffférence, négligent d'accomplir ce devoir ? On pourrait en dire autant des personnes plus âgées ; car, elles peuvent mourir subitement ou tomber malades chez des gens qui ne leur offriraient aucun moyen de recevoir le baptême. Or, ajoute-t-on, ces personnes ont de plus des fautes personnelles à expier, et, à moins d'en recevoir le pardon, il sera de toute justice quelles soient punies des fautes dont elles se seront volontairement rendues coupables en cette vie ; quant à l'âme d'un enfant, à qui on ne saurait reprocher d'avoir conctracté les souillures de la chair de péché, si on ne veut pas admettre qu'elle sorte de la première âme qui ait péché ; comme ce n'est point sa faute, mais la nature et Dieu même qui l'ont unie au corps, pourquoi serait-elle exclue de la vie éternelle, quand l'enfant n'a point trouvé de main secourable pour le faire baptiser ? Dirait-on qu'il n'en résultera pour elle rien de fâcheux ? A quoi donc servirait de recevoir cette grâce, s'il n'y a aucun inconvénient à en être privé ?

27. Quelle réponse peuvent faire ceux qui prétendent que les enfants reçoivent une âme nouvelle, qu'elle n'a point été produite par celle des parents, et qu'on cherche à appuyer cette thèse

[1] Jerém. I, 5.

sur l'Écriture parce qu'on l'y trouve ou du moins qu'elle n'y est pas combattue? Je l'avoue, je ne l'ai jamais lue, ni entendu faire. Toutefois, pour ne pas négliger la cause des absents, je ne voudrais pas cacher une idée qui se présenterait à mon esprit pour défendre leur système. Or, ils pourraient encore observer que, sachant par sa prescience la vie que mènerait chaque âme, si elle restait longtemps dans le corps, Dieu accorde le bienfait du baptême à celui dont il prévoit la piété, à l'âge qui la comporte, si une raison mystérieuse n'exigeait pas qu'il mourût d'une mort prématurée. Oui c'est un mystère impénétrable pour l'intelligence humaine, ou du moins pour la mienne, qu'il naisse des enfants destinés à mourir bientôt ou même après leur naissance : mais ce mystère est tellement insondable qu'on ne peut en tirer aucune conséquence pour ou contre ces deux hypothèses. Or, comme il faut renoncer à l'opinion suivant laquelle les âmes seraient envoyées ici-bas, d'après leurs mérites dans une vie antérieure, et qu'elles seraient d'autant plus vite affranchies qu'elles auraient commis moins de fautes, pour ne pas contredire l'Apôtre qui nous assure qu'avant de naître on ne fait ni bien ni mal; on ne saurait expliquer ni dans l'hypothèse de la création successive des âmes, ni dans celle de leur propagation, par quel secret la mort arrive plus tôt pour les uns, plus tard pour les autres. C'est un mystère insondable dont on ne peut tirer parti, à nos yeux, pour réfuter ou pour soutenir l'une de ces deux opinions.

CHAPITRE XVI.

MÊME SUJET ENCORE.

28. Quand on demande à ceux qu'embarrassait déjà la mort des petits enfants, quelle peut être la nécessité de recevoir le baptême pour les âmes, si elles ne sont point sorties de celle dont la désobéissance a fait beaucoup de pécheurs, voici leur réponse : Tous sont devenus pécheurs au point de vue de la chair; sous le rapport de l'âme, ceux-là seuls deviennent pécheurs qui vivent dans le mal au lieu de faire le bien ici-bas; le baptême est donc nécessaire aux âmes en général et en particulier à celles des enfants, parce qu'il serait funeste pour elles de quitter la vie sans avoir reçu ce sacrement; car, la contagion du péché se communiquant à l'âme par la chair de péché, se glisse dans les membres et les accable d'un poids qui doit se faire sentir après la mort, si l'âme n'en est pas délivrée en cette vie par le sacrement du Médiateur; ce bienfait est accordé d'en haut à tout âme dont Dieu prévoit la pieuse existence si elle vit jusqu'à l'époque où commence la pratique de la vertu, quand il veut, par un secret particulier, qu'elle prenne naissance dans un corps pour le quitter aussitôt après. On oppose à cette réponse une objection : c'est que nous sommes dans une incertitude terrible sur le salut des âmes qui, après une vie pieuse, ont rencontré la mort dans la paix de l'Eglise, si nous devons être jugés, non-seulement sur les œuvres que nous aurons faites, mais encore sur celles que nous aurions pu faire dans l'hypothèse où notre vie se serait prolongée. Si Dieu tient compte non-seulement des fautes passées, mais encore des fautes futures et si la mort n'empêche pas la responsabilité des crimes qu'elle a prévenus, le juste ne gagne rien quand une mort prématurée empêche le vice de corrompre son âme [1]? Car Dieu connaît d'avance ce vice : pourquoi donc n'en fait-il pas de préférence la règle de ses jugements, si, pour empêcher que la contagion du péché originel ne gâte l'âme d'un enfant destiné à mourir, il décide qu'elle recevra le bienfait du baptême, par ce motif seul qu'il sait d'avance qu'elle mènera, si la vie se prolonge pour elle, une existence de piété et de foi?

29. Voudrait-on rejeter ce raisonnement par cela seul qu'il m'est personnel? Eh bien que ceux qui voient dans leur hypothèse l'expression de la vérité citent des témoignages de l'Ecriture, proposent des aguments qui lèvent toute équivoque, ou du moins prouvent que leur opinion ne contredit pas le passage significatif où l'Apôtre, mettant en relief la grâce qui fait notre salut, dit : « De même que tous meurent en Adam, de « même tous seront vivifiés en Jesus-Christ [2], » ou celui-ci : « De même que par la désobéis- « sance d'un seul beaucoup ont été faits pécheurs, « ainsi par l'obéissance d'un seul beaucoup de- « viendront justes. » Par ces nombreux pécheurs, il entend tous les hommes sans exception, puisqu'il disait plus haut qu'en Adam « *tous* ont pé- « ché [3]. » Le mot *tous* et l'usage d'administrer le baptême aux enfants ne permettent donc pas de faire une exception en leur faveur, disent les partisans de l'hypothèse de la propagation des âmes; et cette conséquence semble juste tant qu'on n'avance pas, pour la combattre, une proposition

[1] Sag. IV, 11 — [2] I Cor. XV, 22. — [3] Rom. V 19, 12.

évidente et nullement opposée à l'Ecriture ou un témoignage de l'Ecriture même.

CHAPITRE XVII.

DISCUSSION DU TEXTE DE LA SAGESSE CITÉ PLUS HAUT.

30. Examinons maintenant, dans les limites que nous trace le plan de cet ouvrage, le texte dont nous avons tout à l'heure ajourné la discussion : « J'étais un enfant d'heureux naturel, j'ai « reçu une âme bonne, et devenant meilleur je « me suis uni à un corps pur [1]. » Ce texte semble favorable à ceux qui prétendent que les âmes, loin d'être produites par celles des parents, viennent ou descendent d'en haut et sont envoyées par Dieu dans le corps; en revanche, les expressions : « J'ai reçu une âme bonne, » ne laissent pas d'être fort embarrassantes pour eux . car, ils croient sans aucun doute que les âmes envoyées par Dieu dans les corps sortent d'une source unique dont elles sont comme autant de ruisseaux ou du moins sont de la même espèce, ils n'admettent pas que les unes soient bonnes ou meilleures, les autres mauvaises ou pires encore. D'où viennent en effet les différences qui rendent les âmes bonnes ou mauvaises, à divers degrés, sinon des habitudes librement contractées ou des témperaments, qui font plus ou moins plier l'âme « sous le poids de ce corps corrompu « qui est un faix pour l'âme [2] ? » Or, aucune âme, avant de descendre dans le corps, n'a contracté d'habitudes en vertu d'actes personnels, et ce n'est pas en songeant à un corps moins lourd que l'auteur de ce passage a pu dire de lui-même : « J'étais un enfant d'heureux naturel, j'ai reçu « une âme bonne et devenant meilleur je me « suis uni à un corps pur. » Ainsi il était bon avant de descendre dans un corps, mais cette bonté ne tenait ni à la différence des mœurs, puisqu'il n'avait point acquis de mérites dans une existence antérieure, ni à quelque différence dans le corps, puisqu'il était bon avant d'y descendre. A quoi tenait-elle donc ?

31. Pour les partisans de la transmission des âmes, le texte, à part les expressions : « Je me « suis uni à un corps, » se concilie bien avec leur opinion. L'auteur, en effet, après avoir dit : « J'é« tais un enfant d'heureux naturel, » ajoute immédiatement : « et j'ai reçu une âme bonne, » pour montrer les causes auxquelles tenait cet avantage, c'est-à-dire, le caractère de son père ou son tempérament. Quant aux expressions : « Et devenant « meilleur je me suis uni à un corps pur, » on peut les entendre de sa mère et les concilier avec celles qui précèdent ; car, étant admis qu'il est sorti de l'âme et du corps de son père pour entrer dans les entrailles sans souillure de sa mère, on peut conclure qu'il n'a point été conçu dans ce flux de sang qui, dit-on, communique à l'enfant un esprit lourd, ou dans l'impudicité de l'adultère. Par conséquent, ou ce texte de la Sagesse est plus favorable à l'hypothèse de la transmission des âmes, ou il ne prouve ni pour ni contre, si l'on réussit à l'interpréter aussi d'après l'opinion contraire.

CHAPITRE XVIII.

DE L'AME DU CHRIST : LE TEXTE PRÉCÉDENT LA CONCERNE-T-IL ?

32. Si l'on veut appliquer ces paroles au Seigneur, sous le rapport de la nature humaine revêtue par le Verbe, on trouve dans le contexte des traits qui ne conviennent guère à une si haute majesté, principalement cet aveu que fait l'auteur un peu plus haut, lorsqu'il dit : « qu'il est né « de la semence d'un homme épaissie dans le « sang [1]. » Ce n'est point ainsi qu'est né le Fils de la Vierge, dont l'incarnation, comme aucun chrétien n'en doute, s'est faite sans le concours d'un homme. Sans doute quand le Psalmite dit : « Ils ont percé mes pieds et mes mains et ils ont « compté tous mes os ; ils m'ont regardé, consi« déré ; ils se sont partagé mes vêtements et ont « jété le sort sur ma robe, » ces traits ne conviennent qu'à Jésus-Christ; mais il dit au même endroit : « Mon Dieu, regardez-moi, pourquoi « m'avez-vous abandonné ? La voix de mes péchés « éloigne ma délivrance [2]; » et ces paroles ne lui conviennent qu'en tant qu'il représente notre corps dégradé, parce que nous sommes les menbres de son corps. Il est dit dans l'Evangile même : « L'enfant croissait en âge et en sagesse. » Or, si quelques expressions, qui avoisinent dans le livre de la Sagesse le texte que nous citons, peuvent s'appliquer à Notre-Seigneur, parce qu'il a pris les humbles dehors de l'esclavage et que le corps de l'Eglise devient un par son union avec son Chef, je le demande, peut-on concevoir un enfant de plus heureux naturel que celui dont les vieillards admiraient la sagesse à dou-

[1] Sag. VIII, 19, 20. — [2] Ibid. IX, 15.

[1] Sag. VII, 2. — [2] Ps. XXI, 17, 18, 19, 2.

ze ans [1] ? Y-a-t-il une âme meilleure que la sienne ? Quand bien même l'hypothèse de la transmission des âmes serait prouvée au lieu d'être débattue, on ne devrait pas pour ce motif croire l'âme issue de l'âme du premier prévaricateur, puisque autrement la désobéissance d'un seul ferait un pécheur de celui-là même qui par son obéissance en a affranchi beaucoup de la condamnation et les a justifiés ? Quel sein est plus chaste que celui de cette Vierge qui, tout en ayant pris son corps à la tige du péché, a conçu en dehors de toute communication avec le péché, en sorte que le Christ a pris naissance dans ses entrailles sans être soumis a la loi qui, inhérente aux organes de ce corps de mort, contredit celle de l'esprit ? C'est cette loi que les saints de l'ancien Testament ont dominée dans le mariage, et n'ont laissé agir qu'autant qu'il le fallait dans l'intérêt de l'espèce. Tout en s'incarnant dans une femme, conçue d'après le mode dont la chair de péché se transmet, comme sa conception s'est accomplie autrement que celle de sa mère, sa chair, loin d'être corrompue par le péché, n'en a pris que la ressemblance. S'il a été condamné à mourir, ce n'est point à cause de ces mouvements involontaires, quoique la volonté doive les dominer, qui éclatent dans la chair et qui s'élèvent contre l'esprit [2] : il n'a pas pris un corps seulement pour arrêter la contagion du péché, mais pour payer à la mort le tribut qu'il ne devait pas, et pour faire briller à nos yeux les promeses de la résurrection :c'est ainsi qu'il nous a tout ensemble délivrés de la crainte et donné l'espérance.

33. Du reste, si on me demande où Jésus-Christ a puisé son âme, j'avoue que sur ce sujet j'aimerais mieux écouter des personnes plus vertueuses ou plus habiles que moi : toutefois, s'il faut répondre, je dirai selon la portée de mon esprit, qu'il la tient, non d'Adam, mais du principe même dont la tient Adam. Si la poussière empruntée à la terre a pu s'animer sous un souffle divin sans aucune intervention de l'homme, le corps emprunté à une chair virginale ne devait-il pas à plus forte raison obtenir une âme bonne, quand il s'agissait, ici, d'élever celui qui devait tomber ; là, de faire descendre celui qui devait nous relever ? Peut-être, si cette pensée toutefois peut s'appliquer au Christ, le mot *sortitus sum* a-t-il été employé parce que les dons du hasard ne sont d'ordinaire que les dons de la Providence : ou plutôt, comme on peut le dire avec confiance, cette expression a été choisie en vue de nous montrer que des œuvres antérieures n'on point élevé à cette grandeur sublime l'âme avec laquelle le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous [1], le mot *sortiri* excluant tout mérite dans une vie antérieure.

CHAPITRE XIX.

L'AME DU CHRIST N'ÉTAIT POINT DANS ABRAHAM ; ELLE N'EST POINT VENUE PAR TRANSMISSION.

34. L'Epitre aux Hébreux renferme un passage qui mérite toute notre attention. L'Apôtre montre la différence qui sépare la sacerdoce de Lévi du sacerdoce du Christ, sous l'emblême prophétique du grand-prêtre Melchisédech : « Considérez, dit-il, combien grand a dû être celui à « qui le patriarche Abraham lui-même a donné la « dîme des plus riches dépouilles. Ceux des en- « fants de Lévi qui ont reçu le sacerdoce ont ordre, « d'après la loi, de lever les dîmes sur tout le « peuple, c'est-à-dire, sur leurs frères, quoique « sortis comme eux du sang d'Abraham. Et voi- « là que celui qui ne partage point avec eux la « même origine, a pris les dîmes d'Abraham lui- « même, et il a béni celui à qui les promesses a- « vaient été faites. Or c'est une maxime incontes- « table que celui qui bénit est au-dessus de ce- « lui qui recoit la bénédiction. De plus, quand « il s'agit des Lévites, ce sont des hommes mortels « qui reçoivent la dîme, et quand il s'agit de « Melchisédech, c'est un homme que l'Ecriture « nous représente comme toujours vivant. Si j'ose « le dire, Lévi, qui reçoit la dîme, l'a en quelque « sorte payée dans la personne d'Abraham : car « il était renfermé en son aieul [2]. » Si donc la préeminence du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce de Lévi éclate dans ce fait, que celui qui reçut la dîme d'Abraham, en qui Lévi la paya lui-même, était la figure de Jésus-Christ comme prêtre, il faut reconnaître que le Sauveur n'a point payé la dîme en la personne d'Abraham ; et si Lévi paya la dîme, parce qu'il était renfermé dans Abraham, le Christ ne l'a point payée, par ce qu'il n'était pas renfermé dans sa personne. Est-ce le corps de Lévi, et non son âme, qui était implicitement renfermé dans la personne d'Abraham ? A ce titre, le Christ y était également compris, puisqu'il est selon la chair de la race d'Abraham, et à ce titre aussi, il a payé la dîme.

[1] Luc, II, 42, 52. — [2] Gal. v. 17.

[1] Jean, I 14. — [2] Hébr. VII, 4-10.

En prouvant donc la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur celui de Lévi parce que Lévi paya la dîme à Melchisédech dans la personne d'Abraham, qui renfermait également le Christ et par conséquent payait la dîme pour lui, que veut-on nous révéler sinon que le Christ n'était pas renfermé tout entier dans Abraham? Or, peut-on dire que son corps n'y était pas implicitement compris? C'est donc son âme qui en était absente. Par conséquent l'âme coupable d'Adam n'a point fourni, par voie de transmission, l'âme du Christ ; autrement elle eût été comprise dans la personne d'Abraham.

CHAPITRE XX.

RÉPONSE QU'ON POURRAIT FAIRE DANS L'HYPOTHÈSE DE LA TRANSMISSION DES AMES.

35. Les partisans de la propagation des âmes se montrent ici et prétendent que leur système est démontré, s'il est prouvé que Lévi, même avec son âme, était renfermé dans la personne d'Abraham, qui paya la dîme à Melchisédech pour son petit-fils, et qu'on puisse distinguer le Christ d'avec Lévi à propos de cette offrande : or, le Christ n'ayant point payé la dîme, tout en étant renfermé dans la personne d'Abraham selon la chair, il faut admettre que son âme n'y était pas comprise, et que celle de Lévi y était renfermée. Pour moi, cet argument me touche peu ; je suis plus disposé à entendre les deux parties qu'à me prononcer pour l'une ou pour l'autre. Ce que je me suis proposé en citant ce passage, c'est de prouver que l'âme du Christ n'a point pris naissance par transmission. Parmi les adversaires de cette transmission quelques-uns répondront peut-être à cet argument et feront valoir un raisonnement qui n'est pas sans importance à mes yeux, le voici : Bien qu'aucune âme ne soit renfermée dans les reins d'un père, Lévi fut toutefois selon la chair renfermé dans ceux d'Abraham en la personne duquel il paya la dîme ; le Christ y fut également renfermé selon la chair tout en restant exempt de ce tribut. En effet Abraham contenait Lévi dans ses reins d'après le principe qui fait sortir un enfant du germe déposé par le père dans le sein maternel ; mais comme la conception du Christ se fit en dehors de cette loi, son corps ne fut point renfermé au même titre que Lévi dans la personne d'Abraham, encore que Marie en soit issue. Par conséquent ni Lévi ni le Christ ne furent enfermés dans les reins d'Abraham sous le rapport de l'âme : ils ne le furent que sous le rapport de la chair, avec cette différence que Lévi dut sa naissance aux désirs de la chair, tandis que le Christ ne prit dans le sein de sa mère que la substance de son corps. La semence en effet se compose à la fois d'une substance corporelle et d'un principe invisible ; elle s'est transmise ainsi d'Abraham ou plutôt d'Adam au corps de Marie, dont la conception et la naissance ont été soumises à cette loi. Quant au Christ, il a pris la substance visible de sa chair dans celle d'une vierge, mais le principe de sa conception, loin de dépendre d'un homme, a été tout surnaturel. Il a donc été renfermé dans les reins d'Abraham pour le corps qu'il a reçu de sa mère.

36. Ainsi Lévi a payé la dîme dans la personne d'Abraham, mais n'a été dans ses reins qu'au point de vue de la chair et au même titre qu'Abraham lui même avait été renfermé dans ceux de son père : en effet il est né d'un père comme Abraham, en vertu de la loi qui soulève la chair contre l'esprit et de l'invisible concupiscence, qu'une légitime et chaste union ne laisse s'exercer que dans l'intérêt de la reproduction de l'espèce ; mais le Christ n'a pu payer la dîme en la personne d'Abraham, puisque sa conception loin d'y avoir puisé la blessure en a tiré le remède. La dîme même étant une figure de ce remède divin, le malade, non le médecin, a dû payer le tribut dans la personne d'Abraham. Car le corps d'Abraham, et même celui du premier homme formé de la terre, contenaient tout ensemble la plaie du péché et le remède pour la guérir ; la plaie, c'est-à-dire cette loi qui soulève la chair contre la loi de l'esprit et qui va se communiquant d'homme à homme, comme si elle se gravait successivement ; le remède, c'est-à-dire ce corps conçu et formé dans le sein d'une vierge sans concupiscence, par une pure incarnation, afin de pouvoir mourir malgré son innocence et de nous donner un gage sûr de la résurrection. L'âme du Christ n'est donc point née par transmission de la première âme coupable ; c'est un point que doivent admettre ceux mêmes qui croient à la propagation des âmes. Car, d'après eux, cette propagation se produit par l'acte générateur du père : or la conception du Christ est en dehors de la génération ordinaire. D'ailleurs s'il avait été compris avec son âme dans la personne d'Abraham, il aurait payé lui-même la dîme, ce qui est contraire au témoignage de l'Ecriture, puisqu'elle établit sur ce principe même la prééminence du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce de Lévi.

CHAPITRE XXI.

IL SERAIT IMPOSSIBLE QUE LE CHRIST N'EUT PAS PAYÉ LA DIME, S'IL AVAIT ÉTÉ RENFERMÉ AVEC SON AME DANS LA PERSONNE D'ABRAHAM.

37. On va peut-être me dire : Si le Christ a pu être implicitement renfermé avec son corps dans la personne d'Abraham sans être soumis à la dîme, pourquoi n'aurait-il pu y être également avec son âme sans être condamné à ce tribut ? Je réponds : parce que, la substance de l'âme étant simple, il est impossible qu'elle s'accroisse comme font les corps; c'est un point que reconnaissent les auteurs mêmes qui considèrent l'âme comme corporelle, opinion à laquelle appartiennent la plupart de ceux qui croient, que les âmes sont produites de celles des parents. Or, dans la semence d'où naît le corps il peut y avoir un principe invisible, destiné à présider à son développement harmonieux, principe que l'intelligence, et non les yeux, distingue de la matière visible et palpable. Le volume même du corps humain, par sa disproportion avec le germe dont il vient, fait assez voir qu'il est possible d'emprunter au corps des éléments qui contiennent la matière visible et non l'invisible principe de la reproduction, comme l'a fait le Christ, dont la chair s'est formée par un effet surnaturel, sans se propager aux dépens d'un père et d'une mère. Mais qui oserait dire de l'âme qu'elle contient un germe composé à la fois d'une matière visible et d'un principe invisible? Du reste à quoi bon se travailler pour formuler une vérité que la parole toute seule est incapable de démontrer, à moins qu'on ne s'adresse à un esprit vif qui devance la parole et qui n'attend pas tout de la clarté des mots ? Voici donc ma conclusion : Si l'âme du Christ s'est formée d'une autre âme, comme on l'a cru peut-être, quand nous ne parlions que de son corps, elle s'en est propagée sans contracter la souillure originelle; mais si elle n'a pu s'en propager sans contracter cette tache, c'est qu'elle n'en vient pas. Quant à la question de savoir si les autres âmes viennent des parents ou d'en haut, le démontre qui pourra. Je flotte d'une opinion à l'autre, sans pouvoir fixer ma pensée, ferme uniquement sur ce point, que l'âme n'est ni un corps, ni une organisation ou, comme disent les Grecs *l'harmonie* de parties matérielles ; voilà ce que tout le verbiage du monde ne fera jamais entrer dans mon esprit aidé de la grâce de Dieu.

CHAPITRE XXII.

D'UN PASSAGE DE SAINT JEAN : PEUT-IL S'EXPLIQUER DANS LES DEUX HYPOTHÈSES?

38. Il y a dans l'Ecriture un autre passage que nous ne devons pas oublier et sur lequel peuvent s'appuyer ceux qui prétendent que les âmes viennent d'en haut; le Seigneur a dit lui-même : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est « né de l'esprit est esprit[1]. » Peut-on trouver un témoignage plus précis, dit-on, pour prouver que l'âme ne naît pas de la chair ? Qu'est-ce en effet que l'âme, sinon l'esprit de vie, créé et non créateur? A ce raisonnement les adversaires en opposent un autre. Eh! prétendons-nous autre chose, s'écrient-ils, nous qui disons que la chair vient de la chair, l'âme de l'âme? L'homme en effet est composé d'un corps et d'une âme, et nous soutenons que le corps naît du corps par la génération, l'esprit de l'esprit par la concupiscence. Encore oublient-ils de nous dire que les paroles du Seigneur ont trait, non à la génération matérielle, mais à la régénération spirituelle.

CHAPITRE XXIII.

QUELLE EST L'HYPOTHÈSE LA PLUS VRAISEMBLABLE ? DE LA COUTUME OU EST L'EGLISE DE BAPTISER LES ENFANTS.

39. Après cette discussion, telle que nous l'ont permise et le temps et nos forces, je conclurais que les raisonnements et les témoignages de l'Ecriture ont une valeur égale ou presque égale dans les deux hypothèses, si la coutume où est l'Eglise de baptiser les petits enfants, ne me faisait pencher en faveur de l'opinion selon laquelle les âmes émanent de celles des parents; je ne vois aucune réponse à faire à cette opinion sur ce point; si Dieu m'envoie ensuite quelque lumière, s'il accorde même la grâce d'écrire aux docteurs qui se préoccupent de ces questions, je le verrai avec plaisir. Aujourd'hui toutefois je déclare que l'argument tiré du baptême des petits enfants est très-sérieux, afin qu'on s'occupe de le réfuter, s'il est faux. Car, ou nous devons abandonner cette question et croire qu'il suffit pour la foi de savoir le but où nous conduira une

[1] Jean, III, 6.

vie pieuse, sans connaître notre origine; ou l'âme intelligente est portée avec ardeur à sonder un problème qui la touche : alors, mettons de côté toute obstination dans le débat; faisons nos recherches avec conscience, demandons avec humilité, frappons avec persévérance. Si cette connaissance nous est utile, Celui qui sait mieux que nous ce qu'il nous faut nous l'accordera, lui qui donne ce qui leur est bon à ses enfants [1]. Toutefois l'usage où l'Eglise, notre mère, est de baptiser les enfants, doit être pris en sérieuse considération : il ne faut ni le regarder comme inutile, ni croire qu'il n'est pas une tradition des Apôtres. Cet âge tendre offre un argument d'autant plus sérieux, que le premier il a eu le bonheur de verser son sang pour le Christ.

CHAPITRE XXIV.

CONSÉQUENCE QUE DOIVENT ÉVITER LES PARTISANS DE LA PROPAGATION DES AMES.

40. J'avertis de tout mon pouvoir les partisans de la propagation des âmes et je les prie de bien s'examiner eux-mêmes, afin qu'ils se convainquent que leur âme n'est point un corps. Il n'est effectivement aucune substance qui, par une étude attentive, révèle mieux à l'esprit le Dieu souverain et immuable, que celle qu'il a faite à son image : d'autre part, on est bien près de croire que Dieu est un corps, on y arrive peut-être logiquement, lorsqu'on admet que l'âme est corporelle. Accoutumé à la vie et aux opérations des sens, on ne veut pas croire que l'âme soit d'une autre nature que le corps, dans la crainte qu'elle ne soit plus rien : à plus forte raison, plus on craint que Dieu n'existe pas, plus on craint de lui refuser un corps. L'imagination entraîne ces sensualistes avec tant de force vers les représentations réelles ou chimériques que l'esprit se forme à propos des corps, que sans ces représentations ils redoutent de se perdre dans le vide; de là vient qu'ils se figurent nécessairement la justice et la sagesse sous des formes et des couleurs, car ils ne peuvent les concevoir d'une manière purement spirituelle; et pourtant, quand la sagesse et la justice excitent leur admiration ou leur inspirent quelques actes, ils ne disent point le coloris, les traits, la taille, les formes qui ont frappé leurs regards. C'est un sujet que nous avons déjà traité ailleurs et que nous traiterons encore,. s'il plaît à Dieu. Ainsi donc, que l'on regarde comme une certitude l'hypothèse de la transmision des âmes ou qu'on reste dans le doute, on ne doit jamais aller jusqu'à croire ou dire que l'âme est matérielle, surtout pour éviter de se figurer Dieu comme un corps; puisque, malgré sa perfection, malgré le privilège de surpasser tous les êtres par son essence, il n'en serait pas moins un corps.

CHAPITRE XXV.

ERREUR DE TERTULLIEN SUR LA NATURE DE L'AME.

41. Aussi quand Tertullien a cru l'âme corporelle, c'est qu'il n'a pu la concevoir comme une substance simple, et qu'il aurait eu peur de l'annihiler en n'en faisant pas un corps; et conséquemment il a été incapable de se former sur Dieu une autre opinion. Mais comme son génie est perçant, il découvre parfois la vérité en dépit de son système. Quoi de plus vrai que ce principe qu'il formule dans un de ses ouvrages : « Tout ce qui est corporel est passible [1]? » Par conséquent, il aurait dû renoncer à l'opinion qui lui faisait dire un peu plus haut que Dieu est un corps : je ne saurais croire, en effet, qu'il ait perdu le sens au point d'admettre que la substance de Dieu fût passible et de faire non-seulement du Christ avec sa chair, avec sa chair et son âme, mais encore du Verbe par qui tout a été fait, un être passible et susceptible de changer : pour un esprit chrétien ce serait une impiété. Ailleurs, après avoir attribué à l'âme la transparence de l'air et de la lumière, il arrive aux sens, dont il essaie de faire comme les organes de l'âme, et il dit : « Il y a l'homme in-« térieur et l'homme extérieur, un en deux : le « premier a aussi ses yeux, ses oreilles, au moyen « desquels le peuple a du voir et entendre le « Seigneur; il possède enfin tous les organes « nécessaires pour la pensée et pour les visions « des songes [2]. »

42. Ainsi les yeux et les oreilles qui ont permis au peuple de voir et d'entendre le Seigneur, sont ceux qui permettent à l'âme d'avoir des songes. Et pourtant, si vous aviez vu Tertullien en songe, il vous soutiendrait que vous ne l'avez ni vu ni entretenu, à moins de vous avoir vu à son tour. Enfin supposons que l'âme se voie elle-même en songe, quand les membres du corps sont immobiles et qu'elle prend l'essor à la suite des fantômes qu'elle aperçoit : l'a-t-on ja-

[1] Matt. VII, 11.

[1] De l'âme, ch. VIII. — [2] Ib. ch. IX.

mais vue sous une forme diaphane et brillante, à moins de la voir comme tout le reste, par une illusion trompeuse? Cette illusion est possible sans doute; mais à Dieu ne plaise que dans la veille on la croie une réalité ! autrement, quand on la verrait sous une forme différente et moins éloignée des idées communes, il faudrait admettre ou qu'elle s'est changée, ou que, loin de voir sa substance véritable, on ne voit plus que l'image immatérielle d'un corps, analogue aux fantômes de l'imagination. Est-il un Ethiopien qui dans ses rêves ne se voie presque toujours avec un teint noir, et qui ne s'étonne, à son réveil, s'il s'est vu avec un autre teint? Or, je crois fort qu'il ne se serait jamais vu sous une couleur diaphane, s'il n'en avait jamais entendu parler ou si quelque livre ne l'en avait instruit.

43. Ajouterai-je que ces hommes, égarés par leur imagination, veulent nous imposer de par l'Ecriture l'opinion que Dieu lui-même est matériel, tel qu'il a été révélé en figure aux esprits des saints ou tel qu'on le dépeint dans un langage allégorique? Car c'est là que vient aboutir leur système. Leur erreur consiste à traduire par des images leur fausse opinion, et ils ne comprennent pas que les saints ont considéré leurs visions, comme ils les considéreraient aujourd'hui, s'ils lisaient dans l'Ecriture, ou s'ils entendaient dire qu'elles étaient un symbole, comme les sept épis et les sept vaches désignaient sept années[1]; comme la nappe suspendue par les quatre coins, où il y avait des animaux de toute espèce, qui représentaient la terre avec les divers peuples qui l'habitent[2]. A plus forte raison faut-il s'expliquer ainsi les idées toutes spirituelles qui sont représentées par des images, au lieu d'y voir des êtres réels.

CHAPITRE XXVII.

DE L'ACCROISSEMENT DE L'AME D'APRÈS TERTULLIEN.

44. Toutefois Tertullien n'admet pas que l'âme croisse comme le corps: « Je craindrais, dit-il, « qu'on ne la crût susceptible de décroître, et « par conséquent de s'anéantir. » Mais comme il y voit une substance étendue par tout le corps, il ne découvre pas à quelle conséquence aboutissent des accroissements qui, selon lui, développent un faible germe et le proportionnent au volume même du corps. Voici ses paroles: « La « force qui constitue l'âme et où s'amassent, « comme dans un trésor, les économies de la na« ture, s'étend insensiblement avec le corps, « sans que le volume de substance, qui est le « principe de son accroissement, s'altère et di« minue. » Ces expressions resteraient peut-être obscures, sans une comparaison qui y jette quelque lumière : « Supposez, dit-il, un lingot d'or ou « d'argent; les formes qu'il recevra y sont comme « ramassées et seront peut-être moindres, quoi« que son volume contienne tout ce qu'il y a en « lui d'or ou d'argent. Quand il s'allonge en « minces lames, il s'augmente par l'étendue « même qu'acquiert son poids invariable : il s'al« longe sans être grossi par des éléments étran« gers, sans s'accroître, et pourtant c'est s'ac« croître que de s'étendre ainsi. Le volume en « effet peut s'accroître, le poids restant le même. « Alors apparaît l'éclat du métal, jusque-là ca« ché, quoique réel, au sein du lingot; alors « se montrent toutes les formes que sa ductilité le « rend susceptible de prendre sous la main qui « le façonne et qui n'ajoute à son poids qu'une « empreinte. Il en est de même de l'âme; ses « accroissements sont une augmentation de vo« lume et non de substance. »

45. Comment concevoir tant d'éloquence unie à de pareilles chimères? Exemple singulier, qui provoque plutôt l'effroi que le rire. Tertullien en serait-il venu là, s'il avait pu concevoir l'existance indépendamment du corps? Y-a-t-il rien de plus illogique que de s'imaginer une masse de métal susceptible de s'étendre sous le laminoir sans diminuer à d'autres égards, ou de s'accroître en longueur sans rien perdre de son épaisseur? Est-il possible qu'un corps, qui conserve la même nature, s'accroisse dans toutes les dimensions sans devenir plus léger? Comment donc l'âme pourrait-elle tirer d'un germe presque imperceptible un accroissement proportionné à la grandeur du corps qu'elle anime, si elle n'est qu'un corps dont la substance ne reçoit rien du dehors pour s'accroître? Comment, dis-je, pourrait-elle remplir la chair qu'elle vivifie, sans s'exténuer à proportion que le corps grandit? Il a craint que l'âme ne s'anéantît, si elle ne diminuait en s'accroissant, et il n'a pas craint qu'elle s'anéantît en s'exténuant à mesure qu'elle s'accroîtrait. Mais à quoi bon prolonger une discussion, qui devrait être déjà terminée, puisque l'on sait ma pensée, les points sur les quels je suis fixé, mes doutes et leur raison? Terminons donc ici ce livre et passons au suivant.

[1] Gen. XLI, 26, — [2] Act. X, 11.

LIVRE XI.

CHUTE ET CHATIMENT D'ADAM.

CHAPITRE PREMIER.

CITATION DU TEXTE ; PRÉLIMINAIRES.

1. « Adam et sa femme étaient nus tous deux et ils « n'en avaient point de honte. Or le serpent était « le plus rusé de tous les animaux qui sont sur la « terre et que le Seigneur Dieu avait faits. Et il « dit à la femme : Quoi! Dieu vous aurait-il dit : « Vous ne mangerez pas de tout arbre du « jardin? Et la femme répondit au serpent : « Nous mangeons des fruits des arbres du jardin; « mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu « du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez « point, et vous n'y toucherez pas, de peur que « vous ne mouriez. Alors le serpent dit à la « femme : Vous ne mourrez nullement. Mais Dieu « sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux « seront ouverts, et vous serez comme des Dieux « connaissant le bien et le mal. La femme donc « voyant que le fruit de l'arbre était bon à « manger, agréable à la vue et désirable pour « donner de la science, prit du fruit, en mangea, « en donna à son mari comme à elle, et ils en « mangèrent. Et leurs yeux furent ouverts et ils « reconnurent qu'ils était nus; et ayant cousu « ensemble des feuilles de figuier, ils en firent « des ceintures. Et ils entendirent la voix du « Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin « vers le soir. Adam et Eve se cachèrent de « devant la face du Seigneur Dieu, au milieu « des arbres du Paradis. Et le Seigneur Dieu dit : « Qui t'a montré que tu étais nu, sinon parce que « tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu « de manger? Et Adam répondit : La femme que « vous m'avez donnée pour compagne, m'a « donné du fruit de l'arbre et j'en ai mangé. Et « Dieu dit à la femme : Pourquoi as-tu fait cela? « Et la femme répondit : Le serpent m'a trompée « et j'en ai mangé. Alors le Seigneur Dieu dit « au serpent : Puisque tu as fait cela, tu seras « maudit entre tous les animaux et entre toutes « les bêtes des champs; tu ramperas sur ton « ventre et tu mangeras de la poussière tous les « jours de ta vie. Et je mettrai de l'inimitié entre « toi et la femme, entre ta postérité et la posté- « rité de la femme : elle t'observera à la tête « et toi tu l'observeras au talon. Puis il dit à « la femme : Je multiplierai énormément tes « douleurs et tes gémissements : tu enfan- « teras dans la peine, tu te tourneras vers ton « mari et il te dominera. Puis il dit à Adam : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et « que tu as mangé de l'arbre au quel seul je « t'avais ordonné de ne pas toucher, la terre « sera maudite dans ton travail : tu en man- « geras tous les jours de ta vie avec tristesse. « Elle te produira des épines et des chardons, et « tu mangeras l'herbe des champs. Tu man- « geras le pain à la sueur de ton visage, jusqu'à « ce que tu retournes en la terre d'où tu as été « pris; car tu es poudre et tu retourneras en « poudre. Et Adam appela sa femme la Vie, « parce qu'elle a été la mère tous les vivants. Et « le Seigneur Dieu fit à Adam et à sa femme des « tuniques de peaux et les en revêtit. Et le « Seigneur Dieu dit : Voici que l'homme est « devenu comme l'un de nous, sachant le bien « et le mal : or il faut prendre garde maintenant « qu'il n'avance la main et ne prenne aussi de « l'arbre de vie et qu'il n'en mange à toujours. « Et le Seigneur Dieu le fit sortir du jardin « d'Eden pour labourer la terre dont il avait été « pris. Alors il chassa Adam et le plaça à l'op- « posé du jardin d'Eden : il plaça aussi des Che- « rubins avec un glaive de flamme qui se tour- « nait çà et là, pour garder le chemin de l'arbre « de vie [1]. »

2. Avant d'expliquer ce texte dans tous ses détails, je crois devoir rappeler, comme je l'ai déjà fait ici, que le but de cet ouvrage est de commenter littéralement les faits dont l'écrivain sacré nous donne le récit historique. Si les paroles de Dieu, ou celles des personnages qu'il a choisis pour remplir le rôle des prophètes, nous présentent quelquefois des expressions qui ne sauraient s'entendre à la lettre sans devenir absurdes, il faut y voir un sens figuré : il serait néanmoins impie de douter qu'elles aient été réellement prononcées; on ne doit pas attendre moins de

[1] Gen. II, 25-III, 24.

la probité du narrateur, et des promesses de l'historien [1].

3. Ainsi « tous deux étaient nus. » C'est un fait historique : le premier couple humain vivait absolument nu dans le paradis. Ils n'en rougissaient pas; eh ! quelle honte pouvaient-ils éprouver, quand ils n'avaient point encore senti dans leurs membres la loi qui soulève la chair contre la loi de l'esprit [2] ? C'est là le châtiment du péché, et ils n'en subirent les effets qu'après avoir été prévaricateurs, lorsque leur désobéissance eut enfreint le commandement, et que la justice eut puni leur crime. Auparavant ils étaient nus, et à l'abri de toute confusion; il ne se passait dans leur corps aucun mouvement qui exigeât les précautions de la pudeur : ils n'avaient rien à voiler, n'ayant rien à réprimer. Nous avons vu plus haut [3] comment ils auraient pu se créer une postérité; c'eut été d'une manière différente de celle qui fut la conséquence de leur faute, quand la vengeance divine se réalisa; par un juste effet de leur désobéissance, ils sentirent en effet avant de mourir, la mort se glisser dans leurs membres et y répandre le désordre et la révolte. Mais ils ignoraient cette lutte, au moment qu'ils étaient nus et ne rougissaient pas.

CHAPITRE II.

DE LA FINESSE DU SERPENT : D'OU VENAIT-ELLE?

4. Or, « le serpent était le plus prudent, » sans contredit « de tous les animaux qui étaient sur « la terre et que le Seigneur Dieu avait faits. » Le mot prudence, ou sagesse, selon la version latine de quelques manuscrits, s'emploie ici par extension : il ne saurait se prendre en propre et en bonne part, comme il arrive lorsqu'on l'applique à Dieu, aux anges, à l'âme raisonnable : autant vaudrait alors appeler sages les abeilles où même les fourmis, dont les travaux offrent un semblant de sagesse. Toutefois, à considérer dans le serpent, non l'animal sans raison, mais l'esprit de Satan qui s'y était introduit, on pourra l'appeler le plus sage des animaux. Si bas en effet que soient tombés les anges rebelles, précipités des hauteurs célestes par leur orgueil, ils ne gardent pas moins par le privilège de la raison la supériorité sur tous les animaux. Qu'y aurait-il alors d'étonnant si le démon, en communiquant son inspiration au serpent et en l'animant de son génie, comme il fait aux devins qui

[1] Ci-dessus, liv. VIII, ch. 1-7. — [2] Rom. VII, 23. — [3] Ci-dessus, liv. IX, ch. 3-11.

lui sont consacrés, eût rendu cet animal le plus sage des êtres qui ont ici-bas la vie sans la raison ? Toutefois le mot sagesse ne peut s'appliquer à un méchant que par abus; c'est comme si l'on disait de l'homme bon qu'il est rusé. Or, dans notre langue, le mot sagesse renferme toujours un éloge, celui de ruse implique la perversité du cœur. De là vient que dans plusieurs éditions latines, où l'on a consulté les convenances de la langue, on s'est attaché au sens plutôt qu'à l'expression, et on a mieux aimé appeler le serpent le plus rusé des animaux. Quant à la signification précise du mot hébreu, ceux qui connaissent parfaitement cette langue examineront s'il peut désigner rigoureusement et sans impropriété la sagesse dans le mal. L'Écriture nous offre ce sens dans une autre passage [1], et le Seigneur dit que les enfants du siècle sont *plus sages* que les enfants de lumière dans la conduite de leurs affaires, quoiqu'ils imploient la fraude et non la justice [2].

CHAPITRE III.

IL N'A ÉTÉ PERMIS AU DÉMON DE TENTER L'HOMME QUE SOUS LA FIGURE DU SERPENT.

5. N'allons pas croire du reste que le démon ait fait choix du serpent pour tenter l'homme et l'engager au péché; sa volonté perverse et jalouse lui inspirait le désir de tromper, mais il ne put exécuter ses desseins que par l'entremise de l'animal dont Dieu lui avait permis de prendre la figure. L'intention coupable dépend de la volonté chez les êtres; quant au pouvoir de la réaliser, il vient de Dieu, qui ne l'accorde que par un arrêt mystérieux de sa justice profonde, tout en restant lui-même inaccessible à l'iniquité [3].

CHAPITRE IV.

POURQUOI DIEU A-T-IL PERMIS QUE L'HOMME FUT TENTÉ.

6. Si on me demande maintenant pourquoi Dieu a permis que l'homme fût tenté, quand il savait d'avance qu'il écouterait le tentateur; j'avoue que je suis incapable de pénétrer la profondeur de ce dessein : c'est trop au-dessus de mes forces. La découverte de cette cause mystérieuse est peut-être réservée à des esprits plus saints et plus puissants, encore qu'ils la devront à la grâce plutôt qu'à leurs mérites : il me sem-

[1] Jérém. IV, 22. — [2] Luc, XVI, 8. — [3] Rom. III, 5.

ble toutefois, d'après les idées que Dieu m'accorde et qu'il me permet d'exposer, que l'homme n'aurait guère mérité d'éloges, s'il n'avait pu pratiquer le bien qu'à la condition de n'être jamais exhorté au mal; puisqu'il avait la puissance, et dès lors devait avoir la volonté de repousser ces conseils, avec l'aide de Celui qui résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles [1]. Pourquoi donc Dieu, tout en sachant que l'homme succomberait, n'aurait-il pas permis qu'il fût tenté, puisque la faute dépendrait de la volonté humaine, et que le châtiment infligé par la justice divine rétablirait l'ordre? N'était-ce pas apprendre aux âmes orgueilleuses pour l'édification des saints futurs, que Dieu disposait équitablement de leurs volontés même coupables, tandis qu'elles faisaient un si mauvais usage des natures créées bonnes?

CHAPITRE V.

LA CHUTE DE L'HOMME VIENT DE L'ORGUEIL.

7. Le tentateur n'aurait pu réussir à triompher de l'homme, s'il ne s'était laissé auparavant emporter à un mouvement d'orgueil, lequel dut être réprimé afin de lui faire sentir par l'humiliation de sa faute combien il avait eu tort de présumer de lui-même. Car la Vérité même s'exprime ainsi: « Le cœur s'exalte avant la chute, il s'humilie « avant la gloire [2]. » On retrouve peut-être l'accent de ce pécheur dans ces paroles du Psalmiste : « Quand j'étais dans la prospérité, je disais: « Je ne serai jamais ébranlé. » Mais, après avoir éprouvé les funestes effets de l'orgueil, qui s'enivre de sa puissance, et ressenti les bienfaits de la protection divine, il s'écrie : « Seigneur, c'était « par pure bonté que vous m'aviez affermi dans « cet état florissant ; vous avez caché votre face, « et j'ai été tout éperdu [3]. » Mais quel que soit le personnage dont il est ici question, il n'en fallait pas moins donner une leçon à l'âme qui s'exalte et qui compte trop sur ses propres forces, et lui faire sentir, par les tristes suites du péché, tout le malheur qui attend la créature, quand elle se sépare du Créateur. On découvre mieux que Dieu est le souverain bien, en voyant que loin de lui il n'y a pas de bien : car ceux qui goûtent le poison mortel des voluptés, ne peuvent s'empêcher de craindre la rigueur du châtiment; quant à ceux qui, tout étourdis par l'orgueil, ne sentent plus combien leur désertion est funeste, ils sont plus malheureux encore que ceux qui ont conscience de leur état : repoussant le remède qui les guérirait de leurs erreurs, ils ne font plus que servir d'exemple aux autres pour leur en inspirer le dégoût. « Chacun est tenté, dit l'Apôtre « Jacques, par l'attrait et les amorces de sa pro- « pre convoitise. Quand la concupiscence a con- « çu, elle enfante le péché, et le péché, étant con- « sommé, engendre la mort [1]. » Mais, l'enflure de l'orgueil guérie, on renaît à la vie, quand, après l'épreuve, on retrouve, pour revenir à Dieu, la volonté qui avait manqué avant l'épreuve pour lui rester fidèle.

CHAPITRE VI.

POURQUOI DIEU A-T-IL PERMIS LA TENTATION?

8. On s'étonne quelquefois que Dieu ait permis que le premier homme fût tenté : mais ne voit-on pas qu'aujourd'hui encore le genre humain est sans cesse en butte aux ruses du démon ? Pourquoi Dieu le permet-il? N'est-ce pas pour mettre la vertu à l'épreuve? N'est-ce pas un triomphe plus glorieux de résister à la tentation, que d'être soustrait à la possibilité même d'être tenté? Ceux mêmes qui renoncent au Créateur pour courir sur les pas du tentateur, ne font que multiplier les tentations pour les âmes fidèles, en même temps qu'ils leur ôtent par leur exemple l'envie de fuir avec eux, et leur inspirent une crainte salutaire de l'orgueil. De là ce mot de l'Apôtre : « Regardant à toi-même, de peur que « toi aussi tu ne sois tenté [2]. » Car l'humilité qui nous assujettit au Créateur, et qui nous empêche de présumer assez de nos forces pour croire que nous pouvons nous passer de son secours, nous est recommandée dans toute la suite de l'Ecriture avec une attention frappante. Puis donc que les âmes pieuses et justes se perfectionnent par l'exemple même de l'impiété et de l'injustice, on n'est plus en droit de dire que Dieu n'aurait pas dû créer les hommes dont il prévoyait l'existence criminelle. Pourquoi ne pas les créer, puisqu'ils doivent servir, comme Dieu l'a prévu, à éprouver, à tenir en éveil les cœurs droits, et qu'en outre ils doivent subir le châtiment que mérite leur mauvaise volonté?

[1] Jacq. IV, 6. — [2] Prov. XVI, 18. — [3] Ps. XXIX, 7, 8.

[1] Jacq. I, 14, 15. — [2] Gal. VI, 1.

CHAPITRE VII.

POURQUOI L'HOMME N'A-T-IL PAS ÉTÉ CRÉÉ AVEC LA VOLONTÉ DE NE PÉCHER JAMAIS?

9. Eh bien! ajoute-t-on, Dieu devait créer l'homme en lui donnant la volonté de ne jamais pécher. Soit, j'accorde qu'un être incapable de consentir au péché, est plus parfait; mais on doit m'accorder en même temps qu'on ne saurait appeler mauvais un être créé avec la faculté de ne jamais pécher, s'il le veut, ni trouver injuste, qu'il soit puni, puisqu'il a péché par choix et non par nécessité. Si donc la raison démontre clairement la supériorité d'un être qui n'éprouve que des désirs légitimes, elle prouve clairement aussi l'excellence relative d'un être qui a le pouvoir de dompter les désirs coupables, et d'être sensible à la joie qui accompagne, non-seulement les actes permis, mais encore la victoire sur une passion désordonnée. De ces deux êtres, l'un est bon, l'autre est meilleur : pourquoi Dieu n'aurait-il créé que ce dernier, au lieu de les créer tous deux? Ceux qui sont disposés à louer la première création, doivent trouver dans les deux un sujet de louanges encore plus riche. Les saints anges représentent la première, les hommes saints, la seconde. Quant à ceux qui ont choisi le parti de l'iniquité, et qui ont corrompu par une volonté coupable les avantages de leur nature, Dieu n'était point obligé à ne pas les créer, par cela seul qu'il prévoyait leur existence. Eux aussi ont leur rôle dans le monde et ils le remplissent dans l'intérêt des saints. Quant à Dieu, s'il peut se passer des vertus de l'homme juste, à plus forte raison n'a-t-il pas besoin des vices de l'homme corrompu.

CHAPITRE VIII.

POURQUOI DIEU A-T-IL CRÉÉ LES MÉCHANTS TOUT EN PRÉVOYANT LEUR MALICE?

10. Qui oserait dire de sang froid : Dieu aurait mieux fait de ne pas créer ceux à qui la malice d'autrui devait servir d'exemple salutaire, que de créer avec eux les misérables que leur iniquité devait conduire à la damnation; car il sait tout éternellement? Ce raisonnement, en effet, revient à dire qu'il vaudrait mieux avoir refusé l'existence à celui qui, mettant à profit les défauts d'autrui, reçoit par la grâce divine la couronne immortelle, que de l'avoir donnée au méchant à qui ses fautes attirent un juste châtiment. Or, quand un raisonnement invincible prouve que deux biens ne sont point égaux entre eux, et que l'un est plus parfait que l'autre, les esprits peu philosophes veulent les identifier, sans s'apercevoir qu'ils en retranchent un; par conséquent, ils diminuent le nombre des biens, en confondant leurs variétés : l'importance exagérée qu'ils donnent à une espèce leur fait supprimer l'autre. Qui pourrait s'empêcher d'éclater, s'ils en venaient à dire sérieusement : La vue est supérieure à l'ouïe : donc l'homme devrait avoir quatre yeux et point d'oreilles? Eh bien! étant établi qu'il existe une créature intelligente soumise à Dieu, sans avoir à craindre ni orgueil, ni châtiment, tandis que la créature humaine a besoin, pour apprécier les bienfaits de Dieu, « pour ne « pas s'enfler d'orgueil et pour demeurer dans la « crainte [1], » de voir le châtiment; est-il un homme sensé qui veuille confondre ces deux classes d'êtres, sans s'apercevoir immédiatement qu'il supprime la seconde pour ne conserver que la première? Un tel raisonnement supposerait un défaut absolu de logique et de bon sens. Dès lors pourquoi Dieu n'aurait-il pas créé les hommes dont il prévoyait la malice « si, voulant mon- « trer sa juste colère et faire éclater sa puissance, « il a laissé subsister dans sa grande patience les « vases de colère qui étaient préparés à la des- « truction, afin de montrer toutes les richesses « de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il « a préparés pour sa gloire [2]? C'est à ce titre « que celui qui se glorifie se glorifie dans le « Seigneur [3] : » il reconnaît en effet que ce n'est pas de lui, mais du Seigneur, que dépendent à la fois et son être et son bonheur,

11. Il serait donc par trop étrange de dire : ceux à qui Dieu donne une preuve si éclatante de sa miséricorde, devraient n'exister pas, s'il était nécessaire que naquissent en même temps les victimes destinées à faire briller la justice de sa vengeance.

CHAPITRE IX.

RÉFUTATION DE LA MÊME OBJECTION.

A quel titre en effet ces deux classes d'hommes n'existeraient-elles pas, puisqu'elles font éclater la bonté et la justice de Dieu?

12. Mais, les méchants seraient bons aussi, si Dieu le voulait. — Ah! le dessein de Dieu est

[1] Rom. XI, 20. — [2] Ibid. IX, 22, 23. — [3] II Cor. X, 17.

bien plus sage! il a voulu que tous devinssent ce qu'ils voudraient; que les bons ne pussent rester sans récompense, ni les méchants jouir de l'impunité, et que le vice profitât ainsi à la vertu. — Il prévoyait pourtant, que leur volonté les porterait au mal. — Sans aucun doute, et comme sa prescience est infaillible, c'est leur volonté, et non la sienne, qui est mauvaise. — Pourquoi donc les-a-t-il créés, tout en sachant d'avance leur malice? — Parce qu'il prévoyait tout ensemble et le mal qu'ils feraient et l'avantage que les justes en retireraient. Car, en les créant, il leur a laissé le pouvoir d'accomplir certains actes, et de comprendre qu'il fait servir au bien l'usage même coupable qu'ils font de leur liberté; car ils ne doivent qu'à eux-mêmes leur volonté perverse, ils doivent à Dieu la bonté de leur être et leur juste châtiment; ce sont eux qui se font leur place, et qui, du même coup, soutiennent les autres dans leurs épreuves en leur offrant un exemple redoutable.

CHAPITRE X.

DIEU POURRAIT TOURNER AU BIEN LA VOLONTÉ DES MÉCHANTS; POURQUOI NE LE FAIT-IL?

13. Mais Dieu pourrait, dit-on encore, tourner au bien leurs volontés méchantes, puisqu'il est tout-puissant. — Oui, il le pourrait. — Eh! pourquoi ne le fait-il pas? — C'est qu'il ne l'a pas voulu — Pourquoi ne l'a-t-il pas voulu? — C'est son secret. N'allons pas « viser à une sa- « gesse au-dessus de nos forces [1]. » Je crois avoir suffisamment démontré tout-à-l'heure que la créature raisonnable, lors même qu'elle trouve dans l'exemple du mal, un motif pour l'éviter, est une expression assez élevée du bien; or cette espèce de créature n'existerait pas, si Dieu tournait au bien toutes les volontés mauvaises et n'infligeait pas au péché le châtiment qu'il mérite: dès lors les êtres raisonnables se confondraient en une seule classe, la classe de ceux qui n'ont pas besoin de voir les fautes et le châtiment des méchants pour se perfectionner; en d'autres termes, on diminuerait le nombre des espèces bonnes en elles-mêmes sous prétexte de multiplier une espèce plus parfaite.

[1] Rom. XII, 3.

CHAPITRE XI.

LE CHATIMENT DES MÉCHANTS NE CONSTITUE POINT UNE NÉCESSITÉ POUR DIEU: C'EST UN MOYEN POUR LUI D'OPÉRER LE SALUT DES BONS.

14. Alors, va-t-on ajouter, il y a dans les œuvres de Dieu une partie qui ne pourrait atteindre sa perfection sans le malheur de l'autre? — Comment! est-on devenu, grâce à je ne sais quelle manie de raisonner, assez sourd et assez aveugle pour ne plus sentir que la punition de quelques-uns sert à corriger le grand nombre? Est-il un Juif, un païen, un hérétique qui ne fasse éclater cette vérité chaque jour, au sein de sa propre famille? Mais dans l'ardeur de la discussion, on recherche la vérité, sans jeter les yeux sur les œuvres de la Providence qui frapperaient l'esprit, et y feraient pénétrer la loi selon laquelle le supplice des méchants, lorsqu'il ne les corrige pas, a du moins pour effet d'effrayer le reste, de sorte que la juste punition des uns contribue au salut des autres. Dieu est-il donc l'auteur de la perversité ou des crimes de ceux qui, par leur juste punition, lui offrent un moyen de veiller sur les âmes à qui il réserve cette leçon? Non assurément: tout en sachant d'avance qu'ils seraient mauvais par leurs vices personnels, il les a néanmoins créés, parce que, dans ses conseils, ils devaient être utiles aux hommes qui auraient besoin, pour avancer dans le bien, de l'exemple du mal. S'ils n'existaient pas, ils ne serviraient à rien: or, n'est-ce pas un grand bien que leur existence, puisqu'ils rendent tant de services à cette classe d'hommes, qu'on ne saurait chercher à supprimer, sans vouloir renoncer à en faire partie?

15. Les œuvres du Seigneur sont grandes: elles sont parfaites dans tous ses desseins [1]. Il connaît d'avance les gens de bien, il les crée; il connaît d'avance les méchants, il les crée encore. Il se donne lui-même aux justes pour faire leur bonheur; en même temps il répand ses bienfaits avec abondance sur les méchants; il pardonne avec bonté, il punit avec justice; de même il pardonne avec justice et punit avec bonté. Ni la vertu ni les vices d'un homme, quel qu'il soit, ne lui sont nécessaires: il n'est pas intéressé aux bonnes œuvres des justes, mais il veille sur eux en punissant les méchants. Pourquoi n'aurait-il pas permis que l'homme

[1] Ps. CX, 2.

fût soumis à la tentation, puisqu'elle devait l'éprouver, lui montrer sa faiblesse et amener son châtiment ? La concupiscence qui l'avait enivré du sentiment de ses forces devait produire son fruit et le remplir de confusion ; sa juste punition était destinée à faire craindre les funestes effets de la désobéissance et de l'orgueil à ses descendants, à qui le souvenir de cet évènement devait être transmis, d'après les conseils divins.

CHAPITRE XII.

POURQUOI DIEU A-T-IL PERMIS QUE LA TENTATION SE FIT PAR L'ORGANE DU SERPENT ?

16. On se demandera peut être pourquoi il a été permis au démon de tenter l'homme par l'entremise du serpent. Qu'il y ait là un symbole, l'Ecriture ne le revèle-t-elle pas avec son autorité imposante, et avec toutes les preuves de la divinité de ses prophéties qui remplissent l'univers ? Je ne veux pas dire que le démon ait songé à nous offrir un symbole pour notre instruction ; mais puisqu'il ne pouvait entreprendre de tenter l'homme qu'avec la permision de Dieu, pouvait-il employer un autre moyen que celui qui lui était permis ? Par conséquent, quels que soient les enseignements que le serpent figure, il faut y voir un dessein de la Providence, qui domine jusqu'à la passion que le démon a de nuire. Quant au pouvoir de faire le mal, il ne lui est accordé que pour briser et perdre les vases de colère, ou pour humilier et mettre à l'épreuve les vases de miséricorde. Nous savons déjà quelle est l'origine du serpent : la terre produisit, au commandement de Dieu, les animaux domestiques, les bêtes et les reptiles ; or toute créature, ayant la vie sans la raison, a été subordonnée par une loi de l'ordre divin aux créatures intelligentes, que leur volonté soit bonne ou mauvaise [1]. Pourquoi dès lors s'étonner que Dieu ait permis au démon d'agir par l'intermédiaire du serpent ? Le Christ lui-même n'a-t-il pas permis aux démons d'entrer dans le corps des pourceaux [2] ?

CHAPITRE XIII.

ERREUR DES MANICHÉENS SUR L'ORIGINE DU DÉMON.

17. Qu'est-ce que le démon ? C'est une question qu'on approfondit d'ordinaire, parce que certains hérétiques, ne pouvant s'expliquer sa volonté perverse, l'isolent des créations du Dieu suprême et véritable, pour le rattacher à un autre principe en opposition avec Dieu lui-même. Ils sont donc incapables de comprendre que tout être, en tant qu'être, est un bien, et par conséquent ne peut exister que par la puissance du vrai Dieu, source de tout bien ; ils ne voient pas que la malice de la volonté est un mouvement désordonné qui lui fait préférer les biens secondaires au souverain bien, et qu'ainsi la créature intelligente, ayant pris plaisir à considérer ses forces dans leur degré éminent, s'est enflée d'orgueil et par là même a perdu le bonheur du paradis spirituel et a séché de dépit. Cette condition n'exclut pas la bonté du principe qui la fait vivre et animer soit un corps aérien, comme l'esprit de Satan et des démons, soit un corps de boue, comme l'âme humaine, quelle que soit d'ailleurs sa malice et sa perversité. Ainsi, en refusant d'admettre qu'une créature de Dieu puisse pécher par sa volonté personnelle, ils en viennent à soutenir que l'essence même de Dieu se corrompt et se pervertit d'abord par une dégradation fatale, ensuite par une volonté livrée au mal sans retour. Mais nous avons réfuté ailleurs ce monstrueux système.

CHAPITRE XIV.

CAUSE DE LA CHUTE DES ANGES. DE L'ORGUEIL ET DE L'ENVIE.

18. Ici nous devons nous borner à interroger l'Écriture pour savoir ce qu'il faut penser du démon. Et d'abord, est-ce à l'origine même du monde qu'il se complut dans l'idée de sa force et se vit exclu de cette société et de cet amour, qui fait le bonheur des anges en possession de Dieu ? Ou bien a-t-il vécu quelque temps avec les bons anges, partageant leur sainteté et leur bonheur ? On a prétendu que la cause de sa chute fut la jalousie que lui inspira la vue de l'homme créé à l'image de Dieu. Mais la jalousie est la suite et non le principe de l'orgueil ; on ne devient pas orgueilleux par jalousie, on devient jaloux par orgueil ; pour s'en convaincre, il suffit de voir que l'orgueil est l'amour de sa propre élévation, tandis que l'envie est la haine du bonheur d'autrui. Or, l'amour-propre porte envie à ses égaux, parce qu'ils lui sont égaux ; à ses inférieurs, parce qu'il craint d'en être égalé ; à ses supérieurs, parce qu'il n'est pas leur égal.

[1] Gen. I, 20-26. — [2] Matt. VIII, 32.

L'orgueil enfante donc la jalousie au lieu d'en sortir.

CHAPITRE XV.

L'ORGUEIL ET L'AMOUR-PROPRE, PRINCIPE DE TOUS LES MAUX. DEUX AMOURS. DEUX CITÉS. L'AUTEUR ANNONCE SON OUVRAGE SUR LA CITE DE DIEU.

19. L'Écriture donne avec raison l'orgueil pour le principe de tous les péchés : « Le com« mencement de tout péché, dit-elle, c'est l'or« gueil [1]. » On peut rapprocher sans inconvénient ce passage de celui-ci de l'Apôtre : « L'ava« rice est la racine de tous les maux [2], » en prenant l'avarice dans son acception générale, je veux dire comme le penchant à étendre ses aspirations au-delà de leurs bornes, par un désir secret de sa grandeur et par un certain amour pour son bien privé. Le mot privé est ici fort significatif, si l'on remonte à son étymologie latine : il indique évidemment que l'on perd plus qu'on n'acquiert : tout ce qui devient privé, décroît (privatio omnis minuit.) Ainsi, en voulant s'élever, l'orgueil retombe dans la détresse et la misère, parce qu'un fatal amour-propre l'isole de la société commune et le réduit à lui-même. L'avarice, qu'on appelle plus communément l'amour de l'argent, est une variété de l'orgueil. L'Apôtre, prenant l'espèce pour le genre, entendait le mot avarice dans toute sa portée, lorsqu'il disait « qu'elle est la racine de tous « les maux. » C'est elle qui a fait tomber Satan, quoiqu'il ait aimé sa propre force et non l'argent. Par conséquent, l'amour-propre isole de la société sainte l'âme orgueilleuse ; il la renferme dans le cercle de sa misère, malgré tout son désir de trouver dans l'iniquité une pâture à ses passions. Delà vient que l'Apôtre après avoir dit ailleurs : « Il s'élèvera des hommes pleins « d'amour-propre, » ajoute : « et avides d'ar« gent [3]; » il descend de cette avarice générale dont l'orgueil est la racine, à cette avarice spéciale qui est un travers propre à l'humanité. En effet, les hommes n'aimeraient pas l'argent s'ils ne croyaient que leur grandeur est proportionnée à leurs richesses. C'est à cette maladie qu'est opposée la charité : « elle ne cherche point ses in« térêts propres, » en d'autres termes, elle ne s'enivre point de sa grandeur, et conséquemment « ne s'enfle point d'orgueil [4]. »

20. Ainsi il existe deux amours ; l'un saint, l'autre impur ; l'un de charité, l'autre d'égoïsme ; l'un concourt à l'utilité commune, en vue de la société céleste, l'autre fait plier l'intérêt général sous sa puissance particulière, en vue d'exercer une orgueilleuse tyrannie ; l'un est calme et paisible, l'autre bruyant et séditieux. Le premier préfère la vérité à une fausse louange ; le second aime la louange quelle qu'elle soit : le premier, plein de sympathie, désire à son prochain ce qu'il souhaite pour lui-même; le second, plein de jalousie, ne veut que se soumettre son prochain : enfin, l'un gouverne le prochain pour le prochain, l'autre, pour soi. Ces deux amours ont d'abord paru chez les anges, l'un chez les bons, l'autre chez les mauvais : de là deux cités fondées parmi les hommes, sous le gouvernement merveilleux et inneffable de la Providence qui ordonne et régit la création universelle, la cité des justes et celle des méchants. Elles se mêlent ici-bas à travers les siècles, jusqu'au dernier jugement qui les séparera sans retour. Alors l'une sera réunie aux bons anges et trouvera dans son Roi l'éternelle vie, l'autre sera réunie au mauvais anges et précipitée avec son roi dans le feu éternel. Telles sont les deux cités; nous pourrons les décrire avec quelque développement ailleurs, s'il plaît à Dieu.

CHAPITRE XVI.

A QUEL MOMENT S'EST ACCOMPLIE LA CHUTE DE SATAN.

21. L'Écriture ne dit pas à quelle époque Satan tomba victime de son orgueil et corrompit par sa mauvaise volonté les magnifiques dons de sa nature. Cependant il est trop clair qu'il a d'abord cédé à son orgueil et qu'ensuite il a conçu sa jalousie pour l'homme : car, aux yeux de quiconque examine ces deux passions, la jalousie ne produit pas l'orgueil, mais elle en vient. Ce n'est pas non plus sans raison qu'on peut croire qu'il tomba victime de son orgueil à l'origine même du temps et qu'il ne vécut jamais avec les saints anges dans la paix et le bonheur. Son renoncement au Créateur suivit de près sa création; et quand le Seigneur dit « qu'il a été homicide dès « le commencement et qu'il n'est point resté fi« dèle à la vérité [1], » on peut faire remonter jusqu'au commencement et son caractère homicide et son infidélité. Sans doute il ne fut homicide qu'à l'époque où l'homme put être tué et par

[1] Eccli. x, 15. — [2] I. Tim. vi, 10. — [3] Ibid. iii, 2. — [4] I Cor. xiii, 5, 4.

[1] Jean. viii, 44.

conséquent eut été créé : mais il a été homicide dès le commencement, en ce sens qu'il a tué le premier homme ; et s'il ne resta pas dans la vérité, ce fut dès le principe de sa création, parce qu'il y serait resté, s'il l'avait voulu.

CHAPITRE XVII.

LE DÉMON A-T-IL ÉTÉ HEUREUX AVANT SON PÉCHÉ ?

22. Comment croire en effet qu'il aurait vécu heureux dans la bienheureuse société des Anges, puisqu'il ne connut à l'avance ni sa faute ni son châtiment, ni sa rebellion ni son supplice par le feu éternel? On pourrait se demander pourquoi il n'en fut pas instruit. En effet, les saints anges n'ont aucun doute sur leur existence et leur bonheur éternels : le doute serait-il compatible avec leur félicité ? Faut-il dire que Dieu n'a pas voulu lui révéler et son crime et sa punition, à l'époque où il était encore un bon ange, tandis qu'il avait découvert aux autres leur éternelle fidélité ? Alors son bonheur, loin d'étre égal à celui des autres, aurait été imparfait, puisque la souveraine félicité pour les anges consiste à la posséder avec une certitude qui exclut la plus légère inquiétude. Mais quelle faute avait-il commise pour que Dieu le mît à part et lui cachât son sort ? Loin de nous l'idée que Dieu eût puni Satan avant son péché : il n'a jamais condamné l'innocence. Aurait-il appartenu à un ordre d'Anges moins élevé, auxquels Dieu n'aurait pas révélé ce qu'ils deviendraient ? Je ne vois pas, je l'avoue, ce que peut être une félicité dont on n'est pas assuré. On a dit que Satan n'appartenait pas à la hiérarchie des Anges placés au-dessus du ciel, et qu'il avait été créé parmi ceux qui occupent les régions inférieures, selon le rôle qui leur est assigné. De tels Anges, en effet, auraient pu éprouver des émotions illégitimes, tout en ayant la liberté d'y résiter, s'ils l'avaient voulu : ils auraient ressemblé au premier homme, avant que la peine de sa faute se fût glissée dans tout son corps, peine dont la grâce fait triompher les saints à force de piété, lorsqu'ils restent humblement soumis à Dieu.

CHAPITRE XVIII.

DU BONHEUR DE L'HOMME AVANT LE PÉCHÉ.

23. Du reste la condition du premier homme soulève également la question de savoir si le bonheur peut se concilier avec l'incertitude où l'on serait de le voir durable ou susceptible de se changer en misère. Supposez que le premier homme connût d'avance et sa faute et la vengeance divine, comment pouvait-il être heureux ? Il aurait été malheureux dans l'Eden. N'avait-il aucun pressentiment de sa faute ? Cette ignorance devait le faire douter de son bonheur, ce qui lui enlevait tout bonheur véritable, et il se berçait d'une fausse espérance sans avoir de certitude absolue.

24. Si l'on songe toutefois que l'homme avec son corps animal, avait l'espérance de se réunir aux Anges et de voir ce corps animal changé en corps spirituel, s'il vivait soumis à Dieu ; on comprendra que son existence était relativement heureuse, quoiqu'il n'eût aucun pressentiment de sa faute. Il n'y avait sans doute aucun pressentiment de ce genre chez ceux à qui l'Apôtre adresse ce langage : « Vous qui êtes spirituels, recevez-le dans « l'esprit de douceur, regardant à toi-même, de « peur que toi aussi tu ne sois tenté [1]. » Cependant nous pouvons dire sans inconséquence ni exagération qu'ils étaient heureux par celà seul qu'ils étaient spirituels, non par le corps mais par la justice de la foi, goûtant la joie de l'espérance et pratiquant la patience dans les adversités [2]. Quel n'était donc pas le bonheur de l'homme dans le Paradis, avant son péché, puisque sans être assuré de son sort, il avait le doux espoir de voir une transformation glorieuse couronner sa vie, sans être obligé de lutter avec patience contre l'adversité ? Sans pousser la présomption jusqu'à se croire follement assuré d'un avenir encore incertain, il pouvait espérer avec foi « et se réjouir avec crainte, » comme il est écrit [3], avant d'avoir conquis le séjour où il serait sûr de vivre à jamais ; cette joie, plus vive dans le Paradis qu'elle ne saurait l'être ici-bas pour les saints, pouvait lui procurer un bonheur réel, quoique inférieur à celui des saints Anges dans la vie éternelle au-dessus des cieux.

CHAPITRE XIX.

HYPOTHÈSE SUR LA CONDITION DES ANGES.

25. Que certains Anges auraient pu être naturellement heureux, sans connaître leur faute et leur punition futures, ou du moins leur salut éternel, et sans avoir d'ailleurs l'espérance de voir enfin leur condition s'améliorer pour tou-

[1] Gal. VI 1. — [2] Rom. XII, 12. — [3] Ps. II, 11.

jours, c'est une hypothèse qui n'est guère vraisemblable : tout au plus pourrait-on avancer que certains Anges furent créés pour remplir différents emplois dans la création, sous le commandement d'autres Anges plus élevés et plus heureux, et pour recevoir, à proportion de leurs services, une existence plus fortunée et plus haute qui aurait pu leur être revelée, et dont l'espoir, en les charmant, aurait été pour eux un titre sérieux au bonheur. Si Satan avec ses complices est tombé de ce rang, on peut comparer sa chute à celle des hommes qui abandonnent la justice de la foi, soit parcequ'ils se laissent comme lui entraîner par l'orgueil, soit parcequ'ils s'égarent eux-mêmes ou cèdent aux séductions du tentateur.

26. Assurez, si vous le pouvez, l'existence de ces deux ordres de saints Anges : l'un, au-dessus du ciel, qui ne compta jamais parmi ses membres l'Ange transformé en démon à la suite de sa chute ; l'autre, établi dans le monde et auquel le démon appartenait. Je ne trouve aucun passage dans l'Ecriture pour appuyer cette opinion, je l'avoue : mais comme la question de savoir si le démon a eu le pressentiment de sa chute me semblait embarrassante, et que je ne saurais me résoudre à dire qu'il ait pu exister, même un moment, des Anges qui n'avaient pas la certitude de leur bonheur, j'ai avoué qu'on avait quelque raison de croire que le démon tomba à l'origine du temps ou à la suite de la création, et qu'il ne demeura jamais dans la vérité.

CHAPITRE XX.

LE DÉMON A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ MÉCHANT ?

27. De là vient une autre opinion : on a prétendu que le démon ne s'était point tourné au mal par un libre choix de sa volonté, mais qu'il était né méchant, quoiqu'il fût sorti des mains du Créateur véritable et souverain de tous les êtres. A l'appui on cite un passage du livre de Job où il est dit en parlant du diable : « C'est le « premier être créé par le Seigneur pour servir « de jouet à ses Anges [1]. » On trouve dans les Psaumes une pensée tout à-fait analogue : « Ce « dragon que vous avez formé pour servir de « jouet [2]. » La seule différence c'est que le mot *premier* (initium) n'est pas dans le Psalmiste ; il semblerait donc qu'il a été créé primitivement malin, envieux, séducteur, enfin avec tous le vices qui le distinguent, au lieu de s'être corrompu librement.

[1] Job, XL, 4, sect. LXX. — [2] Ps. CIII, 26.

CHAPITRE XXI.

RÉFUTATION DE CETTE OPINION.

28. Je sais bien qu'on essaie de concilier cette opinion avec le passage de la Genèse : « Dieu fit toutes ses œuvres excellentes [1] ; » on assure avec quelque apparence de justesse et de logique, que dans la création primitive aussi bien que dans le monde actuel où tant de volontés se sont perverties, la nature en général est excellente ; non que les méchants soient bons, mais c'est que leur malice ne peut ni altérer ni troubler le magnifique concert de la création sous le gouvernement plein de sagesse et de force du Dieu qui y règne. Car, ajoute-t-on, les volontés même mauvaises ont un pouvoir renfermé dans des limites si nettement determinées, leurs actes ont des suites si justes, qu'elles s'ordonnent harmonieusement dans l'ensemble et lui laissent toute sa beauté. Cependant, comme c'est un principe aussi simple qu'incontestable que Dieu ne pourrait avec justice condamner, sans une faute intérieure, le caractère même qu'il aurait donné à un être, et qu'il n'y a d'autre part rien de plus certain, de plus infaillible que la damnation du diable avec ses Anges, puisque d'après l'Evangile le Seigneur dira aux pécheurs placés à sa gauche : « Allez au feu éternel qui a été préparé « au diable et à ses Anges [2] ; » il faut absolument renoncer à l'idée que Dieu doit châtier en lui par le supplice du feu éternel la nature qui est son ouvrage, et non des fautes personnelles.

CHAPITRE XXII.

SUITE DU MÊME SUJET : ANALYSE DU TEXTE PRÉCITÉ.

29. Dans le passage de Job : « Il est le pre« mier être créé par Dieu pour servir de jouet à « ses anges, » il ne faut pas voir la nature même de Satan, mais le corps aérien que Dieu lui donna dans un juste rapport avec son caractère, ou le rôle qu'il lui assigna, en l'obligeant à rendre malgré lui service aux justes ; on peut encore dire qu'il prévoyait sa malice et sa chute, mais qu'il eut la bonté de ne pas refuser l'être et la vie à une volonté qui devait tourner au mal, en sachant d'avance tout le bien que sa bonté et sa puissance infinie tireraient de ce fléau. Par consé-

[1] Gen. I, 31. — [2] Matt. XV, 41.

quent ces paroles n'indiquent pas que Dieu créa Satan avec ses vices, en d'autres termes qu'il le fit originairement mauvais, non ; prévoyant qu'il se tournerait volontairement au mal pour nuire aux justes, il le créa afin de le faire concourir au bien des justes. C'est en ce sens qu'il fut créé « pour servir de jouet aux Anges. » Il devient en effet un objet de risée, quand ses séductions tournent au profit des saints qu'il voulait pervertir, et que la malice, où son choix l'a fixé, devient malgré lui utile aux serviteurs du Dieu qui ne l'a créé que dans ce but. Il fut encore « créé « dès le principe pour servir de jouet, » parce que les méchants eux-mêmes, ces instruments de Satan, ce corps dont-il forme la tête, et qui, comme lui, furent créés en vue de concourir au salut des justes, malgré la prescience que Dieu avait de leur perversité, deviennent comme lui un objet de risée, quand leur dessein de nuire aux justes rencontre comme un écueil, la défiance où les jettent leurs exemples, la pieuse soumission aux ordres de Dieu, dont ils comprennent mieux la grâce, enfin l'épreuve douloureuse qui leur apprend à supporter les méchants et à aimer leurs ennemis. « Il est le premier être créé pour ser« vir de jouet aux Anges, » en ce sens qu'il est le premier représentant du mal en date comme en puissance. Or, Dieu lui fait jouer ce rôle par l'entremise des saints Anges, conformément aux lois que suit sa providence dans le gouvernement du monde : en d'autres termes, il subordonne les mauvais anges aux bons, afin que la malice des méchants ait pour limites sa volonté et non leur énergie : j'entends par méchants, et les anges et les hommes qui font le mal, jusqu'au moment « où la justice qui vit de la foi [1], » qui s'exerce ici-bas dans la patience, « se changera « en jugement [2] » et donnera aux bons le droit de juger non-seulement les douze tribus [3], mais encore les Anges eux-mêmes [4].

CHAPITRE XXIII.

LE DÉMON N'EST PAS RESTÉ DANS LA VÉRITÉ.

30. Ainsi quand on dit que le démon n'est jamais resté dans la vérité, qu'il n'a jamais vécu heureusement dans la société des Anges, et que sa chute a suivi immédiatement son origine, il ne faut pas entendre par là qu'il est sorti méchant des mains de Dieu, au lieu de s'être dégradé par sa faute : autrement on ne pourrait plus dire qu'il est tombé au commencement, car il n'est pas tombé s'il a été créé en bas. Mais à peine créé, il renonça aussitôt à la lumière de la vérité, en se laissant aller à l'orgueil et en se complaisant dans l'idée de sa propre puissance. Par conséquent, il n'a pu goûter les délices de la vie angelique ; je ne dis pas qu'il les ait dédaignés après y avoir été associé : il n'a pas voulu s'y associer et c'est à ce titre qu'il les a perdues ou plutôt sacrifiées. Il a donc été incapable de prévoir sa déchéance : car la sagesse est un fruit de la piété. Ennemi de la piété dès l'origine et par suite aveuglé, il est déchu, non du rang qu'il avait reçu, mais du rang qu'il aurait pu recevoir, s'il était demeuré fidèle à Dieu. Mais il ne l'a pas voulu, et il s'est vu ainsi précipité des hauteurs qu'il aurait pu atteindre, sans toutefois échapper à la puissance à laquelle il a refusé de se soumettre : il a été condamné par un châtiment sagement mesuré à ne pouvoir plus ni jouir des clartés de la justice ni éviter ses arrêts.

CHAPITRE XXIV.

PASSAGE D'ISAIE QUI S'APPLIQUE AU CORPS DONT LE DÉMON EST LA TÊTE.

31 Le prophète Isaïe a dit du démon : « Com« ment es tu tombé des cieux, Lucifer, étoile du « matin? Toi qui foulais les nations, tu t'es brisé « contre la terre. Tu disais en ton cœur : Je « monterai aux cieux, j'élèverai mon trône au« dessus des étoiles; je m'assiérai au haut de la « montagne, par-delà les hautes montagnes qui « sont du côté de l'Aquilon; je monterai par« dessus les plus hautes nuées et je serai semblable « au Très-Haut. Et toutefois te voilà plongé dans « les enfers [1]. » Il y a dans cette peinture du démon, représenté sous la figure du roi de Babylone, une foule de traits qui conviennent au corps que Satan se forme dans le genre humain, principalement à ceux qui s'attachent à lui par orgueil et renoncent aux commandements de Dieu. En effet dans l'Evangile le démon est appelé un homme : « C'est l'homme « ennemi qui a fait cela [2], » et réciproquement l'homme est appelé démon : « Ne vous ai-je pas « choisis vous douze? Et néanmoins un de vous « est un démon [3]. » Le corps du Christ, ou l'Eglise, est souvent aussi appelé le Christ ; par exemple, l'Apôtre dit aux Galates : « Vous êtes la race

[1] Rom. I, 17. — [2] Ps. XCIII, 15. — [3] Matt. XIX, 28. — [4] I Cor. VI, 3.

[1] Isaïe, XIV, 12-14. — [2] Matt. XIII, 28. — [3] Jean, VI, 71.

« d'Abraham, » après avoir dit plus haut : « Dieu a fait une promesse à Abraham et à sa « postérité, et l'Ecriture ne dit pas : à ceux de « sa race, comme si elle avait voulu en marquer « plusieurs; mais elle dit en parlant d'un seul : et « à Celui qui naîtra de toi, c'est-à-dire au Christ [1]. » Et ailleurs : « Comme notre corps qui n'est qu'un « est composé de plusieurs membres, et qu'encore « qu'il y ait plusieurs membres dans le corps « ils ne sont tous néanmoins qu'un seul corps; il « en est de même du Christ [2]. » C'est de la même manière que le corps dont le diable forme la tête, en d'autres termes, la multitude des impies et surtout des apostats qui tombent des hauteurs de l'Eglise et du Christ comme il est tombé du ciel, est appelé le diable et qu'on applique au corps une foule de traits qui conviennent aux membres mieux qu'à la tête. Par conséquent, on peut voir dans Lucifer, se levant le matin et tombant des cieux, la race des apostats qui renoncent au Christ ou à l'Eglise : en effet, ils se tournent vers les ténèbres, après avoir perdu la lumière qu'ils portaient, de la même manière que ceux qui reviennent à Dieu se tournent à la lumière, en d'autres termes, deviennent lumière, de ténèbres qu'ils étaient.

CHAPITRE XXV.

PASSAGE D'ÉZÉCHIEL : QU'IL S'APPLIQUE AU CORPS DE SATAN. L'EGLISE EST LE PARADIS.

32. Les expressions suivantes que le Prophète Ezéchiel adresse au roi de Tyr, s'appliquent également au démon : « Toi qui es plein de sa- « gesse et couronné de beauté; tu as été au sein « des délices du paradis de Dieu, couvert de toutes « sortes de pierres précieuses [3]. » Ces paroles et celles qui les suivent conviennent mieux au corps dont Satan forme la tête qu'au prince du mal. Le Paradis devient alors l'Eglise, « le jar- « din fermé, la source close, la fontaine scellée, « le jardin avec ses fruits, » comme dit le Cantique des cantiques [4]. C'est de là que les hérétiques sont tombés, tantôt en consommant ouvertement leur rupture, tantôt en restant attachés à l'Eglise de corps et non d'esprit, hypocrites « qui retournent à ce qu'ils ont vomi, qui après « avoir reçu le pardon de leurs péchés et avoir « quelque temps marché dans le sentier de la jus- « tice, se sont laissé vaincre : leur dernier état est « devenu pire que le premier; il eût mieux valu « pour eux qu'ils n'eussent point connu la voie « de la justice que de retourner en arrière après « l'avoir connue et d'abandonner la loi sainte « qui leur avait été donnée [1]. » Voilà cette race criminelle que le Seigneur dépeint quand il dit que l'esprit immonde sort d'un homme, et que trouvant à son retour la maison nettoyée et parée, il l'habite avec sept autres démons, si bien que le dernier état de cet homme devient pire que le premier [2]. C'est à elle, c'est au corps du démon, que peuvent s'appliquer les paroles d'Ezéchiel : « Tu étais dès la création un Ché- « rubin, » c'est-à-dire le trône de Dieu, plein de science, « et Dieu t'avait établi sur sa monta- « gne sainte, » c'est-à-dire dans son Eglise; expression que l'on retrouve dans les Psaumes : « Vous m'avez écouté du haut de votre monta- « gne sainte [3]; » — « tu marchais au milieu des « pierreries étincelantes comme le feu, » c'est-à-dire, au milieu des justes que l'Esprit embrase et qui sont des pierres précieuses toutes vivantes; « tu étais parfait dans tes voies depuis le jour où « tu fus créé jusqu'au jour ou la perversité a été « trouvée en toi [4]. » On pourrait analyser ce passage avec plus de soin et montrer peut-être que ce sens est non-seulement exact mais le seul exact.

CHAPITRE XXVI.

DE LA CRÉATION ET DE LA CHUTE DU DÉMON EN GÉNÉRAL.

33. Abrégeons ; une question aussi vaste exigerait un développement considérable et il suffira d'en résumer les points principaux ; le démon s'est vu immédiatement après sa création déchoir, par l'effet de son orgueil infini, du bonheur qu'il aurait pu goûter s'il l'avait voulu ; ou bien il y aurait des Anges d'un ordre inférieur, chargé des fonctions subalternes dans l'univers, parmi lesquels il aurait vécu sans avoir la certitude de son éternelle félicité, et des rangs desquels son orgueil insensé l'aurait fait tomber avec les anges dont il était le chef, et comme l'archange, opinion qui ne saurait être avancée sans paraître étrange ; d'autre part, si l'on veut que le démon ait partagé quelque temps avec les siens le bonheur des saints anges, il faut chercher par quel secret les saints anges n'auraient acquis la certitude d'être éternelle-

[1] Gal. III, 29, 16. — [2] I Cor. XII, 12. — [3] Ezéch. XXVIII, 12, 13. — [4] Cant. IV, 12, 13.

[1] Prov. XXVI, 11, II Pierre, II, 21, 22. — [2] Matt. XII, 43-45. — [3] Psal. III, 5. — [4] Ezech. XXVIII, 14, 16.

ment heureux qu'après la chute du démon, ou par quelle exception, antérieurement à sa faute, le démon avec ses compagnons n'aurait point été instruit de sa chute, tandis que les saints Anges l'auraient été de leur fidélité immuable. Quoiqu'il en soit, il doit être pour nous hors de doute que : les anges prévaricateurs ont été précipités dans la lourde atmosphère qui environne ce globe, comme dans une prison, pour y être tenus en réserve jusqu'au jour du jugement, selon la parole expresse de l'Apôtre [1]; que le bonheur surnaturel des saints anges est accompagné d'une certitude absolue de vivre éternellement; et qu'enfin nous serons également certains de ce bonheur éternel, en vertu de la bonté, de la grâce et des promesses infaillibles de Dieu, lorsque nous aurons été réunis à la société céleste après la résurrection et la transformation de nos corps. C'est dans cette espérance que nous vivons ; c'est au bienfait de cette promesse que nous devons notre joie. Quant aux motifs qui ont conduit Dieu à créer le diable, quoiqu'il prévît sa malice, et qui l'empêchent malgré sa toute-puissance, de tourner au bien sa volonté rebelle, nous les avons exposés, en discutant la même question à propos des hommes corrompus : qu'on cherche à les comprendre, à y croire, ou du moins à en découvrir de plus élevés, s'il en existe.

CHAPITRE XXVII.

DE LA TENTATION PAR L'ORGANE DU SERPENT ET DE LA FEMME.

34. Celui qui a tout créé et qui étend sur tout son empire, par l'entremise des saints Anges qui se font un jouet du diable, dont la malice même tourne au bien de l'Eglise, a donc permis qu'il employât le serpent pour tenter la femme, la femme pour tenter l'homme, sans lui laisser d'autres moyens. Cependant le démon a parlé par l'organe du serpent ; il a communiqué à cet animal les mouvements que sa puissance pouvait en tirer naturellement pour exprimer les paroles et les gestes propres à faire entendre ses conseils à la femme : mais quant à celle-ci, comme si elle était un être intelligent qui pouvait produire des paroles en vertu de ses facultés, il n'a point parlé par sa bouche ; il a fait agir la persuasion dans son cœur, tout en développant par une impulsion secrète au dedans l'effet qu'il avait produit au dehors, par l'entremise du serpent. S'il n'avait fait jouer que les ressorts secrets du cœur, comme il le fit pour résoudre Judas à trahir le Christ [1], il aurait pu atteindre ses fins avec une âme égarée par un vain et orgueilleux amour de sa forces; mais, comme je l'ai déjà remarqué, le diable a le désir de tenter sans pouvoir disposer des moyens ni régler les suites de cet acte. Il a tenté quand et comme on le lui a permis. Mais il ne savait ni ne voulait rendre ainsi service à une certaine classe d'hommes. C'est en cela qu'il sert de jouet aux Anges.

CHAPITRE XXVIII.

LE SERPENT A-T-IL COMPRIS LE SENS DES PAROLES QU'IL PRONONÇAIT?

35. Ainsi donc le serpent n'entendait rien aux paroles qui sortaient de lui et s'adressaient à la femme. Il ne faudrait pas croire en effet qu'il fut alors transformé en un être intelligent. Les hommes mêmes, qui sont naturellement raisonnables, ne savent pas ce qu'ils disent quand ils sont possédés du démon ; à plus forte raison le serpent était-il incapable de comprendre les paroles dont le diable formait les sons en lui et par son organe, lui qui serait incapable de comprendre les paroles d un homme, s'il venait à l'écouter sans être possédé. On se figure que les serpents écoutent et comprennent les formules magiques des Marses, qui réussissent par leur enchantement à les faire sortir de leurs retraites; mais tous ces mouvements ont le diable pour cause et font reconnaître tout ensemble le rôle naturel que la Providence a assigné aux êtres et celui que peut leur faire jouer, avec sa permission très-sage, une volonté malicieuse. C'est ainsi que le serpent est devenu le plus sensible de tous les animaux aux opérations de la magie. Ce fait est une preuve considérable que l'espèce humaine a été primitivement séduite par un entretien avec le serpent. Les démons s'applaudissent d'être assez puissants pour faire mouvoir les serpents dans les incantations ; c'est un moyen pour eux de tromper. Mais, si Dieu leur donne ce pouvoir, c'est pour rappeler la tentation primitive par le commerce même qu'ils continuent d'entretenir avec cette espèce d'animaux. Si même la tentation primitive fut permise, ce fut pour offrir à l'homme, à qui cet événement devait être raconté pour son instruction, une image de

[1] II Pierre, II, 4.

[1] Jean, XIII, 2.

toutes les séductions du diable sous la figure du serpent : ce point s'éclaircira quand nous arriverons à la malédiction que Dieu fit tomber sur cette bête.

CHAPITRE XXIX.

DE LA PRUDENCE DU SERPENT.

36. Si le serpent a été appelé le plus prudent, c'est-à-dire, le plus rusé de tous les animaux, il doit cette épithète à la ruse même du démon qui s'en était fait un instrument pour triompher : on appelle, au même titre, fine et rusée la langue dont se sert un esprit fin et rusé pour séduire. Ces qualités, en effet, n'appartient point à l'organe qu'on nomme langue, mais à l'intelligence qui la fait mouvoir. C'est par la même figure qu'on qualifie de menteuse la plume d'un écrivain ; le mensonge suppose un être animé et raisonnable, mais, comme la plume est l'intrument du mensonge, on la qualifie de menteuse. On pourrait de la même façon appeler menteur le serpent, devenu entre les mains du diable, comme la plume entre les mains d'un écrivain sans foi, un instrument de mensonge.

37 J'ai cru devoir faire ces observations, afin d'empêcher les esprits de croire que les animaux sans raison puissent jamais acquérir le don de la raison humaine, ou réciproquement qu'un être raisonnable puisse tout-à-coup se métamorphoser en bête ; et de les soustraire ainsi à l'opinion aussi criminelle que ridicule selon laquelle les âmes des bêtes passent dans le corps des hommes ou les âmes des hommes dans le corps des bêtes. Le serpent parla à l'homme, comme fit l'âne sur lequel était monté Balaam [1] ; avec cette différence que l'un fut l'organe du diable et l'autre d'un Ange. Les œuvres des bons et des mauvais Anges se ressemblent quelquefois, comme celles de Moïse et des magiciens de Pharaon [2]. Mais là encore les bons Anges ont une puissance supérieure, ou plutôt les mauvais Anges ne peuvent produire ces effets, qu'autant que Dieu le leur permet par l'intermédiaire des bons Anges, afin que chacun reçoive un salaire proportionné à ses intentions ou à la grâce de Dieu, toujours juste, toujours bon, « dans l'abîme des « trésors de sa sagesse [3]. »

[1] Nom. XXII, 28. — [2] Exod. VII, 10. 11. — [3] Rom. XI, 33.

CHAPITRE XXX.

ENTRETIEN DU SERPENT AVEC LA FEMME.

38. Le serpent dit à la femme : « Eh quoi ! « pourquoi Dieu vous a-t-il dit : Vous ne mangerez « pas de tous les arbres qui sont dans le Paradis ? « La femme répondit au serpent : Nous mangeons « du fruit de tout arbre qui est dans le Paradis ; « quant à l'arbre qui est au milieu, Dieu nous a « dit : Vous n'y toucherez pas et vous n'en man-« gerez pas, ou vous mourrez. » Ainsi le serpent s'adresse le premier à la femme, qui lui fit cette réponse; de sorte que sa faute fut sans excuse et qu'on ne put dire qu'elle avait oublié le commandement divin. L'oubli d'un commandement unique et si important serait déjà une négligence condamnable ; cependant le délit est d'autant plus flagrant, qu'Ève se rappelle l'ordre de Dieu et le méprise en quelque sorte sous ses yeux. Le Psalmiste après avoir dit : « Ils gardent le sou-« venir de ses commandements, » a donc bien raison d'ajouter : « afin de les observer. » Souvent en effet on ne se souvient du commandement que pour le braver, et le péché est d'autant plus grave qu'on n'a pas l'oubli pour excuse.

39. Le serpent dit donc à la femme : « Vous « ne mourrez point. Dieu savait en effet que le « jour où vous mangerez de cet arbre, vos yeux « seront ouverts et vous serez comme des dieux, « connaissant le bien et le mal. » La femme aurait-elle pu se laisser persuader par ces paroles que Dieu leur avait défendu une chose bonne et utile, si elle n'avait déjà conçu de sa propre force un amour secret et comme une haute idée, que la tentation devait dévoiler et rabattre ? D'ailleurs, non contente d'écouter le serpent, elle jette les yeux sur l'arbre, « elle voit que le « fruit était bon à manger et agréable à la vue. » S'imaginant qu'il n'était pas capable de lui donner la mort et que sans doute Dieu n'avait attaché qu'un sens allégorique à cette menace : « Vous mourrez de mort, si vous en mangez, » elle prit le fruit, en mangea et en donna à son mari, en ajoutant sans doute quelque parole engageante, que laisserait supposer le silence de l'Ecriture, à moins que l'homme, en voyant que sa femme n'en était pas morte, n'eût plus besoin d'encouragement.

CHAPITRE XXXI.

COMMENT ET SUR QUOI LEURS YEUX S'OUVRIRENT-ILS?

40. « Ils en mangèrent donc et leurs yeux « s'ouvrirent, » mais sur quoi? Ce fut hélas! pour éprouver les feux de la concupiscence et subir la peine du péché qui, avec la mort, s'était insinuée dans leur chair. Celle-ci ne fut plus seulement ce corps animal, qui pouvait se transformer, s'ils avaient persévéré dans l'obéissance, en un corps plus parfait et tout spirituel sans passer par la mort; elle devint une chair de mort et « une loi lutta desormais dans les membres « contre la loi de l'esprit[1]. » Car, ils n'avaient pas été créés les yeux fermés; ils n'avaient pas erré à tâtons dans l'Éden, exposés à toucher sans le savoir l'arbre défendu et à en cueillir les fruits malgré eux. D'ailleurs, comment les animaux auraient-ils été amenés à Adam pour qu'il vît comment il les nommerait, s'il n'avait pas vu en effet? Comment la femme aurait-elle été présentée à l'homme et lui aurait-elle fait dire : « Voilà l'os « de mes os et la chair de ma chair [2], » s'il avait été aveugle? Enfin, comment Eve elle-même eût-elle vu que le fruit défendu « était beau à « voir et agréable à manger, » si leurs yeux avaient été réellement fermés?

41. Il ne faudrait pas toutefois, en prenant un seul mot dans le sens métaphorique, changer ce passage en une allégorie. C'est à nous d'examiner en quel sens le serpent a dit : « Vos yeux « s'ouvriront. » Sans doute le serpent a tenu ce langage, l'écrivain sacré le raconte; mais nous pouvons examiner quel en est le sens. Ces expressions : « Leurs yeux furent ouverts et ils « s'aperçurent qu'ils étaient nus, » sont le récit d'un fait historique; rien ne nous autorise à y voir une allégorie. L'Evangéliste apparemment n'introduisait pas dans son récit les paroles métaphoriques de quelque personnage, mais rappelait en son nom ce qui s'était passé lorsqu'il disait des deux disciples d'Emmaüs, dont l'un s'appelait Cléophas, que leurs yeux s'ouvrirent, quand le Seigneur rompit le pain, et qu'ils le reconnurent; ces disciples en effet n'avaient pas marché les yeux fermés, mais leur vue était d'abord impuissante à reconnaître le Sauveur [3]. Dans ces deux récits il n'y a aucune allégorie, quoique l'Ecriture dise au figuré que leurs yeux s'ouvrirent. Ils n'étaient pas fermés en effet, mais ils s'ouvrirent en ce sens qu'ils se fixèrent sur des objets qui jusque-là n'avaient point attiré leur attention. Quand donc Adam et Eve eurent été entraînés à enfreindre le précepte par une curiosité criminelle, avide de reconnaître les conséquences mystérieuses qu'ils auraient à subir s'ils touchaient au fruit défendu, et, qu'ayant vu ce fruit tout semblable à ceux dont-ils avaient mangé sans éprouver aucun mal, ils eurent plus de pente à croire que Dieu excuserait aisément leur faute, qu'à résister à la tentation de découvrir les propriétés de ce fruit, ainsi que le motif qui avait décidé Dieu à le leur défendre; lorsqu'ils eurent transgressé le commandement et qu'ils furent dépouillés intérieurement de la grâce qu'ils avaient offensée par leur orgueil et les fumées de leur amour-propre; alors ils jetèrent les yeux sur leur corps et éprouvèrent, par un mouvement jusque-là inconnu, les désordres de la concupiscence. Par conséquent, leurs yeux s'ouvrirent sur un point qui jusque-là avait échappé à leurs regards, quoiqu'ils fussent antérieurement ouverts sur d'autres objets.

[1] Rom. VII, 23. — [2] Gen. II, 19, 22, 23. — [3] Luc, XXIV, 13-31.

CHAPITRE XXXII.

DU PRINCIPE DE LA MORTALITÉ ET DE LA CONCUPISCENCE.

42. La mort entra ainsi dans leurs organes le jour même où la défense de Dieu fut violée. Leur corps n'eut plus cet état merveilleux où le maintenait la vertu mystérieuse de l'arbre de vie, qui l'aurait mis à l'abri des maladies comme des atteintes de la vieillesse : car bien qu'il fût encore animal et qu'il ne dût se transformer que plus tard, l'effet de l'arbre de vie représentait déjà l'effet tout spirituel de la sagesse qui fait participer les Anges à l'éternité en dehors de toute déchéance. Ainsi détérioré, leur corps contracta les principes de maladie et de mort qui sont propres également aux animaux, et comme eux il ressentit l'appétit des sexes destiné à combler les vides de la mort. Toutefois, la noblesse de l'âme raisonnable, éclatant jusque dans sa punition, la fit rougir du mouvement brutal qui se passait dans les membres; la honte naquit en elle, de la sensation étrange qu'elle n'avait point encore éprouvée, et surtout de l'idée que le péché était la cause de ce penchant grossier. Ce fut l'exacte application de la parole du prophète : « Seigneur, vous avez dans votre volonté donné

« l'éclat à ma puissance; vous avez ensuite dé-« tourné votre face et j'ai été tout troublé [1]. » Dans cette confusion ils eurent recours à des feuilles de figuier, se firent des ceintures, et, pour avoir renoncé à un état glorieux, cachèrent leur honteuse nudité. Ces feuilles n'avaient sans doute à leurs yeux aucun rapport avec les organes révoltés qu'il s'agissait de voiler; ils n'y eurent recours que sous l'impulsion secrète de la honte qui les troublait, afin de révéler ainsi à leur insu leur véritable châtiment.

CHAPITRE XXXIII.

DE LA VOIX DE DIEU, QUAND IL SE PROMENAIT DANS LE JARDIN.

43. « Et ils entendirent la voix du Seigneur « qui se promenait dans le jardin, sur le soir. » C'était bien l'heure en effet où il convenait de les visiter, eux qui s'étaient éloignés de la lumière de la vérité. Il est possible que Dieu leur parlait auparavant en s'adressant à leur intelligence avec, ou sans langage, comme il parle encore maintenant aux Anges, en éclairant leur esprit de sa lumière immuable et en leur faisant comprendre d'un seul coup même ce qui se développe dans la suite des temps. Dieu, dis-je, pouvait les entretenir de la même manière, sans toutefois leur communiquer la sagesse aussi pleinement qu'aux Anges. Quelque distance qu'il mît entre eux et l'homme, selon la portée de son intelligence, il ne laissait pas de les visiter et de leur parler; et peut-être employait-il des moyens physiques, comme les images qui ravissent l'esprit en extase; des apparitions qui frappent les yeux ou les oreilles, comme celles où Dieu se montre sous le couvert d'un Ange ou fait retentir sa parole dans une nuée. Quant au son qu'ils entendirent, au moment où Dieu se promenait vers le soir, il fut formé par l'organe d'une créature : ce serait une erreur de croire que l'essence invisible et immense de la Trinité se soit montrée à eux d'une manière sensible, dans un certain lieu et à un certain moment.

44. « Et Adam et sa femme se cachèrent de la face « du Seigneur au milieu des arbres du Paradis. » Quand Dieu détourne sa face de l'âme et qu'elle se trouble, elle fait naturellement des actes qui tiennent de la folie, sous l'influence de la honte et de la peur : il ne faut donc pas s'étonner que, ressentant encore cette confusion, ils aient fait à leur insu des actes propres à instruire la postérité, qui devait un jour les apprendre dans un récit composé pour elle.

CHAPITRE XXXIV.

DE L'INTERROGATOIRE QUE DIEU FIT SUBIR A ADAM.

45. « Le Seigneur Dieu appela Adam et lui « dit : Où es tu? » Le reproche et non l'ignorance éclate dans cette question. Remarquons que le commandement ayant été fait à l'homme pour qu'il le transmît à la femme, c'est l'homme qui est interrogé le premier. Le commandement se communique du Seigneur à la femme par l'entremise de l'homme; le péché passe du diable à l'homme par l'entermédiaire de la femme. Tous ces faits sont pleins d'enseignements; ce ne sont pas les personnages qui nous les donnent, c'est la sagesse toute-puissante de Dieu qui les fait sortir de leurs actes. Mais nous n'avons point ici à découvrir le sens caché des évènements; bornons-nous à en montrer la vérité.

46. « Adam répondit : J'ai entendu votre voix « dans le Paradis, et j'ai eu peur, parce que j'étais « nu et je me suis caché. » Il est fort vraisemblable que Dieu se montrait habituellement à ces premiers humains sous le couvert d'une créature ayant la forme humaine et disposée à cette fin; et comme il tenait sans cesse leur esprit tourné vers les choses surnaturelles, il n'avait jamais permis qu'ils aperçussent leur nudité, avant l'instant où le péché leur fit sentir par une juste punition un mouvement honteux dans leurs membres. Ils éprouvèrent donc l'impression d'un homme en face d'un autre homme, et cette impression, châtiment de leur faute, les portait à essayer de se cacher devant celui à qui rien ne peut être caché, et de dérober leur corps à la vue de Celui qui lit dans les cœurs. Mais faut-il s'étonner qu'ayant voulu dans leur orgueil devenir comme des dieux, ils se soient évanouis dans leurs propres pensées et aient vu leur cœur insensé se couvrir de ténèbres? Dans leur prospérité ils se sont donné le nom de sages, et le Seigneur ayant détourné sa face, ils sont devenus des hommes stupides [1]. Mais le sujet de leur honte, le motif qui leur avait fait prendre des ceintures, devint plus affreux encore, quand il fallut paraître en cet accoutrement devant Celui qui s'abaissait familièrement pour venir les visiter et empruntait pour ainsi dire les yeux d'une créa-

[1] Ps. XXIX. 8.

[1] Rom. 11, 21. 22.

ture humaine. Et s'il leur apparaissait sous la même forme qu'il se montra à Abraham, au pied du chêne de Mambré [1], afin de leur parler comme un homme à un homme, ils durent après leur péché trouver un nouveau sujet de honte dans cette tendresse voisine de l'amitié qui, avant le péché, leur inspirait tant de confiance. Aussi n'osaient-ils plus montrer à ces yeux divins une nudité que leur propre vue était in capable de supporter.

CHAPITRE XXXV.

EXCUSES D'ADAM ET D'ÈVE.

47. Le Seigneur qui voulait interroger les coupables, comme l'exige la justice, et leur infliger un châtiment plus sévère que la honte qu'ils éprouvaient, dit à Adam : « Et comment sais-tu « que tu étais nu, sinon pour avoir mangé du « seul arbre dont je t'avais défendu de man- « ger ? » Cette faute en effet, leur avait communiqué un principe de mort, selon l'arrêt du Seigneur, qui, accomplissant sa menace, leur avait fait sentir le trouble de la concupiscence au moment où leurs yeux s'ouvrirent, et la confusion qui en était la suite. « Et Adam dit : La « femme que vous avez mise avec moi, m'a pré- « senté de ce fruit et j'en ai mangé. » Quel orgueil! Dit-il : J'ai péché ? Non. Il éprouve la confusion dans toute sa laideur, il n'a pas assez d'humilité pour avouer sa faute. Ces paroles nous ont été transmises, parce que ces demandes ont été faites en vue de nous être rapportées fidèlement et de nous servir de leçons, car si elles étaient fausses, elles ne pourraient être instructives : elles étaient donc destinées à nous montrer jusqu'où va l'orgueil chez l'homme qui, aujourd'hui encore, rend Dieu responsable de ses crimes en s'attribuant à lui-même toutes ses vertus. « La femme que vous « avez mise avec moi, » c'est à dire que vous m'avez donnée pour compagne, m'a présenté de ce fruit et j'en ai mangé; il semblerait à l'entendre, qu'elle lui avait été donnée pour lui désobéir et le rendre avec elle infidèle à Dieu.

48. « Et le Seigneur dit à la femme : Pourquoi « as-tu fait cela ? La femme répondit : Le serpent « m'a séduite et j'ai mangé du fruit. » Eve non plus ne reconnait pas sa faute et la rejette sur un autre : c'est le même orgueil dans les deux sexes. Voilà pourtant les ancêtres de celui qui, éprouvé par une foule de disgrâces, s'est écrié, sans imiter leur orgueil, et s'écriera jusqu'à la fin des siècles : « J'ai dit : Seigneur ayez pitié de « moi; guérissez mon âme, car j'ai péché con- « tre vous [1]. » Qu'il eût mieux valu pour eux tenir ce langage ! Mais Dieu n'avait point encore brisé la tête des pécheurs [2]. Il fallait attendre les afflictions, les horreurs de la mort, les angoisses des générations, la grâce qu'au moment opportun Dieu enverrait aux hommes, après leur avoir appris dans les souffrances à ne point présumer de leurs forces. « Le sepent m'a séduite. » Fallait-il donc préférer au commandement de Dieu le conseil de qui que ce fût ?

CHAPITRE XXXVI.

MALÉDICTION DU SERPENT.

49. « Et le Seigneur Dieu dit au serpent « Puisque tu as fait cela, tu seras maudit entre « tous les animaux et entre toutes les bêtes qui « sont sur la terre. Tu marcheras sur ton ventre « et tu mangeras la poussière tous les jours de « ta vie. Je mettrai de l'inimitié entre toi et la « femme, entre sa postérité et la tienne. Elle « t'épiera à la tête et tu chercheras à la mordre « au talon. » Cet arrêt doit être entendu au figuré; il a été prononcé, mais c'est là tout ce qu'oblige à croire la sincérité de l'historien et la vérité infaillible de son récit. Les mots : « Le Seigneur « Dieu dit au serpent, » appartiennent au narrateur, il faut les prendre à la lettre, en d'autres termes, l'arrêt a été prononcé réellement contre le serpent. Quant aux paroles mêmes de Dieu, le lecteur a toute liberté d'examiner s'il faut les entendre à la lettre ou au figuré, d'après le principe que nous avons posé au début de ce livre [3]. Ainsi donc le serpent n'a été soumis à aucun interrogatoire, c'est peut-être qu'il n'avait point agi librement d'après ses instincts; il n'avait été que l'instrument aveugle du démon qui était déjà destiné au feu éternel, à la suite du péché que lui avait fait commettre l'impiété et l'orgueil. Mais tout ce qui s'adresse au serpent et par conséquent à celui qui s'en est fait un instrument, ne peut être pris qu'au figuré : c'est le portrait même du tentateur, tel qu'il devait se montrer un jour au genre humain, dont l'origine remonte du reste à l'époque même où cet arrêt fut prononcé contre le démon sous la figure du serpent. Quel sens faut-il attacher à ces paroles prophétiques? c'est une question que j'ai tâché

[1] Gen. XVIII; 1.

[1] Ps. XL, 5. — [2] Ibid. CXXVIII, 4. — [3] Ci-dessus, n. 2.

de résoudre dans les deux livres sur la Genèse, publiés contre les Manichéens, et si je trouve ailleurs occasion de l'approfondir, Dieu me prêtera son secours pour la développer encore; mais en ce moment je dois poursuivre mon plan sans m'en laisser distraire.

CHAPITRE XXXVII.

DU CHATIMENT INFLIGÉ A LA FEMME.

50. « Puis il dit à la femme : Je multiplierai « tes douleurs et tes gémissements : tu enfanteras « dans la douleur; tu seras tournée vers ton mari « et il dominera sur toi. » Il était également plus aisé d'entendre au sens figuré et prophétique cet arrêt que Dieu prononce sur la femme. Mais observons que la femme n'avait point encore été mère, et que les douleurs de l'enfantement étaient attachées à ce corps où le péché avait introduit la mort, à ce corps, animal sans doute, mais destiné à ne jamais périr si l'homme n'avait péché, et à se transformer glorieusement après une vertueuse existence, comme je l'ai dit souvent; on peut donc entendre ce châtiment à la lettre. Toutefois il reste encore à examiner comment on peut expliquer littéralement ces mots : « Tu seras tournée vers ton mari et il « dominera sur toi. » En effet, il est naturel de croire que la femme, même avant le péché, était faite pour être soumise à l'homme et pour rester tournée vers lui en vertu de sa subordination. Mais on peut fort bien admettre qu'il s'agit ici de cette sujétion qui tient à la condition plutôt qu'à l'attachement, de telle sorte que l'esclavage qui plus tard mit un homme au service d'un autre, serait un châtiment du péché. L'Apôtre dit sans doute : « Assujettissez-vous les uns aux « autres par la charité [1]; » mais il n'aurait jamais dit : « Dominez les uns sur les autres. » Les époux peuvent donc s'assujettir l'un à l'autre par la charité; mais l'Apôtre ne permet pas à la femme de dominer [2]. C'est un droit que l'arrêt du Seigneur a consacré pour l'homme; la femme a été condamnée par sa faute plutôt que par la nature à trouver dans son mari un maître : toutefois elle doit rester soumise, sous peine de se dégrader encore et d'augmenter sa faute.

[1] Gal. v, 13. — [2] I Tim. II, 12.

CHAPITRE XXXVIII.

CHATIMENT INFLIGÉ A L'HOMME. DU NOM QU'IL DONNA A LA FEMME.

51. « Puis il dit à Adam : Puisque tu as obéi « à la parole de ta femme et que tu as mangé de « l'arbre auquel je t'avais défendu de toucher; « la terre sera maudite à cause de toi; tu en « mangeras dans la douleur tous les jours de ta « vie. Elle te produira des épines et des chardons, « et tu mangeras l'herbe des champs. Tu man- « geras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à « ce que tu retournes dans la terre dont tu as « été pris : car tu es poussière et tu retourneras en « poussière. » Voilà bien les peines de l'homme ici-bas, qui l'ignore? Elles n'auraient jamais existé, si nous jouissions encore de la félicité qui régnait dans l'Eden, on n'en saurait douter; dès lors n'hésitons pas à prendre ces expressions à la lettre. Toutefois elles renferment un sens prophétique qu'il faut garder comme un principe d'espérance, parce qu'il est le but où tendent les paroles du Seigneur. D'ailleurs ce n'est pas en vain qu'Adam, guidé par une inspiration sublime, a donné à sa femme le nom de *vie*, en ajoutant « qu'elle serait la mère de tous les vi- « vants. » Car ces derniers mots ne sont point un récit, une assertion de l'historien : ce sont les paroles même dont l'homme s'est servi pour expliquer à quel titre il avait donné ce nom à son épouse.

CHAPITRE XXXIX.

DES ROBES DE PEAUX : CONDAMNATION DE L'ORGUEIL.

52. « Et le Seigneur Dieu fit à Adam et à sa « femme des robes de peaux et les en revêtit. » C'est là un fait réel, quoiqu'il soit en même temps allégorique; de même que les paroles précédentes, tout en cachant une prophétie, avaient été réellement prononcées. Je l'ai dit, je ne me lasse pas de le redire : le devoir d'un historien consiste à raconter les faits, tels qu'ils ont eu lieu, à citer les paroles, telles qu'elles ont été prononcées. Si l'on examine à la fois dans un fait son authenticité et sa signification, on doit voir dans les paroles et les mots et leur sens. Qu'on entende à la lettre ou au figuré des paroles que le récit reproduit comme vraies, il n'importe : c'est un fait et non une figure, qu'elles ont été prononcées.

53. « Et Dieu dit : Voilà Adam devenu comme « l'un de nous, sachant le bien et le mal. » Dieu a prononcé ces paroles, quel que soit le moyen qu'il ait employé; dès lors il faut voir dans le pluriel une allusion à la Trinité, analogue à celle qu'on trouve dans ce passage : « Faisons l'hom- « me [1], » ou dans cet autre : « Nous viendrons « vers lui et nous habiterons en lui, » comme le dit le Seigneur de lui-même et de son Père [2]. Ainsi la promesse du serpent est retombée sur la tête de l'orgueilleux; voilà ou aboutissent ses aspirations . « Vous serez comme des dieux, disait « le serpent. Voilà Adam devenu comme l'un de « nous, » répond Dieu. Ces paroles divines sont moins une insulte, qu'un avertissement terrible destiné à reprimer l'orgueil de tous les hommes, dans l'intérêt desquels ce récit a été composé. Peut-on voir en effet dans ces mots : « Le voilà « devenu comme l'un de nous, sachant le bien « et le mal, » un autre but que celui d'inspirer une terreur salutaire, puisque, loin de devenir ce qu'il avait rêvé, Adam n'a pas même gardé sa grandeur originelle ?

CHAPITRE XL.

ADAM ET EVE CHASSÉS DU PARADIS. — EXCOMMUNICATION.

54. « Et maintenant, dit Dieu, prenons garde « qu'il n'étende la main, qu'il ne touche à l'arbre « de vie, qu'il n'en mange et ne vive éternelle- « ment. Et Dieu le chassa de l'Eden pour qu'il « allât travailler la terre dont il avait été tiré. » Dans ce passage, on reproduit d'abord les paroles de Dieu; l'expulsion d'Adam en est la conséquence rigoureuse. Mort à la vie des anges qui aurait été sa récompense, s'il avait été fidèle au commandement de Dieu, que dis-je? à la vie heureuse que lui assurait dans le paradis la vigueur de son organisation, il dut être séparé de l'arbre de vie, soit que cet objet visible lui aurait conservé, par une vertu invisible, son heureuse organisation, soit qu'il fût le signe visible de l'invisible sagesse. Il en fut séparé par le fait de sa condamnation à mort, ou même par une espèce d'excommunication, analogue à celle dont l'Église, le Paradis de la terre, frappe les coupables selon la règle de sa discipline et les sépare des sacrements visibles de l'autel.

55. « Et il chassa Adam : et il le plaça à l'op- « posé du jardin des délices. » Cet évènement est réel, bien qu'il nous apprenne en même temps que le pécheur est à l'opposé de la vie spirituelle, dont le paradis était le symbole, et qu'il vit dans la misère. « Puis il plaça un Chérubin et un « glaive flamboyant qui s'agitait, pour garder le « chemin qui conduisait à l'arbre de vie. » Que les puissances célestes aient exécuté cet ordre dans le paradis terrestre et qu'une flamme vigilante ait été entretenue par le ministère des anges, on n'en saurait douter : le fait ne doit pas être contesté; mais il représente en même temps ce qui se passe dans le Paradis spirituel.

CHAPITRE XLI.

HYPOTHÈSES SUR LA NATURE DU PÉCHÉ D'ADAM.

56. Je n'ignore pas que, d'après certaines personnes, le premier couple humain n'a pas su contenir l'instinct qui le portait à connaître le bien et le mal, en d'autres termes, qu'il a voulu devancer le moment où il lui aurait été donné d'acquérir plus utilement cette idée, et que le tentateur a eu pour but de leur faire offenser Dieu en leur donnant cette science anticipée, afin qu'ils fussent condamnés à être dépossédés du trésor dont-ils auraient pu jouir sans danger, s'ils avaient su ne s'en approcher qu'au moment fixé par Dieu. En prenant l'arbre de la science au sens figuré, au lieu d'y voir exclusivement un arbre réel avec ses fruits, on pourrait donner à cette hypothèse un tour conforme à la saine doctrine.

57. D'autres ont cru que nos premiers parents s'étaient approprié le droit de mariage, sans attendre que leur union eût été permise par le Créateur : l'arbre de la science serait le symbole de cette union qui leur aurait été interdite jusqu'au moment favorable pour la consommer. Ainsi nous voilà réduits à croire qu'ils ont été créés à un âge qui précédait la pleine puberté ou que leur union ne fut pas légitime au premier moment qu'elle put s'accomplir, et que, ne pouvant être légitime, elle dut ne point s'accomplir : il aurait fallu attendre sans doute que le mariage se fît dans les formes avec la cérémonie des vœux, l'appareil du festin, le contrat. Tout cela est ridicule, et a en outre l'inconvénient d'être en désaccord avec les faits dont nous cherchons a établir et dont nous avons établi la valeur historique, selon les forces qu'il a plu à Dieu de nous prêter.

[1] Gen, I, 26. — [2] Jean, XIV, 23.

CHAPITRE XLII.

ADAM A-T-IL AJOUTÉ FOI AUX PAROLES DU SERPENT? DU MOTIF QUI L'A FAIT PÉCHER.

58. Une question plus importante est de savoir comment Adam, si son intelligence était déjà spirituelle, quoique le corps fût animal, a pu se laisser prendre aux paroles du serpent et croire que Dieu leur avait défendu de toucher à l'arbre de vie, parce qu'il savait que la connaissance du bien et du mal les rendrait semblables à lui; comme si c'eût été là l'unique avantage que Dieu eût envié à sa créature? Il serait étrange qu'avec une intelligence ornée des dons de la spiritualité, l'homme eût été dupe d'une pareille illusion. N'est-ce point parce qu'il y résista qu'il fut harcelé par sa femme, laquelle était moins intelligente et vivait peut-être à cette époque de la vie des sens sans connaître celle de l'esprit? L'Apôtre en effet ne lui donne pas le privilége de ressembler directement à Dieu : « L'homme, «dit-il, ne doit pas se couvrir la tête, étant l'i« mage et la gloire du Seigneur; mais la femme est « la gloire de l'homme [1]. » Ce n'est pas que l'esprit de la femme ne puisse également réfléchir la même image, puisque le même Apôtre dit que sous le règne de la grâce « il n'y a plus ni « hommes ni femmes [2]; » il est plutôt probable que la femme n'avait point encore acquis les dons que vaut à l'esprit la connaissance de Dieu et qui lui auraient été peu à peu communiqués par son mari, chargé de l'instruire et de la gouverner. L'Apôtre n'a pas dit en vain : « Adam « a été créé le premier, Eve ensuite. De plus « Adam n'a pas été séduit, mais c'est Eve qui « ayant été séduite a été la cause de la prévarica« tion du genre humain [3] : » ajoutons, en rendant l'homme lui-même prévaricateur. Adam en effet a été prévaricateur, comme le dit encore l'Apôtre quand il parle « de la prévarica« tion du premier Adam, type de l'Adam fu« tur [4]. » Mais il dit formellement qu'Adam n'a point été séduit. Remarquons en effet qu'en répondant à Dieu, il ne dit pas : la femme m'a séduit, mais bien : « la femme que vous avez « mise avec moi m'a donné du fruit et j'en ai « mangé. » La femme dit au contraire expressement : « Le serpent m'a séduite. »

[1] I Cor. XI, 7. — [2] Gal. III, 27, 28. — [3] I Tim. II, 13, 14. — [4] Rom. V, 14.

59. Voyez Salomon : est-il possible qu'un roi de si haute sagesse ait cru que l'idolâtrie eût le moindre fondement? Non, mais il ne peut résister à sa passion pour les femmes qui l'entraînaient à ce péché, et il fit le mal que lui reprochait sa conscience, pour ne pas déplaire aux yeux pleins d'un poison mortel, qui le transportaient d'un amour aveugle et insensé [1]. Il en fut de même d'Adam : quand la femme eut mangé du fruit défendu et qu'elle lui en eut présenté, afin qu'ils en mangeassent ensemble, il ne voulut pas l'attrister, à la pensée sans doute qu'elle serait inconsolable, s'il lui retirait son affection, et qu'une rupture aussi cruelle la ferait mourir. Il ne céda pas à la concupiscence de la chair, puisqu'il n'avait point encore éprouvé les effets de la loi qui révolte la chair contre l'esprit; il céda à cette sympathie qui nous fait souvent offenser Dieu pour conserver un ami; et en cela il fut coupable, comme l'indique assez la juste exécution de l'arrêt divin.

60. Adam a donc été trompé, mais d'une manière bien différente : il est impossible, à mes yeux, qu'il soit tombé comme la femme, dans le piège que lui tendait le serpent. L'Apôtre voit une séduction, au sens rigoureux du mot, dans l'illusion qui fit prendre à la femme les mensonges du serpent pour des vérités; en d'autres termes, dans la faiblesse qu'elle eut de croire que Dieu leur avait défendu de toucher à l'arbre de la science, uniquement parce qu'il savait qu'en y touchant ils seraient semblables à des dieux, comme si le Créateur des hommes eût envié à l'homme le privilège de devenir son égal. Que l'homme ait éprouvé un mouvement d'orgueil, qui ne put échapper au Dieu qui lit dans les cœurs, et qu'il ait, comme nous l'avons dit plus haut, cédé au désir de faire l'épreuve, en voyant que sa femme avait mangé du fruit défendu sans mourir, soit; mais je ne saurais croire qu'il ait pu s'imaginer, si son intelligence était vraiment spirituelle, que Dieu leur eût interdit l'arbre de la Science par un sentiment de jalousie. Pour terminer, ils ont été engagés au péché par des motifs capables d'agir sur eux, et le récit de leur faute a été fait pour être lu avec profit par tout le monde, encore que bien peu le comprennent comme il faudrait.

[1] III Rois, XI 4.

LIVRE XII.

LE PARADIS ET LE TROISIÈME CIEL.

CHAPITRE PREMIER.

DU PASSAGE DE SAINT PAUL RELATIF AU PARADIS.

1. Dans le commentaire qui s'étend depuis les premiers mots de la Genèse jusqu'au moment où l'homme fut chassé du Paradis, j'ai traité en onze livres toutes les questions que j'ai pu, dans la mesure de mes forces ; j'ai affirmé et soutenu les vérités incontestables, j'ai analysé et discuté les hypothèses : mon but a été moins d'imposer mon opinion sur les points obscurs que d'invoquer les lumieres d'autrui dans mes doutes, et de prévenir toute assertion présomptueuse chez le lecteur, quand je n'ai pu donner à ma pensée un fondement solide. Dégagé des préoccupations où me jetait l'interprétation littérale du texte sacré, ce douzième livre sera un traité plus libre et plus développé de la question qui a pour objet le Paradis : de la sorte je n'aurai pas l'air d'avoir évité le passage où l'Apôtre semble parler du Paradis sous le nom de troisième ciel, le voici : « Je connais un chrétien qui, il y a quatorze ans (était-ce dans son corps, ou hors de « son corps, je le ne sais pas, Dieu le sait,) fut « ravi jusqu'au troisième ciel. Je sais encore que « ce même homme (était-ce dans son corps, ou « hors de son corps, je ne le sais pas, Dieu le sait,) « fut ravi jusque dans le Paradis, et y entendit « des choses qu'il n'est pas donné à l'homme « d'exprimer [1]. »

2. Il faut d'abord chercher ce que l'Apôtre entend par troisième ciel ; puis, se demander s'il a confondu ce séjour avec le Paradis, ou s'il veut dire qu'il est passé du troisième ciel dans le Paradis, en quelque lieu qu'il soit, de telle sorte que, loin de confondre le ciel avec le Paradis, il révèle qu'il a été ravi au troisième ciel et de là au Paradis. Or, ce dernier point me semble si obscur que, pour résoudre la question, il faudrait à mes yeux trouver dans d'autres passages de l'Ecriture, plutôt que dans les paroles de l'Apôtre, ou demander à une raison péremptoire la preuve décisive que le Paradis est ou n'est pas dans le troisième ciel : car on ne découvre pas clairement si le troisième ciel est situé dans le monde physique, ou s'il doit être compris parmi les choses purement spirituelles. On avancera peut-être qu'un homme ne pouvait être ravi avec son corps que dans une région matérielle, soit : mais comme l'Apôtre déclare qu'il ne sait pas s'il y fut ravi avec ou sans son corps, comment oser assurer ce que l'Apôtre ne sait pas lui-même, selon ses propres paroles ? Cependant, comme il est impossible que l'esprit sans le corps soit ravi dans une région matérielle, ou que le corps soit transporté dans un séjour spirituel, le doute même de l'Apôtre, sur un évènement qui lui est tout personnel, comme personne ne le conteste, force en quelque sorte à conclure qu'on ne saurait savoir nettement si ce séjour était matériel ou purement spirituel.

[1] II Cor. XII, 2, 4.

CHAPITRE II.

L'APOTRE A PU IGNORER S'IL AVAIT VU LE PARADIS INDÉPENDAMMENT DE SON CORPS.

3. En effet, lorsque l'image d'un corps nous apparaît soit en songe, soit en extase, on ne la distingue pas du corps lui-même : il faut pour cela revenir à soi-même et reconnaître qu'on s'est trouvé en présence d'images que l'esprit ne recevait pas par le canal des sens. Qui ne s'aperçoit à son reveil que les objets vus en songe étaient purement imaginaires, quoiqu'il fût impossible de distinguer pendant le sommeil entre l'apparition et la réalité ? Il m'est arrivé et, à ce titre, d'autres ont éprouvé ou éprouveront la même chose, que dans ces rêves j'avais conscience de rêver : tout endormi que j'étais, je voyais fort distinctement que les images qui d'ordinaire font illusion à notre esprit, étaient, non des réalités, mais des fantômes. Voici mon erreur : je voulais persuader à l'ami dont les songes me reproduisaient le portrait exact, que nos perceptions n'avaient rien de vrai et n'étaient que des visions de songes ; et pourtant il n'y avait aucune différence entre elles et l'image qu'elles m'offraient de sa personne. J'ajoutais que notre entretien même était une illusion et que juste en ce moment il

croyait voir en songe une autre chose, sans savoir si je ne voyais pas ce que je voyais actuellement. Tout en m'efforçant de lui prouver que ce n'était pas lui, j'étais amené à reconnaître en quelque sorte que c'était lui, car je n'aurais pu avoir avec lui cette conversation, si j'avais eu pleine conscience qu'il n'était rien. Ainsi dans ce phénomène de l'âme éveillée malgré le sommeil, il fallait bien quelle fût guidée par les représentations des corps, comme si elle avait été en présence de réalités.

4. Il m'a été donné d'entendre un homme de la campagne, à peine capable de s'exprimer, qui, dans une extase, avait le sentiment d'être éveillé et d'apercevoir un objet sans que ses yeux en fussent frappés. « Mon âme le voyait et non mes « yeux, » disait-il, autant que je puis me rappeler ses propres paroles. Il ne pouvait dire cependant si c'était un corps ou l'image d'un corps, cette distinction était trop subtile pour lui; mais sa foi était si naïve qu'en l'écoutant je croyais voir moi-même l'objet qu'il me racontait avoir vu.

5. Si donc Paul avait vu le Paradis dans une vision analogue à celles où Pierre vit une nappe qui descendait du ciel [1], où Jean aperçut tout ce qu'il a exposé dans son Apocalypse [2], où le prophète Ezéchiel vit la plaine jonchée d'ossements qui reprenaient la vie [3], où Dieu apparut au prophète Isaïe, assis sur son trône et ayant en sa présence les Séraphins avec l'autel où fut pris un charbon ardent par purifier les lèvres du prophète [4]; il est bien évident qu'il a pu ignorer s'il avait été ravi sans son corps ou hors de son corps.

CHAPITRE III.

L'APOTRE ATTESTE QU'IL A VU LE TROSIÈME CIEL SANS SAVOIR COMMENT.

6. Supposons qu'il ait été ravi sans son corps dans un séjour où il n'y avait aucun corps : on pourrait encore se demander si ce domaine était plein d'images matérielles, ou s'il ne renfermait que des natures indépendantes de la matière, comme Dieu, comme l'âme humaine, comme la raison, les vertus, la prudence, la justice, la chasteté, la charité, la piété, bref les êtres et les idées que nous concevons et que la raison seule nous permet de classer, de distinguer et de définir; nous atteignons en effet ces idées sans distinguer ni dessin ni couleur, sans percevoir ni son, ni odeur, ni saveur, enfin sans être avertis par le tact qu'il y ait là une surface froide ou chaude, dure ou tendre, rude ou polie; nous sommes guidés par une autre lumière, un autre éclat, une autre vue plus infaillible que les sensations et bien plus haute.

7. Revenons donc aux paroles même de l'Apôtre, examinons-les avec attention, en partant de ce principe incontestable que l'Apôtre avait une science du monde des esprits et des corps infiniment supérieure à celle que nous cherchons à nous former en tâtonnant. Or, s'il savait que les choses spirituelles ne peuvent être aperçues par les sens et que le corps seul peut voir les choses du corps, pourquoi ne concluait-il pas de la nature même des choses qu'il avait vues, la manière dont il les vit? S'il était sûr qu'elles étaient spirituelles, pourquoi n'en concluait-il pas avec certitude qu'il les avait vues en dehors de son corps? Si elles étaient matérielles, pourquoi ignorait-il qu'il ne pouvait les avoir vues qu'avec le corps? D'où vient donc ce doute, sinon de l'incertitude même où il est d'avoir vu soit des corps soit des images matérielles? Ainsi cherchons d'abord dans l'ensemble de ses paroles le point sur lequel il n'a pas le moindre doute; nous verrons ensuite ce qui cause son incertitude, et nous comprendrons peut-être le secret de son doute, en saisissant le point qui ne lui en inspire aucun.

8. « Je connais un homme, dit-il, qui, il y a « quatorze ans (était-ce dans con corps ou hors « de son corps? je l'ignore, Dieu le sait,) fut « ravi jusqu'au troisième ciel. » Il sait donc qu'il y a quatorze ans un homme fut ravi jusqu'au troisième ciel, par la vertu du Christ; sur ce point, aucun doute dans son esprit et par consequent dans le nôtre. Fut-ce avec son corps ou en dehors de son corps? voilà ce qu'il ne sait pas; et comment oser dire avec certitude d'où vient son doute? Faut-il donc conclure que nous devons à notre tour douter du troisième ciel où il assure que ce chrétien fut ravi? S'il a vu une réalité, l'existence du troisième ciel est par là même démontrée. Si cette vision ne s'est composée que d'images matérielles, il ne s'agit plus du troisième ciel : c'est une aparition successive où le chrétien dont il parle, croit gravir le premier ciel, monter au second, de là apercevoir le troisième, où il croit s'élever encore et pouvoir dire qu'il a été ravi jusqu'au troisième ciel.

[1] Act. X, 11. — [2] Apoc. I, 12, etc. — [3] Ezéch. XXXVII, 1-10. — [4] Isa. V, 1-7.

Mais l'Apôtre ne doute pas et ne nous laisse point douter de l'existence de ce troisième ciel où il a été ravi : « Je sais » dit-il tout d'abord, et pour ne pas croire à cette vérité, il faut cesser de croire à l'autorité même de l'Apôtre.

CHAPITRE IV.

DE L'EXISTENCE DU TROISIÈME CIEL OU L'APOTRE FUT RAVI. — OBJECTION.

9. Il sait donc qu'un homme a été ravi jusqu'au troisième ciel : ainsi ce ciel existe réellement. Il n'y a point là de signe matériel, analogue à celui qui fut montré a Moïse ; Moïse lui-même sentait si bien la distance qui séparait l'essence divine de la forme visible que Dieu empruntait pour apparaître aux regards d'un homme, qu'il disait au Seigneur : « Montrez-vous vous-« même à moi [1]. » Ce n'est pas non plus un emblême sous la forme d'un être réel semblable à ceux que Jean voyait en esprit, quand il en demandait la signification et qu'on lui répondait : « C'est une cité, » ou bien « Ce sont les peuples, » ou tout autre chose, lorsqu'il voyait par exemple la bête, la grande prostituée, les eaux et autres allégories du même genre [2]. « Je sais, dit l'Apô-« tre, qu'un homme fut ravi au troisième ciel. »

10. S'il avait eu dessein d'appeler ciel l'image immatérielle d'un corps, il aurait vu au même titre une image dans le corps avec lequel il fut ravi et transporté dans ce séjour idéal; il prendrait donc un fantôme pour son propre corps, un ciel imaginaire pour le ciel même; mais alors il n'aurait plus aucune raison pour distinguer entre ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, je veux dire, entre la certitude d'avoir été ravi au troisième ciel, et le doute s'il y fut transporté avec ou sans son corps : il exposerait simplement sa vision et donnerait aux images qu'il avait contemplées le nom des êtres réels dont elles étaient la représentation. Nous-mêmes, quand nous racontons un rêve ou ce que nous avons vu en songe, nous disons : j'ai vu une montagne, j'ai vu un fleuve, j'ai vu trois hommes, et ainsi du reste ; nous désignons l'image par le mot même qui sert à nommer l'être qu'elle représente. Il n'en est pas de même de l'Apôtre : il est certain sur un point, il est dans l'ignorance sur un autre.

11. A-t-il vu en imagination et le ciel et son corps? Alors il y a également certitude ou ignorance sur ces deux points. Or, s'il a vu le ciel en lui-même, et par conséquent s'il a sur ce point certitude absolue, comment aurait-il vu seulement son corps sous une forme idéale?

12. Voyait-il un ciel matériel ? Pourquoi ignorer qu'il le voyait avec les yeux du corps? Ne savait-il pas s'il le voyait en esprit ou avec les yeux du corps, et aurait-il dit par suite de cette incertitude : « Je ne sais si ce fut avec ou sans « son corps? » Comment ne pas douter alors si le ciel qu'il avait vu était une réalité ou une simple image? Etait-ce au contraire une nature spirituelle, sans aucune image pour la peindre à l'esprit, telle qu'apparaît la justice, la sagesse, et autres conceptions de ce genre? Il est encore évident qu'un pareil ciel n'a pu tomber sous les sens ; par conséquent, s'il savait qu'il avait contemplé un semblable idéal, il devait être pour lui hors de doute que ce n'était pas à l'aide des sens. « Je sais, dit-il, qu'un homme fut ravi il y a « quatorze ans. » Je sais cela, on ne peut en douter sans cesser de croire en moi; « Mais si ce fut « avec ou sans son corps, c'est ce que je ne sais « pas. »

CHAPITRE V.

RÉFUTATION DE L'OBJECTION.

13. Eh bien ! que sais-tu donc pour le distinguer de ce que tu ignores? réponds, afin de ne pas induire les fidèles en erreur. « Je sais qu'un « homme fut ravi au troisième ciel. » Ce ciel était matériel ou spirituel. S'il était matériel, il est apparu aux yeux du corps; pourquoi donc connaître ce ciel et ne pas savoir du même coup s'il a été vu des yeux du corps? S'il était spirituel, est-il apparu sous une forme réelle? Alors il est aussi impossible de décider si c'était une réalité qu'il l'est de déterminer s'il a été visible aux yeux. Est-il au contraire apparu à l'esprit, comme ferait l'idée de justice, sans le concours d'aucune image sensible, et par conséquent des organes? Alors il doit y avoir absolument certitude ou incertitude : autrement d'où vient la certitude sur l'objet lui-même, et l'incertitude sur le mode de perception? Il est trop clair en effet que ce qui est immatériel ne peut-être perçu par les sens. S'il est possible de voir les corps en dehors du corps même, cette vue est indépendante des sens et suppose un mode de perception tout différent, quelqu'il soit. Mais il serait par trop étrange que l'Apôtre eût été trompé ou laissé dans le doute par ce mode de perception,

[1] Exode XXXII, 13. — [2] Apoc, XIII, 1; XVII, 15, 18.

qu'ayant vu un ciel matériel sans le concours des sens, il eût été incapable de savoir s'il y avait été ravi avec ou sans son corps.

14. Or, l'Apôtre ne peut-être soupçonné de mensonge, lui qui distingue si scrupuleusement ce qu'il sait de ce qu'il ne sait pas; peut-être donc ne reste-t-il plus qu'une conclusion à admettre : c'est qu'il ignorait, au moment où il fut ravi au troisième ciel, s'il était dans son corps au même titre que l'âme continue d'y résider, quand le corps est vivant soit à l'état de veille, soit dans le sommeil, soit dans un transport extatique qui suspend les opérations des sens; ou bien s'il était hors de son corps devenu un cadavre jusqu'au moment où la vision étant terminée, la vie rentra dans les organes. Il serait alors revenu à lui-même, non comme un homme qui sort du sommeil ou qui reprend ses sens à la suite d'une extase, mais comme un mort qui ressuscite. Par conséquent, ce qu'il a vu dans son ravissement au troisième ciel, ce qu'il est sûr d'avoir vu, est une réalité et non un produit de l'imagination; mais il n'était pas évident à ses yeux que son âme, dans ce transport surnaturel eût quitté le corps, ou que son intelligence eût été ravie au ciel pour y voir et y entendre des choses ineffables, tandis que l'âme aurait continué d'animer le corps. Voilà peut-être la raison qui lui fait dire : « Si « ce fut avec ou sans son corps, je ne sais. »

CHAPITRE VI.

TROIS MANIÈRES DE VOIR LES CHOSES.

15. Percevoir indépendamment de l'imagination et des sens les objets en eux-mêmes, c'est la vision la plus haute. Je vais expliquer, dans la mesure des forces que Dieu me prêtera, la vision et en distinguer les espèces. Ce commandement : « Tu aimeras le prochain comme toi-même, » peut nous offrir la vision sous un triple aspect. D'abord on le voit par les yeux, en lisant les lettres qui le composent; ensuite par l'esprit, qui se représente le prochain même en son absence; enfin par une intuition de la raison, qui découvre l'amour lui-même. Rien de plus facile à comprendre que le premier genre de vision : celui qui nous fait découvrir le ciel, la terre et tous les objets qui y frappent nos regards. Il n'est pas difficile non plus d'expliquer le second : c'est celui qui nous permet de concevoir les objets en leur absence. Ainsi nous avons la faculté de nous représenter même au milieu des ténèbres, le ciel, la terre et tout ce qui peut y tomber sous les yeux; sans rien voir des yeux du corps, nous apercevons les images des corps, soit réelles, quand elles représentent les corps eux-mêmes et que la mémoire les reproduit; soit idéales, quand elles sont une conception de l'esprit. On ne se fait pas de Carthage, si on la connaît, la même image que d'Alexandrie, si on ne la connaît pas. Le troisième genre de vision a pour objet les idées, comme celle d'amour, auxquelles ne correspond aucune image qui les représente exactement. En effet, un homme, un arbre, le soleil, bref un corps sur la terre ou dans le ciel, apparaissent sous leurs formes, quand ils sont présents, et se conçoivent sous des images imprimées dans l'esprit, quand ils sont absents : delà par rapport à eux, deux genres de vision s'opérant l'une au moyen des sens, l'autre au moyen de l'esprit qui conçoit l'image des objets. Quant à l'amour, apparaît-il à l'esprit tantôt dans sa nature réelle, tantôt sous une image qui le reproduit, selon qu'on le conçoit ou qu'on se le rappelle? Non assurément, on le voit avec plus ou moins de clarté, selon la portée de son esprit; on ne le voit plus, quand on songe à quelque forme sensible.

CHAPITRE VII.

DE LA VISION SENSIBLE, SPIRITUELLE, RATIONNELLE. LA PREMIÈRE SUPPOSE UN OBJET RÉEL OU UNE MÉTAPHORE : LA SECONDE S'EXERCE DE PLUSIEURS MANIÈRES.

16. Tels sont les trois genres de vision dont nous avons parlé dans les livres précédents, quand le sujet, a exigé, sans toutefois les classer : comme nous allons maintenant les expliquer avec quelque étendue il est bon de les désigner par des termes précis, afin d'éviter l'embarras des circonlocutions. Appelons donc la première *sensible*, parce qu'elle à besoin pour s'exercer des opérations des sens. Nommons la seconde *spirituelle* ; en effet on appelle avec raison esprit tout être qui existe sans être corporel : or l'image d'un corps en son absence, quoiqu'elle en reproduise la forme, n'est point corporelle, non plus que la perception qu'on en a. Appelons la troisième *rationnelle*, du mot raison.

17. Il serait trop long d'approfondir la signification de ces termes : notre sujet l'exige peu ou point. Il suffira de savoir que le mot *sensible* ou *corporel* suppose tantôt une réalité, tantôt une simple mé-

taphore. Ainsi dans ce passage : « En lui réside corporellement toute la plénitude de « la divinité. » La divinité n'est pas un corps sans doute ; mais comme l'Apôtre voit dans le récit de l'ancien Testament des ombres de l'avenir, cette comparaison l'amène à dire que la plénitude de la divinité réside corporellement dans le Christ, parce que tout ce qu'annonçaient ces figures s'étant accompli en lui, il est pour ainsi dire la réalité et le corps de ces ombres [1] ; en d'autres termes il est la vérité même dont ces rites étaient la figure et l'emblème. De même donc que les figures elles-mêmes ne peuvent s'appeler ombres que par métaphore, de même on ne peut dire sans métaphore que la divinité réside corporellement en lui, *corporaliter*.

19. Le mot spirituel a plus d'application. L'Apôtre appelle spirituel le corps tel qu'il sera lors de la résurrection des saints. « On sème un « corps animal et il ressuscitera corps spi- « rituel [2]. » Cela vient de ce qu'un pareil corps sera soumis à l'esprit avec une facilité merveilleuse et à l'abri de toute corruption : sans avoir besoin d'aliments matériels, il sera vivifié par l'esprit. Je ne veux pas dire que le corps n'aura alors rien de matériel ; aujourd'hui on l'appelle bien animal, quoiqu'il ne soit pas de la substance de l'âme. Esprit, *spiritus*, signifie également l'air, le vent, c'est-à-dire le mouvement de l'air, comme dans le passage : « feu, grêle, neige, glace, esprit « de la tempête [3]. » Ce terme désigne encore l'âme chez l'homme ou chez la bête, comme dans ce passage : « Qui est-ce qui connaît si l'esprit des « hommes monte en haut, et si l'esprit de la bête « descend en bas dans la terre [4] ? » On appelle encore ainsi la raison, l'intellect, qui est comme l'œil de l'âme où se reflètent l'image et la connaissance de Dieu. C'est en ce sens que l'Apôtre a dit : « Renouvelez-vous dans « l'intérieur de votre âme, et revêtez-vous de « l'homme nouveau qui a été créé à l'image de « Dieu et dans une justice et une sainteté véri- « tables [5]. » Il dit ailleurs, en parlant de l'homme intérieur, « qu'il se renouvelle par la connais- « sance de la vérité, selon l'image de celui qui « l'a créé [6]. » Après avoir dit dans son Epître aux Romains [7] : « Je me soumets par la raison à « la loi de Dieu, mais par la faiblesse de la chair, « je suis soumis à la loi du péché, » il revient ailleurs sur la même pensée : « La chair, dit-il, « s'élève contre l'esprit et l'esprit contre la « chair [1]. » La raison et l'esprit sont donc synonymes dans ces passages. Enfin Dieu est appelé lui-même Esprit, puisque le Seigneur dit dans l'Evangile : « Dieu est Esprit, et ceux qui l'adorent « doivent l'adorer en esprit et en vérité [2]. »

[1] Colos. II, 9, 17. — [2] I Cor. XV, 44. — [3] Ps. CXLVIII, 8. — [4] Eccl. III, 21. — [5] Eph. III, 23-24. — [6] Colos. III, 10. — [7] Rom. VII, 25.

CHAPITRE VIII.

POURQUOI L'AUTEUR APPELLE-T-IL SPIRITUELLE LA SECONDE VISION ?

20. Voilà bien des acceptions : cependant nous n'avons emprunté à aucune d'elles le sens que nous attachons ici au mot spirituel, nous le tirons d'un passage de l'épître aux Corinthiens où l'esprit est nettement distingué de la raison. « Quand « je prie avec la langue, c'est mon *esprit* qui prie, « ma *raison* n'en retire aucun fruit. » La langue désigne ici les pensées obscures et mystérieuses qui sont incapables d'édifier, quand on ne les saisit pas avec la raison, puisqu'elles n'offrent alors aucun sens. Aussi avait-il déjà dit : « Celui qui » parle avec la langue, ne parle pas aux hommes, « mais à Dieu ; personne ne le comprend, mais « par l'esprit il dit des choses mystérieuses. » Par conséquent, la langue ne sert ici qu'à désigner les pensées qui sont comme une image et un portrait des choses et qui demeurent inintelligibles à moins d'être conçues par la raison. Tant qu'elles restent inintelligibles, elles résident dans l'esprit et non dans la raison : aussi dit-il plus clairement encore : « Si tu pries en esprit, « comment l'ignorant pourra-t-il répondre « *Amen* à ta bénédiction, puisqu'il ne comprend « pas ce que tu dis ? » Ainsi, il s'est servi du mot langue, cet instrument qui en frappant l'air produit les signes des idées sans exprimer les idées elles-mêmes, pour désigner métaphoriquement toute émission de signes avant qu'ils n'aient été saisis par l'intelligence : la conception des signes, qui relève de la raison, a-t-elle eu lieu? alors il y a révélation, intuition, prophétie, science. C'est en ce sens qu'il dit : « Moi-même, « mes frères, si venant parmi vous, je vous parlais « des langues inconnues, de quelle utilité vous « serais-je, si je ne joignais à mes paroles ou la « révélation ou la science, ou la prophétie ou la « doctrine [3] ? » En d'autres termes il faudrait avoir recours aux explications, faire comprendre le sens de ce qu'on dit en langues inconnues, afin que la puissance de la *raison* s'unisse à celle de *l'esprit*.

[1] Gal, V, 17. — [2] Jean, IV, 24. — [3] I Cor. XIV, 14, 2, 16, 6.

CHAPITRE IX.

QUE LE NOM DE PROPHÉTIE SE RATTACHE A LA RAISON.

22. Il ne saurait donc y avoir de prophétie complète, si la raison ne survenait pour interpréter les signes que l'esprit aperçoit sous une forme sensible : à ce titre, le don de prophétie consiste plutôt à interpréter une vision qu'à l'avoir. C'est ce qui fait voir que la prophétie se rattache plutôt à la raison qu'à cette faculté inférieure à la raison, où se peignent les ressemblances des réalités corporelles et que nous nommons *esprit*, *spiritus*, en prenant ce mot dans un sens particulier. Aussi Joseph comprenant ce que signifiaient les sept vaches et les sept épis, était plutôt prophète que Pharaon qui les avait vus [1] : chez Pharaon, *l'esprit* avait été modifié pour voir; chez Joseph, *la raison* avait été éclairée pour comprendre. L'un avait le don de la langue, l'autre le don de prophétie, en ce sens que l'un pouvait s'imaginer les objets et l'autre interpréter les images. On est donc prophète à un degré inférieur, quand on ne voit que les signes des idées sous des images matérielles représentées dans l'esprit; à un degré supérieur, quand on a la puissance d'interpréter les signes; le don de prophétie au degré éminent consiste à voir par l'esprit les symboles des idées et à les comprendre par la pénétration de la raison; c'est ainsi que la supériorité de Daniel éclata dans l'épreuve à la quelle il fut soumis : il sut tout ensemble révéler au roi le songe qu'il avait eu et lui en expliquer le sens [2]. En effet les images qui composaient ce songe furent gravées dans son esprit, les lumières pour en comprendre la signification éclairèrent sa raison. On reconnaît ici la distinction établie par l'Apôtre : « Je prierai avec esprit, je prierai aussi avec la « raison [3], » c'est-à-dire, de telle façon que l'esprit conçoive les images et que la raison en pénètre le sens : voilà pourquoi j'appelle *spirituelle* la vision qui consiste à nous représenter les choses comme le fait l'imagination en l'absence des objets.

CHAPITRE X.

DE LA VISION RATIONNELLE.

21. La vision intellectuelle, qui dépend de la raison, est la plus élevée. Le mot raison n'admet pas une foule d'acceptions comme le terme d'esprit. Les mots intellectuel et intelligible offrent le même sens. On a toutefois voulu établir entre eux une distinction assez profonde aux yeux de quelques philosophes : l'objet perçu par la raison seul serait intelligible, la faculté de le percevoir serait intellectuelle. Mais existe-t-il un être qui ne soit qu'intelligible sans avoir le don de l'intelligence? C'est là un problème très-difficile. Mais à mes yeux on ne saurait croire ni avancer qu'il existe un être capable de voir par la raison, sans qu'il ne soit aussi du domaine de la raison. D'après cette distinction la raison serait intelligible, en tant qu'elle pourrait être vue; elle serait intellectuelle, en tant qu'elle pourrait aussi voir. Mais laissons de côté le problème fort difficile de savoir s'il existe un être qui ne soit accessible qu'à la raison sans avoir la raison lui-même, et convenons de regarder les mots intelligible et intellectuel comme synonymes.

CHAPITRE XI.

LA VISION SENSIBLE SE RATTACHE A LA VISION SPIRITUELLE ET CELLE-CI A LA VISION RATIONNELLE.

22. Analysons ces trois modes de vision, afin d'aller successivement du plus humble au plus élevé. Déjà nous avons offert un exemple qui les renferme tous. Quand on lit ces mots : « Tu ai- « meras ton prochain comme toi-même [1], » on voit les lettres par le ministère des sens, on se représente le prochain par une opération de l'esprit, enfin on conçoit l'amour par un effort de la raison. Cependant on pourrait se représenter les lettres sans les avoir sous les yeux, comme on pourrait voir le prochain lui-même en face de soi : quant à l'amour, on ne peut ni voir son essence avec les yeux du corps, ni le concevoir sous une image qui le reproduise; il n'est connu ni saisi que par la raison. La vision sensible ne saurait être la principale : les perceptions dont elle est le canal se transmettent à l'esprit comme à une faculté supérieure. Un objet frappe-t-il les yeux? aussitôt son image se peint dans l'esprit : mais on ne peut reconnaître cette impression, qu'à l'instant où, l'objet disparu, on retrouve son image dans l'esprit. Si l'âme n'est pas raisonnable, ainsi celle de la bête, les yeux ne communiquent rien au delà de cette image. Si l'âme est raisonnable, l'image se transmet jusqu'à l'intellect, faculté supérieure à l'esprit; et quand la perception des yeux, transmise à l'esprit sous forme d'image, cache une idée, la rai-

[1] Gen. XLI, 1-32 — [2] Dan. II, 27-45. IV, 16-24.

[1] Matt. XXII, 39.

son comprend cette idée immédiatement ou cherche à la découvrir. C'est qu'en effet la raison seule a pour fonction de comprendre ou de chercher à comprendre.

23. Le roi Balthasar vit les doigts d'une main qui écrivaient sur la muraille; immédiatement l'image de cet objet s'imprima dans son esprit par le ministère des sens, et elle y resta gravée, après que l'objet eut disparu. Il était alors visible pour l'esprit; mais au moment où il apparaissait aux yeux sous sa forme matérielle, il n'était et n'avait point encore été compris comme un symbole; ce ne fut qu'en troisième lieu qu'il apparut comme un symbole, et cela, par une opération de la raison. C'est la raison encore qui faisait rechercher quelle était sa signification. On n'y put réussir, et c'est alors que la raison de Daniel éclairée des lumières prophétiques révéla au roi éperdu l'idée cachée sous ce signe [1]. Ici le don de prophétie, se rattachant à ce mode de vision qui relève de la raison, était supérieur à celui qui ne consistait qu'à voir des yeux du corps le symbole matériel d'une idée et à reconnaître par la réflexion son image transmise à l'esprit, puisque dans ce dernier cas le rôle de la raison se bornait à découvrir que c'était un symbole et à en rechercher la signification.

24. Pierre, dans un ravissement d'esprit, vit une grande nappe suspendue par les quatre coins qui descendait du ciel sur la terre, et il entendit une voix qui lui dit : « Tue et mange. » Revenu à lui-même, il cherchait à s'expliquer la vision qu'il avait eue, lorsque les hommes envoyés par Corneille arrivèrent, et l'Esprit lui dit : « Voilà des hommes qui te demandent; lève-toi « donc, descends et n'hésite pas à aller avec eux; « car c'est moi qui les ai envoyés. » Arrivé chez Corneille, l'Apôtre révela lui-même le sens de la vision où il avait entendu une voix lui dire : « N'appelle point impur ce que Dieu lui-même « a purifié. » Il dit en effet : « Dieu m'a appris à ne « regarder aucun homme comme impur ou pro- « fane [2]. » Ainsi, au milieu du transport qui lui faisait voir cette nappe, ce fut avec le concours de l'esprit qu'il entendit les mots « mange et tue, » et « ce que Dieu a purifié, ne le regarde pas comme « impur. » Revenu à lui-même, il reconnaissait également avec le concours de l'esprit les formes ou les paroles qu'il se souvenait d'avoir perçues pendant la vision. Ce n'était pas des corps mais les images de ces corps qu'il contemplait, soit au moment qu'il considérait cette vision dans son ravissement, soit au moment qu'elle revenait à son esprit et qu'il y réfléchissait. Mais, lorsqu'il était en peine de ce que signifiait cette vision, c'était sa raison qui faisait un effort pour comprendre, et qui restait impuissante jusqu'à l'arrivée des envoyés de Corneille. A la vue de cet homme jointe à l'ordre que l'Esprit-Saint fit de nouveau entendre à son esprit, où déjà les signes s'étaient gravés, où avaient retenti ces paroles : « Marche avec eux, » sa raison éclairée des lumières divines comprit le sens attaché à tous ces symboles. L'analyse de ces visions et autres semblables fait assez comprendre que la vision sensible se rapporte à la vision spirituelle et celle-ci à son tour à la vision rationnelle.

CHAPITRE XII.

RAPPORTS ENTRE LA VISION SENSIBLE ET LA VISION SPIRITUELLE.

25. Lorsque nous voyons les objets extérieurs, sans être transportés hors de nous-mêmes et à l'état de veille, nous distinguons nettement cette vision de la vision spirituelle qui nous permet de concevoir les objets en leur absence sous forme d'images, soit à l'aide de la mémoire qui nous rappelle des choses connues, soit à l'aide de l'imagination qui nous représente des choses inconnues, quoique réelles, soit enfin par une libre création de formes qui n'existent que dans notre esprit. Nous établissons, dis-je, une distinction si profonde entre ces imaginations et les objets réels qui frappent les sens, que nous n'hésitons jamais à voir, ici, des corps, là, des représentations de corps. Arrive-t-il que sous l'influence d'une idée fixe, d'une maladie qui, comme la fièvre, jette dans le délire, d'un commerce intime avec un Esprit bon ou mauvais, les images des objets se peignent dans l'esprit avec la même vivacité que si les objets étaient présents, sans que toutefois l'action des sens soit suspendue? Alors les images des objets qui se peignent dans l'esprit apparaissent comme si les objets eux-mêmes frappaient les sens; de là ce phénomène qui consiste à voir réellement un homme en face de soi, et tout ensemble à s'en figurer un autre, comme avec les yeux, par la force de l'imagination. J'ai vu des gens qui s'entretenaient avec les personnes présentes et adressaient en même temps la parole à un être ima-

[1] Dan. v, 5-28. — [2] Act. x, 10-28.

ginaire comme s'il eût été devant eux. Reprennent-ils l'usage de la raison? tantôt ils peuvent se rappeler leur vision, tantôt ils n'en gardent aucun souvenir. C'est ainsi que quelques-uns peuvent se rappeler un songe, tandis que d'autres en sont incapables. L'âme est-elle ravie hors du corps et comme soustraite à l'empire des sens? alors l'extase est plus profonde. Les corps ont beau être présents et les yeux ouverts, on ne voit, on n'entend plus rien : le regard de l'âme est concentré sur les images qui apparaissent à l'esprit, ou sur les idées pures qui se découvrent à la raison.

26. L'esprit demeure-t-il fixé sur les images des objets, dans un moment où les sens n'exercent plus aucun empire sur l'âme, comme il arrive dans les songes ou dans un transport? Si ce qu'on voit ne cache pas une idée, c'est une imagination. Du reste il arrive qu'à l'état de veille, en pleine santé, sans aucun transport, on se représente une foule d'objets qui ne frappent pas alors les sens. La différence, c'est qu'on ne cesse jamais de distinguer ces fictions d'avec les objets réels et présents. Si ce qu'on voit est un véritable signe qui apparaisse soit dans le sommeil, soit dans la veille, lorsque les yeux découvrent les objets en face d'eux et que l'esprit voit l'image d'objets absents, soit dans l'extase proprement dite où l'âme semble devenir étrangère aux sens; c'est alors une révélation surnaturelle : seulement il peut se faire qu'un autre esprit, venant à s'unir avec celui qui reçoit la vision, lui découvre la vérité cachée sous ces images et la lui fasse comprendre, ou bien la fasse comprendre à un autre chargé de l'interpréter. Du moment en effet que les signes sont interprétés et qu'ils dépassent la portée des sens, il faut bien qu'ils soient expliqués par quelque esprit.

CHAPITRE XIII.

L'AME POSSÈDE-T-ELLE UNE FACULTÉ DE DIVINATION?

27. D'après quelques philosophes, l'âme possède naturellement le don de la divination. S'il en est ainsi, pourquoi l'âme n'est-elle pas toujours capable de lire dans l'avenir, quoiqu'elle le souhaite toujours? Dira-t-on que cette faculté doit être secondée pour entrer en exercice? Mais si elle a besoin d'une influence étrangère, la reçoit-elle d'un corps? Non évidemment. Il faut donc que cette influence vienne d'un esprit. Puis, comment s'exerce-t-elle? Se passe-t-il dans le corps un certain mouvement capable d'en développer et d'en tendre les ressorts avec tant de force, que l'esprit comprend les images qu'il contenait à son insu au même titre qu'il y a en dépôt dans la mémoire une foule d'idées qu'on n'aperçoit pas? Faut-il dire que ces signes apparaissent sans avoir été conçus antérieurement ou qu'ils résident en quelque sorte dans l'esprit d'où ils jaillissent et deviennent visibles à la raison? Mais s'ils étaient renfermés dans l'âme en quelque sorte essentiellement, pourquoi ne les comprend-elle pas par voie de conséquence? En effet elle ne les comprend presque jamais. La raison aurait-elle besoin d'une influence étrangère pour saisir les images que lui livre l'esprit, comme l'esprit pour les découvrir en lui-même? L'âme peut-elle, sans que les liens corporels soient rompus ou élargis, prendre son essor et atteindre aux idées pures : est-elle, dis-je, capable par ses seuls efforts de voir les images et même de deviner ce qu'elles ont d'intelligible? Enfin saisit-elle les symboles tantôt par elle-même, tantôt par le concours d'un autre esprit? Quelle que soit la valeur de ces hypothèses, il ne faut en admettre aucune légèrement. Un point incontestable, c'est que les images aperçues par l'esprit dans la veille, le sommeil, la maladie, ne sont pas toujours un signe, tandis que dans le véritable ravissement, il serait étrange que ces images ne fussent pas des signes.

28. Il n'est donc pas étonnant que les possédés disent parfois la vérité sur des choses qui n'apparaissent pas aux yeux des assistants; le démon s'unit si intimement avec le possédé, je ne sais comment, que l'acteur et le patient semblent ne faire qu'un même esprit. Quand c'est un bon esprit qui cause le transport et le ravissement de l'âme, pour lui communiquer une vision, les images sont alors des signes et ces signes cachent d'utiles connaissances : on n'en saurait douter, puisque c'est un don de Dieu. Mais il est fort difficile de distinguer d'où vient la vision, quand l'esprit malin exerce doucement son influence, et que, ravissant l'esprit sans tourmenter le corps, il dit ce qu'il peut, parfois même il dit vrai, donne d'utiles révélations et se transforme en Ange de lumière [1], afin de profiter de la confiance qu'il s'est attirée en révélant les vrais biens pour entraîner à ses faux biens. Pour discerner ces sortes de vision, nous n'avons, je crois, qu'une seule ressource, c'est ce don « de discerner les esprits » que l'Apôtre énumère parmi les dons de Dieu [2].

[1] II Cor. XI, 14. — [2] I Cor. XII, 10.

CHAPITRE XIV.

LA VISION RATIONNELLE N'EST JAMAIS UN LEURRE. L'ILLUSION DANS LES DEUX AUTRES N'EST PAS TOUJOURS DANGEREUSE.

Il n'est pas difficile en effet de reconnaître Satan quand il en vient à donner des conseils et des inspirations contraires soit à la morale soit aux dogmes : bien des gens alors distinguent ses pièges. Le don de Dieu consiste à le reconnaître dès l'instant où la plupart le prennent encore pour un bon ange.

29. Cependant les visions sensibles, comme la vision spirituelle, sont pour les bons un moyen d'édification et pour les méchants une source d'illusions. Quant à la vision rationnelle, elle n'est jamais un leurre. En effet, on ne la comprend pas, lorsqu'on y découvre un sens qu'elle n'a pas, et si on la comprend, on est en possession de la vérité. Les yeux n'en peuvent mais, quand ils voient un objet tout semblable à un autre, sans pouvoir distinguer le fantôme de la réalité.; l'esprit est également réduit à l'impuissance, quand il se forme en lui une image qu'il est incapable de distinguer d'avec les corps eux-mêmes. La raison au contraire cherche l'idée ou la leçon utile que la vision peut offrir ; la découvre-t-elle? c'est un heureux profit ; ne réussit-elle pas? elle reste dans le doute, afin de n'être pas entraînée à quelque erreur fatale par une dangereuse témérité.

30 La raison maitresse d'elle-même et éclairée d'en haut distingue vite les cas où l'on peut se tromper sans danger, et même le degré où l'erreur est innocente. Il n'y a aucun péril à prendre pour un homme de bien un méchant hypocrite, quand on ne se trompe pas sur les principes mêmes qui font le véritable homme de bien. S'il était dangereux de prendre pendant son sommeil l'image d'un corps pour le corps même, il n'eût pas été sans péril pour Pierre de se figurer qu'au moment où un Ange le délivrait de ses fers et marchait devant lui, il était dupe d'une vision [1], ou de s'écrier dans l'extase dont nous avons parlé : « Seigneur, je n'ai jamais rien mangé d'impur ni « de souillé, » en prenant pour de véritables animaux les images représentées sur la nappe [2]. Ainsi, quand on s'est trompé sur les objets qu'on avait cru voir, cette illusion ne doit inspirer aucun remords, si on n'a point à se reprocher une opiniâtre incrédulité, une interprétation orgueilleuse ou impie. Quand donc le démon nous trompe par des visions sensibles, les yeux peuvent être dupes sans péril, à condition qu'on ne s'écarte ni des vérités de la foi, ni de cette rectitude d'esprit dont Dieu se sert pour instuire ceux qui lui sont soumis. De même encore, quand il fait illusion à l'âme en lui offrant, dans une vision spirituelle, une image si ressemblante de la réalité qu'on la prend pour la réalité même, l'âme ne court d'autre danger que de s'abandonner à ses perfides insinuations.

CHAPITRE XV.

DES SONGES IMPURS : QU'ILS PEUVENT ÊTRE INNOCENTS.

31. On se demande quelquefois si la volonté intervient dans un songe où des images obscènes viennent vous assaillir en dehors même de vos habitudes. Il arrive en effet qu'après avoir pensé dans la veille à des obscénités, non pour s'y complaire, mais pour remplir un devoir sérieux, on les voit reparaître dans le sommeil, prendre une forme dans l'imagination, exercer même sur les organes un honteux empire. C'est ainsi qu'en ce moment je suis obligé de penser à ces détails pour en parler. Or, si les impuretés auxquelles j'ai dû penser pour les exprimer, produisent en songe les mêmes effets que sur un homme éveillé qui s'y livre, il est évident qu'un acte qui serait criminel dans la veille, ne l'est plus dans un songe. Car comment parler de ces déréglements lorsqu'un pareil sujet s'impose, sans penser à ce que l'on dit ? Or, si l'image qu'on s'est faite vient à se reproduire en songe avec tant de vivacité qu'on ne distingue plus entre l'apparence et la réalité, les sens sont nécessairement agités, sans que l'acte soit plus criminel que ne l'a été la pensée même, à l'état de veille, lorsqu'on réfléchissait à ce qu'on allait dire. Mais l'âme, purifiée par des désirs plus élevés, sait mortifier une foule de passions qui ne se rattachent pas aux mouvements grossiers de la chair ; les personnes chastes savent, pendant la veille, mettre un frein à ces désordres, sur lesquels elles sont impuissantes pendant leur sommeil, par cela seul que le fantôme qui reproduit la réalité et fait la même impression, est hors de leur pouvoir ; et ces nobles habitudes ont naturellement pour conséquence de faire éclater le mérite de ces âmes jusqu'au sein du sommeil. C'est pendant son

[1] Act. XII, 7-9. — [2] Ibid. X, 11-14.

sommeil que Salomon vit dans la sagesse un trésor inestimable et la demanda à Dieu au mépris de tout le reste. Cette prière fut agréable aux yeux du Seigneur, dit l'Écriture, et, comme le désir était pur il fut immédiatement rempli[1].

CHAPITRE XVI.

LES IMAGES DES CORPS SE FORMENT DANS L'ESPRIT EN VERTU DE SA PROPRE ACTIVITÉ.

32. Il y a donc un rapport entre les visions sensibles et cet appareil de la sensation qui se décompose en cinq organes d'une énergie plus ou moins puissante. D'abord l'élément le plus subtil et par suite le plus rapproché de l'âme, la lumière, inonde les yeux et brille dans le regard, quand il se fixe sur les objets : ensuite, grâce à l'action succesive de l'âme sur l'air pur, sur les vapeurs, sur les humidités, enfin sur la masse argileuse du corps, se forment quatre sens qui s'ajoutent au cinquième, celui de la vue, le seul où éclate la supériorité de l'âme. Nous avons, je m'en souviens, developpé cette théorie au quatrième et au septième livre de cet ouvrage. Le ciel, où brillent les luminaires et les étoiles, est perçu par les yeux : c'est l'élément principal qui se découvre au sens le plus élevé. Mais, comme l'esprit est sans exception et sans aucun doute supérieur à tout être matériel, il faut en conclure que toute substance spirituelle, même celle où les objets gravent leur empreinte, a une dignité naturelle qui l'élève infiniment au-dessus même du ciel physique.

33. Delà une singulière conséquence : quoique l'esprit précède le corps, et que l'image soit postérieure au corps qu'elle reproduit, la représentation que le corps laisse dans l'esprit est supérieure au corps lui-même, par cela seul que le phénomène, quoique antérieur en date, se produit dans une faculté naturellement plus haute. N'allons pas croire que le corps opère sur l'esprit, comme un être actif sur la matière qu'il pétrit : car la matière reste toujours au-dessous de la cause qui la façonne; or, loin d'être au-dessous du corps, l'esprit lui est évidemment supérieur. Ainsi, quoiqu'il faille avoir vu préalablement un corps, resté jusque-là inconnu, pour qu'il se forme dans l'esprit une image, destinée à le rappeler à la mémoire malgré son absence, cependant le corps ne produit pas une image dans l'esprit ; c'est l'esprit seul qui la crée en soi-même avec une facilité incroyable laquelle forme avec la pesanteur des sens un étrange contraste ; à peine l'objet est-il vu, que sa représentation se produit pour ainsi dire instantanément dans l'esprit. Il en est de même des phénomènes de l'ouïe : si l'esprit était incapable de se représenter et la mémoire de conserver un son perçu par l'oreille, on ne saurait même pas quelle est la seconde syllabe d'un mot, puisque la première se serait évanouie avec le son fugitif qui aurait frappé l'air : dès lors on verrait disparaître l'agrément de la conversation, le charme de la musique et tout mouvement suivi dans les organes. Ajoutons que tout progrès deviendrait impossible, si l'esprit ne conservait avec le concours de la mémoire les actes accomplis, pour enchaîner les effets aux causes et agir avec suite. Or, l'esprit ne peut les conserver qu'à la condition qu'il les ait transformés en images. Il y a plus : les images des actes à accomplir se présentent avant que les actes ne soient accomplis. Quel acte en effet peut-on produire au moyen des organes sans que l'esprit n'aille au-devant, sans qu'il commence par voir et en quelque sorte par disposer, d'après les images qu'il conçoit en lui-même, toute la suite des mouvements qu'il faut éxecuter ?

CHAPITRE XVII.

D'OU VIENT QUE LES IMAGES EMPREINTES DANS L'ESPRIT SONT CONNUES DES DÉMONS. — DE QUELQUES VISIONS SURPRENANTES.

34. Comment les esprits immondes peuvent-ils deviner les images empreintes dans notre esprit ? Jusqu'à quel point les hommes ne peuvent-ils les découvrir les uns chez les autres au fond de leurs âmes, grâce à la barrière que leur oppose ce corps de boue ? C'est un secret difficile à pénétrer. Toutefois nous avons des preuves irréfragables[1] que les démons ont révélé les pensées de certaines personnes, tandis que s'ils pouvaient voir au fond des consciences l'idéal de vertu qui y brille, ils renonceraient à leurs tentations : il n'est pas douteux, par exemple, que si Satan avait pu découvrir chez Job la fermeté illustre, héroïque, qu'il déploya dans l'épreuve, il n'aurait pas voulu s'exposer à être vaincu par sa victime. Qu'ils annoncent un fait accompli dans un pays éloigné et dont on peut vérifier quelques jours après l'exactitude, il n'y a là rien

[1] III Rois, III, 5, 15.

[1] Cont. les Académiciens, liv. I, ch. 6, 7

qui doive surprendre. Ils peuvent en effet le connaître, non-seulement par la vivacité de leur vue infiniment supérieure à la nôtre, mais encore par la prodigieuse vitesse qu'ils doivent à leurs corps si subtils.

32. J'ai connu un homme tourmenté par l'esprit impur : il avertissait de l'instant où partait le prêtre qui venait le visiter, quoiqu'il y eût une distance de douze mille; il marquait durant toute sa route l'endroit où il se trouvait, son approche, le moment où il entrait dans le village, dans la maison, dans la chambre, jusqu'à ce qu'il le vît en face de lui. Il fallait bien que ce malade, pour parler si juste, vît toute la suite du voyage de quelque manière, encore qu'il ne pût la voir des yeux. Il avait la fièvre et débitait tout cela comme s'il avait été en délire. Peut-être était-il réellement en délire, et passait-il à cause de cette frénésie pour être possédé du diable. Il refusait toute nourriture de la main de ses proches, et n'en voulait prendre que de la main du prêtre. Il opposait encore à ses proches toute la résistance dont il était capable : le prêtre arrivait-il ? aussitôt il se calmait, répondait avec docilité et obéissait en tout. Cependant le prêtre ne put le délivrer de cette frénésie ou de cette possesion ; le mal ne le quitta qu'avec la fièvre, comme il arrive à ces sortes de malades, et depuis lors il ne resentit jamais rien de semblable.

36. J'ai aussi parfaitement connu un homme, agité d'une véritable frénesie, qui avait prédit la mort d'une femme : il ne donnait pas cet évènement pour une prophétie, mais comme un fait accompli et il avait l'air de s'en souvenir. Chaquefois qu'on lui en parlait il disait : elle est morte, je l'ai vu enterrer; le convoi a suivi telle direction. Or, elle était encore à ce moment en pleine santé ; quelques jours après elle mourut subitement, et son convoi passa par où cet homme l'avait prédit.

37. J'ai eu chez moi un garçon qui, à l'entrée de la puberté, éprouvait d'épouvantables souffrances; les médecins ne pouvaient deviner la cause de sa maladie ; une humeur visqueuse et cuisante lui sortait des entrailles et lui brûlait les cuisses [1]. La crise était intermittente ; au moment où elle éclatait, il poussait des cris déchirants, en agitant tous ses membres, sans toutefois perdre la raison, comme s'il avait été tourmenté par une douleur très-vive, mais naturelle. Bientôt après, tout en parlant il devenait insensible et paralysé. Ses yeux ouverts ne reconnaissaient aucun des assistants, on le piquait sans lui causer la moindre impression. Puis il avait l'air de s'éveiller et de ne plus souffrir; il révélait ce qu'il voyait. Au bout de quelque jours la même crise reparaissait. Dans toutes où presque toutes ses visions il prétendait voir deux hommes, l'un âgé, l'autre encore enfant : c'étaient eux qui lui disaient ou qui lui montraient tout ce qu'il nous racontait avoir vu où entendu.

38. Il vit un jour un chœur de justes qui chantaient des psaumes et qui s'abandonnaient à leur allégresse au sein d'une lumière éblouissante : d'un autre côté, il vit les supplices affreux que subissaient à divers degrés les impies au milieu des ténèbres. Ces deux guides lui montraient ce spectacle et lui expliquaient comment les méchants avaient mérité ces tourments, les justes, cette félicité. Il eut cette vision le jour de Pâques, après avoir été durant tout le Carême à l'abri des attaques, qui auparavant lui laissaient à peine trois jours de trêve. Il avait vu à l'entrée du Carême ces deux hommes qui lui avaient promis que pendant quarante jours il ne sentirait pas la moindre douleur. Plus tard ils lui indiquèrent une opération chirurgicale, qui effectivement le délivra pour longtemps de ses souffrances. La douleur étant revenue et avec elle les mêmes visions, il reçut d'eux un nouveau conseil : c'était de se jeter dans la mer jusqu'à la ceinture et d'y rester quelque temps; ils l'assurèrent que désormais, à l'abri de toute souffrance, il ne serait plus gêné que par le flux de l'humeur visqueuse : ce qui eut lieu. Jamais depuis on ne le vit perdre l'usage de ses sens ni avoir des visions comme au temps où, se taisant brusquement au milieu d'atroces douleurs et de cris épouvantables, il éprouvait ces transports. Les médecins réussirent plus tard a guérir son corps, mais il ne persévéra pas dans la vie sainte qu'il avait résolu de mener.

CHAPITRE XVIII.

DES DIFFÉRENTES CAUSES DES VISIONS.

39. Si je connaissais un homme capable de rechercher les causes et la marche de ces sortes de visions ou de divinations et de les rattacher à un principe sûr, j'aimerais mieux l'écouter, je l'avoue, que de faire attendre de moi une explication

[1] Dolorem acerrimum genitalium patiebatur, medicis nequaquam valentibus quid illud esset agnoscere nisi quod nervus ipse introrsum reconditus erat, ita ut nec praeciso praeputio, quod immoderata longitudine propendebat, apparere potuerit, sed postea vix esset inventus. Humor autem viscosus et acer exsudans testes et inguina urebat

aussi difficile. Cependant je ne dissimulerai pas ma pensée, tout en évitant de prendre un ton d'autorité qui ferait rire les savants, ou de m'imposer aux ignorants comme un docteur : je cherche, je discute, sans avoir de prétention à la science. Donc toutes ces visions ressemblent, selon moi, à celle des songes. Celles-ci sont tantôt vraies, tantôt fausses, tantôt agitées, tantôt paisibles ; quand elles sont vraies, elles représentent exactement l'avenir et l'annoncent clairement, ou bien encore elles le font pressentir par des signes obscurs et comme par des expréssions figurées : il en est de même de celles-là. Mais l'homme est ainsi fait : il étudie l'extraordinaire, cherche le principe des phénomènes les plus étranges, et reste indifférent à ces merveilles qui, quoique plus communes, ont souvent une cause plus mystérieuse. Par exemple, entend-il prononcer un mot peu usité? vite il en cherche le sens; le sens trouvé il remonte à l'etymologie; et cependant, que de mots d'un emploi journalier dont la dérivation ne l'inquiète guère ? Il en est de même pour tous les faits de l'ordre physique ou moral : dès qu'ils sont extraordinaires, on se hâte d'en rechercher la nature et les causes, ou bien on presse les habiles d'en rendre compte.

40. Quand on me demande ce que signifie un mot, par exemple *catus* (avisé), je commence par répondre, *prudens*; (prudent), *acutus* (pénétrant); si cette réponse ne suffit pas et qu'on me demande d'où vient le mot *catus*, je repete la même expression, *acutus*, et je force de remonter à son origine. On l'ignorait aussi bien que celle de *catus*; et comme l'expression était ordinaire, on s'accommodait fort bien de son ignorance; mais du moment qu'un mot rare avait frappé l'oreille, on se ne contentait plus d'en savoir le sens, on voulait en connaître l'étymolgie. Eh bien! qu'on me demande pourquoi il apparait des images dans l'état extraordinaire qu'on appelle extase; je demanderai à mon tour pourquoi nous en voyons dans nos songes, phénomène journalier qui ne frappe personne ou qu'on ne s'empresse guère d'étudier. Est-il donc moins étonnant, parce qu'il est journalier; moins digne d'attention, parce qu'il est général? On croit faire preuve d'esprit en ne s'occupant pas d'un songe; on devrait à plus forte raison demeurer indifférent aux visions. Pour moi, une chose me frappe et me confond bien plus que les visions dans un songe ou même dans une extase; c'est la facilité la promptitude avec laquelle l'âme produit en elle-même l'image des corps qu'elle a vus par le ministère des yeux. Quelle que soit la nature de ces images, il est incontestable quelles ne sont pas corporelles. Si, trouvant cette notion insuffisante on veut savoir de quel principe elles sortent, qu'on s'adresse ailleurs; j'avoue sur ce point mon ignorance absolue.

CHAPITRE XIX

D'OÙ NAISSENT LES VISIONS ?

41. Quant aux propositions suivantes, on peut les déduire d'une foule d'expériences. La pâleur, la rougeur, les frissons, les maladies mêmes ont pour cause tantôt le corps, tantôt l'âme; le corps, par l'effet des humeurs, de la nourriture et de tout ce qui agit du dehors sur les organes; l'âme, par l'effet des passions, comme la crainte, la honte, la colère, l'amour : il est d'ailleurs naturel que plus le principe qui anime et régit le corps est soumis à des émotions violentes, plus il communique à son tour une impulsion énergique. De même, le mouvement qui emporte l'âme vers des images que l'esprit et non les sens lui communiquent, et cela avec tant de force qu'elle ne distingue plus entre le fantôme et la réalité, part tantôt des organes, tantôt de l'esprit. Il vient du corps, comme dans les songes, par une conséquence naturelle du passage de la veille au sommeil, le sommeil étant un phénomène tout relatif au corps; il en vient aussi à la suite des perturbations que la maladie cause dans l'organisme, par exemple, dans le délire, quand on perçoit les objets extérieurs et que néanmoins on prend les images des corps pour les corps eux-mêmes; il y prend enfin naissance, quand l'action des sens a été complètement suspendue, comme il arrive à ceux qui, frappés d'une attaque violente, ont pour ainsi dire voyagé longtemps hors de leur corps immobile et qui, rendus au commerce de la société, racontent mille choses qu'ils ont vues. En revanche, ce mouvement vient de l'esprit, lorsque l'on éprouve, en pleine santé, un transport tel que l'on perçoit par la vue les objets extérieurs et que néanmoins on découvre des fantômes qu'on ne peut distinguer d'avec la réalité; ou tel que hors de soi-même et devenu complètement étranger aux opérations des sens, on vit au milieu des images par l'effet d'une vision spirituelle. L'esprit malin communique-t-il ces transports? on devient possédé, convulsionnaire, faux prophète : viennent-

ils du bon esprit? le fidèle interprète des mystères devient un véritable prophète, quand il unit au don de voir les signes celui de les saisir, et qu'il voit d'avance les temps qu'il a mission de dévoiler et s'en fait l'historien.

CHAPITRE XX.

LES VISIONS QUI NAISSENT A L'OCCASION DU CORPS, N'ONT PAS LE CORPS POUR CAUSE VÉRITABLE.

42. Le corps sans doute peut-être le point de départ de ces visions, mais il ne saurait les faire paraître : il est incapable, en effet, de produire aucune forme immatérielle. Quand l'effort de l'âme ne peut arriver jusqu'au cerveau, centre des mouvements sensibles, à la suite du sommeil, ou d'une perturbation dans les organes, ou d'un obstacle qui lui ferme le passage, l'âme à qui son activité essentielle ne permet pas d'interrompre ses fonctions, devient incapable de sentir ou du moins de sentir pleinement par le ministère des sens et de diriger son activité vers le monde extérieur ; elle s'occupe alors à concevoir les objets avec le concours de l'esprit, ou à contempler les images qu'elle rencontre devant elle. Si elle enfante ces représentations toute seule, ce sont de pures imaginations : si elles s'offrent à elle et fixent ses regards, il y a vision. D'ailleurs, quand on a mal aux yeux ou qu'on est aveugle, l'effort de l'âme pour voir ne trouve plus dans le cerveau son moteur habituel : ce genre de vision disparaît donc, quoique l'obstacle opposé à la perception des corps vienne du corps même. Aussi les aveugles perçoivent-ils plus souvent les images dans la veille que dans le sommeil. En effet quand ils sont endormis, le canal par où passe dans le cerveau l'effort que fait l'âme pour atteindre jusqu'aux yeux, s'assoupit en quelque sorte, et l'effort prend une autre direction : ils voient les images en songe comme si les réalités étaient devant eux ; au sein même du sommeil, ils se figurent être éveillés et croient voir les corps dont la représentation seule les frappe. Au contraire, quand ils sont éveillés, l'effort que l'âme fait pour voir suit sa route accoutumée et trouve en arrivant aux yeux une barrière infranchissable : ils comprennent donc mieux qu'ils veillent, qu'ils sont plongés dans les ténèbres, même en plein jour, qu'ils ne le font pendant leur sommeil le jour ou la nuit. Quant à ceux qui ne sont point aveugles, il leur arrive souvent de dormir les yeux ouverts : rien ne frappe leur vue, mais ils n'en ont pas moins l'esprit frappé des images qui passent devant eux pendant ce rêve. Veillent-ils les yeux fermés? ils n'ont plus ni les visions qui accompagnent la veille, ni celles qui surviennent dans le sommeil. Néanmoins, ils ont cet avantage que les organes qui transmettent la sensation du cerveau jusqu'aux yeux n'étant ni assoupis, ni interceptés, ni paralysés, et par conséquent laissant un libre passage à l'activité de l'âme jusqu'aux barrières de l'organisme, toutes fermées qu'elles sont, ils peuvent concevoir les images des corps sans être condamnés à les prendre pour les corps mêmes qui tombent sous les yeux.

43. Il importe seulement de discerner dans quelle partie des organes réside l'obstacle qui empêche de percevoir les corps. L'obstacle est-il à l'entrée ou pour ainsi dire à la porte des sens, je veux dire dans l'œil, dans l'oreille et dans tout organe? La perception des corps est suspendue sans doute, mais l'activité de l'âme ne se tourne pas ailleurs avec assez de force pour qu'elle transforme l'image en réalité. L'obstacle est-il dans l'intérieur du cerveau, le centre d'où partent tous les chemins que la sensibilité suit jusqu'au monde extérieur? Les organes que l'âme emploie pour voir ou sentir la réalité, s'assoupissent, se déconcertent ou même se paralysent. Or, l'âme ne perd pas son activité avec les moyens de l'exercer; elle se forme donc des images si ressemblantes des choses, qu'elle ne peut plus distinguer l'apparence de la réalité, ni savoir si elle est en face des corps ou de leurs représentations : en fût-elle capable, ce sentiment est bien plus obscur que la consience claire avec laquelle on conçoit les images, lorsque l'esprit les produit ou les voit apparaître. C'est là un mode de l'imagination qu'on ne peut guère concevoir que par expérience : de là venait ce songe dans lequel j'avais pleine conscience de me voir, quoique je fusse endormi, sans toutefois pouvoir distinguer l'apparence de la réalité avec autant de précision que nous le faisons, lorsque nous réfléchissons les yeux fermés ou plongés dans l'obscurité. La possibilité de pousser son activité jusqu'aux yeux, fussent-ils fermés, ou la nécessité de prendre une autre direction devant un obstacle que présente le cerveau, point de départ de ses mouvements, établit donc pour l'âme une situation bien différente : dans ce dernier cas elle a beau avoir conscience qu'elle voit des apparences et non des réalités, elle a beau voir que le corps n'a pas d'intelligence et deviner que ces visions viennent de l'esprit et non des organes, elle est

fort loin de l'état sain où elle sent clairement la présence de son propre corps. Aussi un aveugle peut-il aisément se convaincre qu'il veille, quand il distingue nettement les images qu'il conçoit de la réalité qu'il ne voit pas.

CHAPITRE XXI.

QUE DES VISIONS ANALOGUES AUX VISIONS SENSIBLES PEUVENT SE PRODUIRE DANS UN TRANSPORT, SANS CHANGER DE NATURE.

44. Lorsque l'organisme est sain, que les sens ne sont point engourdis par le sommeil et que, par une opération secrète dans l'esprit, l'âme éprouve un ravissement dans lequel il lui apparaît des représentations de corps, le mode de la vision change, mais sa nature reste la même. En effet, les causes matérielles qui donnent naissance à des visions peuvent être absolument différentes et quelquefois même tout opposées. Par exemple, chez un homme en délire, les traces que la sensibilité suit dans la tête ne deviennent pas plus confuses par l'effet du sommeil, quand il a des visions analogues à celles des personnes qui rêvent : or, c'est grâce au sommeil même que ces personnes n'ont plus conscience d'être dans l'état de veille et qu'elles tiennent leur esprit concentré sur les fantômes qui leur apparaissent. Ainsi, quoique la première vision ne dépende pas du sommeil et que la seconde s'y rattache, il ne faut pas conclure que toutes deux soient d'une espèce différente : elles tiennent également à la nature de l'esprit, principe ou source de toutes les images. Par conséquent, lorsque l'âme, à l'état de veille et dans un corps sain, éprouve, par une secrète opération dans l'esprit, un transport où elle aperçoit les images des corps à la place des corps mêmes, la cause qui détourne son activité n'est plus la même sans doute, mais la vision garde son caractère immatériel. Comment d'ailleurs affirmer que si la cause de la vision est dans le corps, c'est d'elle-même et pressentiment de l'avenir que l'âme remue les images, comme elle le ferait par la réflexion; et que la lumière lui vient d'en haut lorsque c'est l'esprit qui est ravi en extase ? En effet, effet, l'Ecriture dit expressément ; « Je répandrai « mon esprit sur toute chair ; les jeunes gens auront « des visions, les vieillards auront des songes [1]. » Le prophète attribue à l'opération divine la vision sous cette double forme. Ailleurs : « l'Ange « du Seigneur apparut en songe à Joseph et lui « dit : Ne crains point de garder Marie pour ton « épouse ; » et encore : « Prends l'enfant et pars « pour l'Egypte [1]. »

CHAPITRE XXII.

DES VISIONS COMME CAUSES OCCASIONNELLES DE PRÉDICTIONS FAITES AU HASARD OU PAR UN INSTINCT SECRET : COMMENT SE PRODUISENT-ELLES.

45. Je suis donc convaincu qu'un bon Esprit ne provoque jamais dans l'esprit humain une extase pour lui montrer de pareilles images, à moins qu'elles ne cachent un avertissement. Quand la cause qui concentre l'attention de l'esprit sur ces images, dépend de l'organisme, il ne faut pas croire qu'elles aient toujours un sens caché : elles n'ont ce caractère qu'à la condition de se produire dans l'âme sous l'inspiration d'un Esprit qui en révèle la signification, soit pendant le sommeil, soit dans un moment où les opérations des sens sont suspendues par une modification quelconque du corps. Quelquefois il arrive à des gens qui veillent que, sans être ni atteints de maladie ni agités de mouvements furieux, ils reçoivent par une impulsion secrète certaines pensées qui constituent une sorte de divination, soit qu'ils prophétisent à leur insu, comme Caïphe qui fit une prophétie sans en avoir le moindre dessein [2], soit qu'ils aient une idée vague de faire ainsi une prédiction. Je le sais par expérience.

46. Quelques jeunes gens en voyage s'avisèrent de rire aux dépens d'autrui et de se donner pour des astrologues, sans savoir même s'il y avait douze signes dans le Zodiaque. Voyant que leur hôte écoutait ce qui leur passait par la tête avec une profonde surprise et en reconnaissait l'exactitude, ils ne craignirent pas d'aller plus loin. L'hôte de déclarer aussitôt qu'ils avaient dit vrai et de s'extasier. A la fin il leur demanda des nouvelles de son fils, absent depuis longtemps et dont le retard inexplicable lui causait de vives inquiétudes. Sans se soucier si la prédiction se vérifierait après leur départ, dans l'unique but de faire plaisir au père, ils répondirent, au moment de se mettre en route, que le fils allait bien, qu'il n'était pas loin, qu'il arriverait le jour même. Pourquoi pas? ils n'avaient guère à craindre qu'à la fin du jour le père se mît à leur poursuite pour les convaincre d'imposture. Mais ne voilà-t-il pas qu'au moment qu'ils allaient partir le jeune homme arriva?

[1] Joel, II, 28.

[1] Matt. I, 20; II, 13. — [2] Jean, XI, 51.

47. Voici un autre fait. Un homme dansait devant un chœur de musiciens, au milieu de nombreuses idoles, un jour de fête païenne. Il n'éprouvait pas, il contrefaisait les transports des démoniaques, afin d'amuser les spectateurs qui l'entouraient et qui comprenaient son jeu. C'était un usage reçu que tous les jeunes gens qui voudraient, une fois les sacrifices accomplis et les convulsions des possédés tournées en ridicule, donner une pareille représentation avant le repas, le fissent en toute liberté. Cet homme donc interrompit sa danse, et ayant fait faire silence, prédit en s'amusant et au milieu des éclats de rire de la foule que, la nuit prochaine, dans la forêt voisine, un homme serait tué par un lion et qu'au lever du soleil la foule quitterait le lieu de la solennité pour aller voir son cadavre. Cette prédiction s'accomplit : cependant tous les spectateurs avaient vu clairement qu'il n'avait parlé ainsi que pour plaisanter, sans avoir jamais eu le cerveau troublé ni l'esprit en délire : lui-même dut être fort surpris de l'évènement, d'autant plus qu'il savait bien dans quelle intention il l'avait annoncé.

48. Comment ces visions se font-elles dans l'esprit humain? Y naissent-elles avec lui, ou bien s'y montrent-elles toutes formées, en vertu d'une communication avec les Anges qui révèlent aux hommes leurs pensées, et qui leur découvrent les images que la connaissance de l'avenir crée dans leur esprit au même titre que les Anges voient nos pensées en esprit? En esprit, dis-je, et non avec les yeux du corps, puisqu'ils sont immatériels. Cependant il y aurait entre eux et nous une grande différence : ils verraient nos pensées, même malgré nous, tandis que nous ne connaissons leurs conceptions qu'à la condition qu'ils nous en instruisent : ils ont, j'imagine, des moyens spirituels pour cacher leurs pensées, comme nous avons la ressource de nous cacher derrière un corps pour échapper aux regards. Enfin que se passe-t-il dans notre esprit, pour que nous y voyions apparaître tantôt des images qui cachent un sens mystérieux, sans savoir si elles contiennent un sens; tantôt des symboles où nous soupçonnons une idée, sans pouvoir la démêler; tantôt enfin des visions où la lumière est si vive, que l'on peut à la fois percevoir les images par l'esprit et les comprendre par la raison? Ce sont autant de questions fort difficiles à résoudre : les eût-on résolues, on devrait encore se donner bien de la peine pour les exposer clairement.

CHAPITRE XXIII.

LA FACULTÉ SPIRITUELLE OU SE FORMENT LES IMAGES, SOUS L'INFLUENCE DE CAUSES SI MULTIPLES, EST EN NOUS.

49. Il me suffira maintenant d'établir le principe incontestable qu'il y a en nous-mêmes une faculté toute spirituelle où se forment les images. Des causes multiples président à leur formation. Un corps fait impression sur nos organes; aussitôt son image se peint dans l'esprit et se conserve par la mémoire. Nous songeons à des corps déjà connus et dont la ressemblance s'était antérieurement gravée dans l'esprit; nous les voyons sous un aspect tout-à-fait spirituel. Il est des corps que nous ne connaissons pas, sans toutefois douter de leur existence; nous en voyons l'image plus ou moins exacte au gré de notre fantaisie; nous concevons encore, comme il nous plaît, des êtres qui n'existent pas ou dont l'existence est incertaine. Quelquefois des images se présentent à l'esprit, on ne sait d'où, en dehors de tout acte volontaire. Souvent, au moment de mettre le corps en mouvement, nous disposons la suite de nos actes et nous les réglons d'avance par un effort de l'imagination, ou bien nous concevons ces mouvements, actes et paroles, à l'instant même qu'il vont s'exécuter, afin de les produire. Comment, par exemple, prononcer la syllabe la plus courte et lui donner sa place dans un mot, si l'esprit ne la conçoit avant qu'elle se fasse entendre? Le sommeil amène des songes qui tantôt sont insignifiants, tantôt cachent une vérité. Une perturbation dans les organes rend quelquefois les traces que suit intérieurement la sensibilité, toutes confuses : alors l'esprit mêle tellement les apparences avec les réalités, qu'il a beaucoup de peine ou même devient impuissant à les distinguer entre-elles, et que les images tantôt sont insignifiantes tantôt corformes à la vérité. Quand la maladie ou la souffrance deviennent assez violentes pour fermer les canaux intérieurs par lesquels l'âme transmettait son activité, afin de recevoir les impressions du dehors, l'esprit se sépare des sens plus profondément que dans le sommeil : alors se forment ou apparaissent des images qui ont ou n'ont pas de signification. D'autres fois, sans le concours d'aucune cause physique, un Esprit s'empare de l'âme et la transporte en présence

d'images sensibles : alors elle confond avec ces images les perceptions des sens, quoiqu'elle ait encore le libre usage de ces sens. Enfin l'Esprit lui communique parfois un transport qui l'arrache à la vie des sens et ne lui permet plus que d'apercevoir les images dans une vision toute spirituelle : je ne crois pas qu'une pareille vision puisse avoir lieu sans que l'image contienne une vérité.

CHAPITRE XXIV.

SUPÉRIORITÉ DE LA VISION RATIONNELLE SUR LA VISION SPIRITUELLE ET DE CELLE-CI SUR LA VISION SENSIBLE.

50. L'esprit, où s'impriment non les corps mais les images des corps, est donc un principe de visions inférieures à celles de la raison, dont la lumière sert à distinguer entre elles ces visions inférieures et tout ensemble à découvrir les idées qui ne sont ni les corps ni les représentations des corps : par exemple la raison elle-même, les vertus, ou les vices que l'on condamne si justement chez les hommes. L'intelligence en effet n'est aperçue que par un effort de l'intelligence. Ainsi en est-il de « la joie, la charité, la patience, la « bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur, « la foi, la modestie, la continence, la chasteté, » bref de toutes les vertus qui nous rapprochent Dieu, enfin de Dieu lui-même « principe, cause « et centre de tout [1]. »

51. Ainsi quoique la même âme serve de théâtre aux différentes visions, soit qu'elles dépendent des sens, comme celles que nous découvrent le ciel, la terre, les êtres qui y tombent sous nos regards avec leurs caractères propres ; soit qu'elles dépendent de l'esprit, comme celles qui reproduisent les corps, grâce aux images dont nous avons déjà tant parlé ; soit enfin qu'elles relèvent de la raison, comme celles qui nous font comprendre les choses en dehors de toute sensation et de toute image ; chacune a son rang particulier qui établit entre elles divers degrés. La vision spirituelle est plus haute que la vision sensible, comme la vision rationnelle est plus parfaite que la vision spirituelle. Car, la vision sensible ne saurait exister sans la vision spirituelle : au moment où les organes reçoivent une impression d'un corps, il se grave dans l'âme une empreinte qui, sans être le corps lui-même, en est la réprésentation ; supprimez cette opération, le sens qui nous livre la réalité extérieure, n'existe plus. En effet, ce n'est pas le corps, c'est l'âme qui sent par l'entremise du corps, simple messager qu'elle emploie pour savoir ce qui se passe au dehors et se le figurer en elle-même. La vision sensible ne peut donc avoir lieu sans la vision spirituelle ; elles sont simultanées, et pour les distinguer, il faut s'abstraire des sens : on retrouve alors dans l'esprit l'image de ce qu'on voyait par les yeux. La vision spirituelle au contraire peut avoir lieu même sans la vision sensible, par exemple, quand l'image d'un corps apparaît dans son absence, ou qu'elle se modifie au gré de la fantaisie, ou même qu'elle apparaît en dépit de la volonté. A son tour la vision spirituelle a besoin pour être contrôlée du concours de la vision rationnelle, qui en est tout-à-fait indépendante. Ainsi les deux premières espèces de vision sont subordonnées à la troisième. Lors donc que nous lisons dans l'Ecriture « que « l'homme spirituel juge tout et n'est lui-même « jugé par personne [1], » il n'est pas ici question de l'esprit, en tant que faculté subordonnée à la raison comme dans ces mots : « Je prierai « avec l'esprit, je prierai aussi avec la rai- « son [2] ; » cette expression a le même sens que dans cet autre passage : « Renouvelez-vous dans « l'esprit de votre intelligence [3]. » Nous avons remarqué plus haut que l'intelligence, qui aide l'homme spirituel à juger de tout, est aussi désignée par le mot esprit. Il me semble donc qu'on peut regarder avec raison la vision spirituelle comme tenant le milieu entre les deux autres. Il convient en effet de voir dans les images qui représentent les corps sans être matérielles, une chose intermédiaire entre l'impression physique et l'idée qui n'est un produit ni des sens ne de l'imagination.

CHAPITRE XXV.

LA VISION RATIONNELLE SEULE INCAPABLE DE TROMPER.

52. L'âme est souvent dupe des images, non parce qu'elles sont fausses, mais par ce qu'elle se fait illusion à elle-même : elle prend l'apparence pour la réalité, ce qui est un faiblesse d'esprit. On se trompe donc en croyant que ce qui se passe dans les sens se passe aussi dans la réalité : par exemple, quand on est sur l'eau on croit voir marcher les objets immobiles sur le rivage ; les astres en mouvement dans le ciel sont immobiles pour les yeux ; quand les rayons visuels sont

[1] Gal. v, 22, 23 Rom. xi, 36.

[1] I Cor. II, 15. — [2] Ibid. XIV, 15. — [3] Ephes. IV, 23.

trop divergents, on voit deux flambeaux, un bâton dans l'eau paraît brisé : il y a mille exemples de ce genre. Une autre illusion consiste à identifier les objets qui ont même couleur, même son, même odeur, même saveur ou qui font la même impression au toucher : une drogue en cire jaune fondue dans une marmite ressemble à un légume ; une voiture qui passe produit l'effet du tonnerre; si on flaire une certaine plante, fort goutée des abeilles, sans être averti par les autres sens, on croit aspirer le parfum du citron ; tout aliment doux paraît apprêté au miel ; un anneau palpé dans les ténèbres, semble d'or, et il est de cuivre ou d'argent ; des images, qui assaillisent l'âme soudainement, la troublent et lui font croire qu'elle rêve comme dans un songe. Aussi faut-il dans toutes les visions sensibles, appeler les autres sens en témoignage et surtout recourir au contrôle de la raison, afin de découvrir ce qu'elles contiennent de vrai, autant qu'on le peut en pareille matière. Dans les visions spirituelles, l'âme se trompe en prenant les images pour les corps, ou bien en attribuant aux corps, sans les avoir vus, des qualités qu'elle avait imaginées sur de vagues et fausses conjectures. La vision rationnelle seule est incompatible avec l'erreur : car si l'on comprend, on est dans le vrai, si l'on n'est pas dans le vrai, on ne comprend pas : de là vient qu'il est fort différent de se tromper sur ce que l'on voit ou de se tromper parce qu'on ne voit pas.

CHAPITRE XXVI.

DEUX SORTES D'EXTASES : SPIRITUELLE OU RATIONNELLE.

53. L'âme voit-elle apparaître des images, analogues à celles que l'esprit conçoit, dans un transport qui l'arrache à l'influence des sens par un effet plus énergique que le sommeil, quoique moins puissant que la mort ? C'est un avis d'en haut qu'elle ne voit plus les corps, mais les images des corps, par une opération surnaturelle de l'esprit, à peu près comme on a conscience d'avoir un songe même avant d'être éveillé. Si ces images expriment des évènements à venir et qu'on lise les faits sous le symbole, soit avec la raison éclairée d'une lumière surnaturelle, soit avec le concours d'un ange qui explique la vision à mesure qu'elle apparait, comme cela se fit pour Saint Jean[1], c'est une révélation sublime; peu importe que la personne inspirée ignore si elle est dans son corps ou en dehors de son corps, si elle est morte ou non, à moins qu'on ne l'en instruise.

54. Ici l'âme est soustraite à l'influence des sens et ne voit plus que les images telles que l'esprit les conçoit : supposez de même qu'elle soit soustraite à l'influence de l'imagination et ravie dans la région des vérités purement intelligibles où la vérité apparaît dégagée de toute image matérielle, de tous les nuages dont l'enveloppent les fausses opinions ; à cette hauteur ses vertus s'exercent sans peine ni fatigue. L'energie devient inutile à la tempérance, pour dompter les passions, au courage, pour soutenir les coups de l'adversité, à la justice, pour châtier le mal, à la prudence, pour éviter l'erreur. La vertu se réduit toute entière à aimer ce qu'on voit ; la félicité souveraine consiste à posséder ce qu'on aime. Là se puise à sa source le bonheur dont quelques gouttes seulement arrivent jusqu'à la vie humaine pour lui faire traverser les tentations du monde avec tempérance, courage, justice, prudence. Ce repos sans mélange d'inquiétude, cette vue ineffable de la vérité, voilà, en effet, le but suprême où tendent tous nos efforts à triompher des plaisirs, à vaincre l'adversité, à soulager la misère d'autrui, à résister aux séductions. Là on contemple Dieu dans ses clartés, et non plus à travers les nuages d'une vision sensible, comme au mont Sinaï[1], ou les symboles d'une vision spirituelle, comme celles d'Isaïe[2], ou de Jean[3] : on le voit face à face et sans voile, tel que l'âme humaine peut le comprendre, tel que sa grâce le découvre à ceux qu'il juge dignes de participer plus ou moins intimement à l'entretien où il parle directement, je ne dis pas aux sens, mais à l'intelligence.

CHAPITRE XXVII.

A QUELLE ESPÈCE DE VISIONS FAUT-IL RAPPORTER CELLE OU MOISE VIT DIEU ?

Ainsi doit s'entendre, selon moi, la vision de Moïse[4].

55. Il avait désiré voir Dieu, comme on peut le lire dans l'Exode : il souhaitait le voir, non sous la forme qu'il avait empruntée pour lui apparaître sur le mont Sinaï ou dans le tabernacle[5], mais dans son essence même, sans les voiles dont il s'enveloppait pour frapper les

[1] Apoc. I, 10, et suiv.

[1] Exod. XIX, 18. — [2] Is. VI, 1. — [3] Apoc. — [4] Nomb. XII, 8. — [5] Ex. XIX, 18, XXXIII, 9.

yeux, sans les images matérielles qui permettent à l'esprit de le concevoir ; il voulait, dis-je, le voir face à face, dans la perfection que peut saisir la créature intelligente séparée du commerce des sens, dégagée des symboles conçus par l'esprit. Voici, en effet, la parole de l'Ecriture : « Si j'ai « trouvé grâce devant vos yeux, montrez-vous « vous-même à moi, afin que je vous voie. » Or, comme il est dit un peu plus haut : « l'Eternel par- « lait à Moïse face à face, comme un homme parle « avec son intime ami ; » ainsi il comprenait ce qu'il voyait et ce qu'il aspirait à voir ce qu'il ne voyait pas. Aussi Dieu lui ayant répondu : « Tu « as trouvé grâce à mes yeux et je te connais « préférablement à tous, » Moïse dit : « Montrez- « moi vos clartés. » Il reçut alors de la bouche du Seigneur une réponse, dont le sens figuré serait trop long à discuter ici : « Tu ne pourras « pas voir ma face ; car nul homme ne peut me « voir et vivre. » Et il ajouta : « Voici un lieu près « de moi ; et tu t'arrêteras sur ce rocher : il arrivera « que, quand ma gloire passera, je te mettrai dans « l'ouverture du rocher, et je te couvrirai de ma « main jusqu'à ce que je sois passé, et je retirerai « ma main, et tu me verras par derrière : quant à « ma face, elle ne se montrera point à tes yeux [1]. » L'Ecriture n'ajoute pas que ces paroles se soient accomplies et montre assez par là qu'elles désignent l'Eglise en allégorie. Le rocher près du Seigneur représente l'Eglise, son temple, bâtie elle-même sur le roc : en un mot, il y a entre cette allégorie et les traits de ce récit une exacte concordance. Cependant si Moïse avait souhaité voir les clartés du Seigneur, sans mériter cette grâce, Dieu n'aurait pas dit au livre des Nombres à son frère Aaron et à sa sœur Marie : « Ecoutez mes paroles : s'il y « a quelque prophète parmi vous en l'honneur du « Seigneur, je me ferai connaître à lui en vision « et je lui parlerai en songe. Il n'en est pas ainsi « de mon serviteur Moïse, qui est fidèle dans toute « ma maison. Je parle avec lui bouche à bouche, « et il m'a vu en effet, et non obscurément ni par « image [2]. » Ces paroles ne peuvent s'entendre d'une forme matérielle qui rendait Dieu visible au corps ; il s'adressait en effet face à face, bouche à bouche à Moïse, quand ce dernier le pria « de se « montrer lui-même ; » et même, au moment qu'il adresait ces reproches au frère et à la sœur, moins agréables que Moïse à ses yeux, il empruntait la forme d'une créature qui frappait leurs regards. Il l'a donc vu tel que Dieu se révèle lui-même, dans cette vision ineffable où il se montre et parle à l'âme avec une ineffable clarté. Aucun homme ne peut jouir de cette vision, tant qu'il vit de l'existence mortelle qui reste attachée aux sens : il faut mourir à cette vie, soit en quittant le corps, soit en se trouvant si complètement soustrait à l'influence des sens, qu'il devient impossible de dire si, pendant cette extase sublime, on était ravi avec ou sans son corps [1].

[1] Ex. XXXIII, 11-23. — [2] Nomb. XII, 6, 7, 8.

CHAPITRE XXVIII.

LE TROISIÈME CIEL ET LE PARADIS DONT PARLE L'APOTRE PEUVENT S'ENTENDRE DE CETTE TROISIÈME ESPÈCE DE VISION.

56. Cette troisième espèce de vision, la plus élevée de toutes, dégagée à la fois de toute perception des sens et de toute conception des corps par l'imagination, peut être le troisième ciel dont parle l'Apôtre : c'est là qu'on voit Dieu dans sa clarté, vision qui exige un cœur pur et qui a fait dire : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils ver- « ront Dieu [2]. » Ce n'est point cette vision à laquelle concourent les sens ou l'imagination et qui nous montre Dieu comme dans un miroir, à travers des énigmes [3] ; c'est une vision qui nous le montre face à face [4] et, comme il est écrit de Moïse, bouche à bouche, je veux dire, dans son essence, à ce degré où peut la comprendre la faiblesse d'une intelligence humaine qui ne peut être adéquate à l'intelligence divine, quoiqu'elle soit purifiée des souillures de la terre et ravie en une extase où tout commerce avec les sens et l'imagination est rompue ; vision à laquelle nous sommes étrangers pendant que nous voyageons sous le poids de cette chair mortelle et corruptible, et que nous vivons de la vie des justes, dans la foi, non dans la claire vue [5]. Pourquoi donc ne pas croire que Dieu ait voulu ainsi montrer à ce grand Apôtre, au maître des Gentils, ravi en une vision si haute, l'éternelle vie dont nous vivrons après cette existence mortelle ? Pourquoi ne pas voir là le paradis, en dehors de celui où Adam a vécu de la vie du corps, au milieu des bosquets et des fruits ? Sans doute l'Eglise, qui nous rassemble dans le sein de sa charité, a été appelée un paradis avec des fruits délicieux [6]. Mais c'est là une allégorie, comme le Paradis où Adam a vécu réellement est une figure prophétique de l'Eglise. Un examen plus attentif démontrerait peut-être que le paradis

[1] II Cor. XII, 3. — [2] Matth. V, 8. — [3] I Cor. XIII, 12. — [4] Ibid. — [5] II Cor. X, 6, 7. — [6] Cant. IV, 13

matériel, où Adam vécut de la vie des sens, était le symbole et de la vie des justes ici-bas, au sein de l'Eglise, et de la vie éternelle qui doit la suivre : c'est ainsi que Jérusalem, qui signifie *vision de la paix*, tout en étant ici-bas une cité terrestre, désigne soit la mère éternelle et céleste de ceux « qui sont sauvés en espérance et qui atten- « dent avec constance ce qu'ils ne voient pas « encore [1], » cette mère qui a fait dire « que la « femme délaissée avait plus d'enfants que celle « qui avait un époux [2] ; soit la mère des saints « Anges qui voient éclater dans l'Eglise la sa- « gesse multiple de Dieu [3], » et en compagnie desquels nous vivrons après ce pèlerinage, sans fin comme sans souffrance.

CHAPITRE XXIX.

Y A-T-IL PLUSIEURS DÉGRÉS DANS LA VISION SPIRITUELLE OU RATIONNELLE, COMME IL Y A PLUSIEURS CIEUX ?

57. En admettant que tel soit le troisième ciel où fut ravi l'Apôtre, faut-il croire qu'il y ait un quatrième ciel ou même plusieurs autres au-dessus ? Quelques-uns en comptent huit, d'autres neuf ou même dix : ils en distinguent même plusieurs superposés dans le seul qu'on appelle firmament : delà, pour prouver que ces cieux sont matériels, des raisonnements, des conjectures qu'il serait trop long d'analyser ici. S'il y a plusieurs cieux, on peut soutenir, démontrer peut-être que les visions spirituelles et rationnelles admettent aussi différents degrés, où l'on atteint selon que l'on a reçu des révélations plus ou moins claires. Quelle que soit la valeur et le nombre de ces hypothèses, je ne connais pour ma part et je ne puis enseigner que ces trois ordres de vision. S'agit-il de définir les espèces dans chacun des trois genres et les degrés divers dans chaque espèce? Je reconnais mon ignorance.

CHAPITRE XXX.

LA VISION SPIRITUELLE EST TANTÔT INSPIRÉE TANTÔT NATURELLE.

58. La lumière visible enveloppe le ciel que nous voyons au-dessus de la terre et dans lequel brillent les lumières et les astres, corps bien supérieurs aux corps terrestres ; il en est de même de la lumière immatérielle qui, dans la vision spirituelle, éclaire les représentations des corps. Les visions de cette sorte, en effet, sont parfois supérieures et divines et ont pour principe l'action surnaturelle des Anges ; nous communiquent-ils leurs pensées par une intime et toute-puissante union avec nos esprits, ont-ils un moyen mystérieux de former les visions au-dedans de nous ? C'est une question difficile à résoudre et plus encore à formuler avec précision. Parfois au contraire, les visions appartiennent à l'ordre naturel commun : elles naissent sous mille formes dans notre esprit ou s'y élèvent à la suite des impressions que nous ressentons selon nos dispositions physiques et morales. Les hommes en effet ne se contentent pas de se figurer leurs occupations et de les concevoir dans la veille ; ils songent à leurs besoins en dormant ; c'est alors qu'ils conduisent leurs affaires à leur gré et que tel s'était couché dans les tourments de la faim et de la soif, qui dévore en songe les mets et les vins exquis. Entre ces visions et celles qu'envoient les Anges, il y a le même intervalle, j'imagine, qu'entre les choses du ciel et celles de la terre.

CHAPITRE XXXI.

DANS LA VISION INTELLECTUELLE, IL FAUT DISTINGUER ENTRE LES IDÉES QUE L'AME CONÇOIT ET LA LUMIÈRE QUI LES ÉCLAIRE. DIEU EST LA LUMIÈRE DE L'AME.

59. On peut faire la même remarque pour les visions rationnelles : elles nous offrent des objets qui se voient dans l'âme même, par exemple, les vertus, opposées aux vices, tantôt celles dont l'usage est éternel, comme la piété, tantôt celles qui sont indispensables à cette vie mais qui cessent de s'exercer avec elle, comme la foi qui nous fait croire ce que nous ne voyons pas encore, l'espérance qui nous fait attendre avec fermeté l'avenir, la patience qui nous aide à supporter l'adversité, jusqu'à ce que nous ayons atteint notre but. Ces vertus sont nécessaires en ce monde pour accomplir notre pèlerinage ; elles cesseront dans cette autre vie qu'elles servent à nous faire conquérir. Cependant nous les concevons par l'intelligence en elles-mêmes : car elles ne sont ni des corps ni des représentations corporelles. Mais ces vertus sont distinctes de la lumière qui éclaire l'âme et qui lui révèle dans toute sa vérité ce qu'elle conçoit en elle-même ou au sein de cette lumière. La lumière en effet est Dieu lui-même, tandis que l'âme est une créature qui malgré sa raison, son intelligence, sa ressemblance avec Dieu, vacille par sa faiblesse

[1] Rom. VIII, 24, 25. — [2] Gal. IV, 26, 27. — [3] Eph. III, 10.

naturelle, quand elle essaie de contempler cette clarté qu'elle ne peut soutenir. Néanmoins, c'est à cette lumière qu'elle doit tout ce qu'elle comprend dans la mesure de ses forces. Lors donc qu'elle est ravie dans ces régions et que soustraite aux impressions de la chair, elle est en face de cette vision qu'elle contemple en dehors de l'espace, d'après le mode purement rationnel, elle aperçoit au-dessus d'elle cette lumière qui l'aide à découvrir tout ce qu'elle voit, même en elle, par l'intelligence.

CHAPITRE XXXII.

OU VA L'AME DÉPOUILLÉE DU CORPS ?

60. Veut-on savoir si l'âme, une fois sortie du corps, va dans un lieu, si elle rencontre un séjour qui renferme non les corps, mais des représentations matérielles, ou enfin si elle s'élève au-dessus des corps et de leurs images? Je réponds sans hésiter que l'âme ne peut s'en aller dans un lieu à moins d'avoir un corps et que sans corps elle ne peut être transportée dans un lieu. A-t-elle un corps après être sortie de celui qu'elle habitait ici bas ? Qu'on le démontre si on le peut. Pour moi, je n'en crois rien ; l'homme après la mort est à mes yeux spirituel sans aucun organisme. Selon ses mérites l'âme vole vers les choses spirituelles, ou descend dans un séjour de peine qui est l'image d'un lieu, semblable à celui qu'ont vu certaines personnes, lesquelles ravies hors de leurs corps et presque mortes, ont contemplé les peines de l'enfer et devaient par conséquent garder certains rapports avec le corps, puisqu'elles pouvaient être transportées dans un pareil séjour et y éprouver de pareilles sensations. Car, je ne comprendrais pas que l'âme gardât une certaine analogie avec son corps dans des visions où, le corps étant inanimé sans être complètement mort, elle vient contempler une spectacle pareil à celui que nous ont dépeint une foule de personnes revenues ensuite à elles-mêmes, et qu'elle ne pût la garder lorsque la mort l'a séparée absolument du corps. Ainsi donc elle va ou ressentir des peines ou goûter un repos et une joie qui comme les peines représentent les mêmes sentiments, les mêmes émotions qu'on éprouverait avec le corps.

61. N'allons pas croire en effet que ces peines, ce repos et cette joie soient chimériques ; les représentations de la réalité ne sont fausses qu'autant que, dans un moment d'illusion, on prend l'apparence pour la réalité et réciproquement. Lorsque Pierre voyait la nappe et les animaux symboliques, il se trompait en prenant ces figures pour des corps vivants [1]. Quand il était délié par l'ange, qu'il marchait, qu'il exécutait tous ces mouvements réels en se croyant dupe d'un songe [2], il se trompait encore. Sur la nappe, en effet, étaient des symboles qui lui semblaient des réalités; sa délivrance, qui s'accomplissait sous ses yeux, par là même qu'elle était surnaturelle, lui semblait une pure imagination. Mais dans les deux cas l'illusion consistait à prendre l'image pour la realité et la réalité pour l'image. Les émotions de plaisir ou de peine, que les âmes éprouvent après la mort, ne sont donc pas des impressions physiques; elles les représentent, puisque les âmes se voient elles-mêmes comme si elles avaient leurs corps; mais elles n'en sont pas moins des émotions réelles de joie ou de peine que ressent une substance immatérielle. Quelle différence n'y a-t-il pas entre un songe triste ou riant ! Bien des gens, qu'un songe avait mis au comble de leurs désirs, ont été fâchés de se réveiller; d'autres, après un songe où ils avaient été exposés aux alarmes les plus vives, aux supplices les plus cruels, tremblent à la pensée de se rendormir, de peur de revoir apparaître les mêmes souffrances. Or on ne peut douter que les représentations des tortures infernales ne soient plus vives et par conséquent ne causent des souffrances plus affreuses. En effet ceux qui ont été soustraits à l'influence des organes plus complétement que dans le sommeil, quoique moins absolument que par la mort, disent qu'ils ont vu des représentations d'une énergie bien supérieure à celles des Anges. L'enfer est donc, selon moi, une réalité spirituelle et non physique.

CHAPITRE XXXIII.

DE L'ENFER. — QUE L'AME EST IMMATÉRIELLE. — DU SEIN D'ABRAHAM.

62. Il ne faut pas écouter les gens qui prétendent que l'enfer se fait sentir dans la vie présente et qu'il n'est rien après la mort. Qu'ils expliquent ainsi les fictions des poëtes, c'est leur affaire; notre devoir est de ne pas nous écarter des paroles de l'Ecriture, à qui seule nous devons ajouter foi sur ce point. Il nous serait néanmoins facile de prouver que les philosophes

[1] Act. x, 11, 12. — Ib. xii, 7-9.

profanes n'ont pas eu le moindre doute sur la réalité d'un état qui attend les âmes après la vie ici-bas. Une question importante est de savoir à quel titre on peut dire que les enfers, s'ils ne sont pas un lieu déterminé, sont sous terre, et d'où ce nom peut leur venir, s'ils ne sont pas situés sous la terre[1]. L'âme n'est point corporelle; ce n'est pas seulement mon opinion, c'est pour moi une vérité incontestable que je ne crains pas de proclamer. Cependant on ne saurait nier qu'elle garde une certaine ressemblance avec l'organisme; autant vaudrait nier que c'est l'âme qui dans un songe se voit marcher, asseoir, aller, revenir, voler même, opérations qui supposent quelque ressemblance avec le corps. Si donc elle garde dans les enfers une certaine ressemblance spirituelle et non physique avec le corps, il semble que le séjour de repos ou de souffrance, qui lui est réservé après la mort n'est pas corporel, mais semblable seulement à à un séjour corporel.

63. Je n'ai pu encore trouver, je l'avoue, qu'on nomme enfers le séjour où reposent les âmes des justes. On croit avec quelque apparence de raison que l'âme du Christ descendit jusqu'aux lieux où les pécheurs sont tourmentés, afin de délivrer ceux qui lui en paraissaient dignes d'après les décrets mystérieux de la justice. Ce passage : « Dieu l'a ressuscité, après qu'il eut fait cessé dans les enfers « les douleurs qui ne pouvaient l'arrêter[2], » ne peut s'entendre, selon moi, qu'en admettant qu'il fit cesser les douleurs de quelques malheureux, parce qu'il est le Maître absolu, en vertu de cette puissance devant qui tout fléchit le genou au ciel, sur la terre et dans les enfers[3], et qui l'empêcha d'être arrêté par les douleurs de ceux qu'il délivrait. Abraham, ou le pauvre qui était dans son sein, en d'autres termes, dans le séjour où il goûtait le repos, n'habitaient point le lieu des tourments; car il existait un abîme immense entre ces justes et les supplices de l'enfer; aussi ne dit-on pas que l'enfer était leur séjour. « Il arriva que le pauvre mourut « et les Anges le portèrent dans le sein d'Abra« ham : le riche aussi mourut et fut enseveli; « et comme il était dans les enfers au milieu « des tourments, il vit de loin Abraham[4]. » Comme on le voit, c'est par l'enfer qu'on désigne le séjour où le riche est aussi, et non celui où le pauvre goûte le repos.

[1] Rét. liv. II, ch. 24, n. 2. — [2] Act. II, 24. — [3] Philip. II, 10. — [4] Luc, XVI, 22-26.

64. Ces paroles de Jacob à ses enfants : « Vous « conduirez ma vieillesse au milieu de la tristesse « jusqu'aux enfers[1], » semblent montrer chez ce patriarche la crainte d'être exposé à une tristesse coupable qui le conduirait aux enfers et non au séjour des bienheureux. La tristesse en effet n'est pas un mal peu dangereux pour l'âme, puisque l'Apôtre montre la plus vive sollicitude pour empêcher un homme de succomber sous le poids de la tristesse[2]. Je cherche donc et je ne puis trouver dans les livres canoniques de passage où le mot d'enfer soit pris en bonne part. Personne n'oserait aller jusqu'à dire que le sein d'Abraham, le repos où les Anges introduisirent le pieux Lazare, n'aient pas ici un sens favorable. Je ne vois donc pas à quel titre on pourrait placer dans les enfers ce séjour de paix.

CHAPITRE XXXIV.

DU PARADIS ET DU TROISIÈME CIEL OU FUT RAVI SAINT PAUL.

65. Mais cette question, que nous débattons en cherchant la vérité avec ou sans succès, ne doit pas nous faire oublier qu'il est temps de terminer ce long ouvrage. Nous avons ouvert cette discussion sur le Paradis à propos du passage où l'Apôtre dit qu'à sa connaissance un homme fut ravi jusqu'au troisième ciel sans savoir si ce fut avec son corps ou en dehors de son corps, qu'il fut ravi jusqu'au Paradis où il entendit des paroles ineffables que l'homme ne peut entendre ; et nous ne voulons pas affirmer témérairement que le Paradis est dans le troisième ciel, ou que cet homme fut ravi au troisième ciel d'abord, ensuite transporté dans le Paradis. Puisque le mot Paradis, qui à l'origine signifie parc, est devenu une métaphore pour désigner tout séjour même spirituel où l'âme est heureuse, on peut appeler ainsi non-seulement le troisième ciel, quel qu'il soit, avec son élévation et ses grandeurs, mais encore la joie qu'une bonne conscience inspire à l'homme. C'est ainsi que l'Eglise est nommée le paradis de tous ceux qui vivent dans la tempérance, la piété, la justice[3], paradis qui est une source de grâces et de pures délices : au milieu même des tribulations on s'y glorifie, on se réjouit de la patience, « parce que les con« solations de Dieu y proportionnent la joie à la « multitude des douleurs qui affligent le cœur[4]. » Combien donc est-on plus fondé encore à ap-

[1] Gen. XLV, 29. — [2] II Cor. II, 7. — [3] Eccli. XL, 28. — [4] Ps. XCIII, 19.

peler de ce nom le sein d'Abraham où l'on ignore les tentations, où l'on trouve le repos après toutes les misères de cette vie? Là aussi règne une lumière vive et propre à ce séjour; de l'abîme de tourments et de ténèbres où il est plongé, le riche peut la voir malgré un intervalle immense, et reconnaître à sa clarté le pauvre qu'il avait autrefois dédaigné.

66. Si donc on dit ou on croit que les enfers sont situés sous la terre, c'est que l'on y montre en esprit, par des représentations de la réalité, à toutes les âmes qui ont mérité l'enfer, en péchant par amour pour la chair, ce qui d'ordinaire frappe la chair et l'enfonce dans la matière. D'ailleurs le mot enfer dérive en latin de l'adverbe *infra* (inférieurement.) Or, de même que les lois de la pesanteur font tomber les corps d'autant plus bas qu'ils sont plus lourds; de même au point de vue moral, plus une chose est triste, plus elle est basse. Cela explique pour quoi en grec le mot qui désigne l'enfer vient, dit-on, de la tristesse qui règne dans ce séjour[1]. Cependant notre Sauveur, après sa mort, n'a pas dédaigné de visiter ces tristes lieux, afin d'en faire sortir ceux qu'il en jugeait dignes dans sa justice souveraine. En disant donc au bon larron : « Tu seras aujourd'hui avec moi dans « le Paradis[2], » il ne promet point à son âme l'enfer où les méchants sont punis, mais le séjour du repos, comme le sein d'Abraham; d'ailleurs il n'est aucun espace où ne soit le Christ, puisqu'il est la Sagesse qui « atteint « partout à cause de sa pureté[3]; » ou encore le Paradis, soit qu'il se confonde avec le troisième ciel, soit qu'il s'élève au-dessus, dans une région où fut ravi l'Apôtre. Il est aussi possible qu'on ait désigné sous ces noms divers le séjour où résident les âmes des bienheureux.

67. Si donc on entend par le premier ciel, l'espace matériel qui s'étend au-dessus de la terre et des eaux; par le second, l'image du ciel conçu par l'esprit, tel, par exemple, que celui d'où Pierre vit en extase descendre une nappe chargée d'animaux[4]; par le troisième enfin la région immatérielle où pénètre l'intelligence dégagée de tous liens, de tout commerce avec la chair purifiée de toute souillure, et où il lui est donné de voir et d'entendre, dans une vision ineffable, et dans la charité du Saint-Esprit, l'essence même de Dieu, le Verbe divin par qui tout a été créé, il est permis de croire que c'est là le troisième ciel où fut ravi l'Apôtre[1], le paradis supérieur peut-être et, s'il faut le dire, le Paradis des Paradis. Car, si l'âme juste trouve un motif de joie en voyant le bien dans toute espèce de créature, peut-il y avoir une joie plus haute que celle qui naît à la vue du Verbe, le créateur de l'univers?

CHAPITRE XXXV.

LA RÉSURRECTION EST NÉCESSAIRE POUR ACHEVER LE BONHEUR DES AMES JUSTES.

68. On va peut-être se demander ici quelle nécessité il y a pour les âmes justes de reprendre leurs corps par la résurrection, puisqu'elles n'ont pas besoin du corps pour goûter la félicité souveraine. La question est trop difficile pour que je puisse la traiter ici complètement; cependant il est incontestable que l'intelligence humaine, soit dans une extase qui l'arrache à ses sens, soit dans la vision que, dégagée de la chair, elle contemple au-dessus de toute les représentations corporelles, après la mort; il est incontestable, dis-je, qu'elle est incapable de voir l'essence divine aussi parfaitement que les Anges. Sans exclure une raison plus profonde, je crois qu'elle a un penchant trop naturel pour gouverner le corps. Ce penchant l'arrête en quelque sorte dans son essor, et l'empêche de tendre avec toute son activité au plus haut des cieux, tant qu'elle n'a pas pour enveloppe ce corps qu'elle doit gouverner pour sentir ses inclinations satisfaites. Si le corps était difficile à gouverner, « comme cette « chair qui se corrompt et pèse sur l'âme[2], » et qui naît par la propagation du péché, l'âme éprouverait un obstacle plus insurmontable encore à contempler le haut des cieux : il a donc fallu d'abord la soustraire complètement à l'organisme, afin de lui montrer comment elle pourrait s'élever jusqu'à cette vision sublime. Puis, quand le corps sera devenu spirituel, grâce à la résurrection, et que l'âme sera « l'égale des an« ges, » elle aura atteint la perfection à laquelle tend sa nature; elle pourra tour-à-tour obéir et commander, donner et recevoir la vie, au sein d'un bonheur ineffable qui de son fardeau ici-bas fera un instrument de gloire.

[1] Ἅδης ἀ-ἡδύς, sans plaisir. — [2] Luc. XXII, 43. — [3] Sag. XII, 24, [4] Act. X, 11, 12.

[1] II Cor. XII, 2-4. — [2] Sag. IX, 15.

CHAPITRE XXXVI.

QUEL SERA LE CARACTÈRE DE CETTE TRIPLE VISION DANS LA BÉATITUDE?

69. En effet trois espèces de vision se retrouveront dans la béatitude, mais en dehors de toutes les illusions que nous valent les sens et l'imagination : à plus forte raison en sera-t-il de même des visions intellectuelles qui auront un degré de clarté et de vivacité bien supérieur à l'évidence qu'ont aujourd'hui pour nous les perceptions sensibles. Cependant, ce sont ces perceptions auxquelles tant de gens s'abandonnent et en dehors desquelles ils ne veulent reconnaître rien de réel. Les vrais sages au contraire, quoiqu'ils soient plus fortement frappés par les sensations, regardent comme infiniment plus certaines les idées qu'ils découvrent avec la raison, indépendamment des sens et de l'imagination : et pourtant ils sont impuissants à percevoir ces vérités par la raison avec autant de vivacité qu'ils perçoivent les corps avec les sens. Quant aux saints Anges, ils président à ces visions pour les contrôler, sans toutefois s'y abandonner comme si elles étaient plus frappantes et plus naturelles; ils discernent le sens caché sous les images, ils manient pour ainsi dire les symboles avec tant de puissance, qu'ils peuvent les communiquer à l'imagination humaine dans une révélation ; ils voient en même temps l'essence immuable du Créateur si parfaitement, qu'ils la contemplent et l'aiment de préférence à tout le reste : c'est le principe de tous leurs jugements, le centre et la fin de tous leurs actes et des directions qu'ils impriment. L'Apôtre eut beau être arraché à l'influence des sens, ravi au troisième ciel et transporté dans le paradis, il lui manqua, pour avoir des choses une connaissance pleine et achevée, le privilège des Anges; car il ignora s'il était avec ou sans son corps. Nous aurons aussi ce privilège, quand la résurrection nous aura rendu nos organes, « quand ce corps corruptible aura revêtu l'in- « corruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu « l'immortalité [1]. » L'évidence seule, sans mélange d'illusion et d'ignorance, avec un ordre lumineux, règnera dans les visions sensibles, spirituelles, rationnelles, au sein de la perfection et du bonheur dont jouira alors la créature.

CHAPITRE XXXVII.

DE L'OPINION DE QUELQUES DOCTEURS SUR LE TROISIÈME CIEL.

70. Quelques-uns de ceux qui ont commenté avant moi l'Ecriture sainte en restant fidèles à la doctrine catholique, ont soutenu, je le sais, que le troisième ciel dont parle l'Apôtre, laissait apercevoir une triple distinction entre l'homme corporel, animal, spirituel, et que l'Apôtre eut un ravissement pour contempler dans la vision la plus haute ce troisième ordre des vérités de l'esprit, ordre qui, même ici-bas, provoque chez l'homme spirituel un enthousiasme au-dessus de tout et devient le but de ses aspirations. J'ai adopté les termes de *spirituel* et de *rationnel* pour désigner ce qu'ils entendent peut-être sous les mots d'homme *animal* et *spirituel*. Je n'ai fait que changer les mots, et j'ai expliqué suffisamment, je crois, au début de ce livre, les motifs de ma préférence.

Si cette discussion est exacte, autant qu'il a dépendu de ma faiblesse, le lecteur spirituel l'approuvera et même, avec la grâce de Dieu, en profitera pour arriver à un plus haut degré de spiritualité. Terminons ici cet ouvrage divisé en douze livres.

[1] I Cor. XV, 53.

FIN.

Cette traduction est l'œuvre de M. CITOLEUX.

LOCUTIONS EMPLOYÉES DANS L'HEPTATEUQUE.

LIVRE PREMIER.

LOCUTIONS TIRÉES DE LA GENÈSE.

LOCUTIONS TIRÉES DE LA SAINTE ÉCRITURE, QUI NE PARAISSENT ÊTRE QUE DES IDIOTISMES OU FORMES PARTICULIÈRES DE LA LANGUE HÉBRAÏQUE ET GRECQUE.

CHAPITRE I. — 14. *Et dividant inter medium diei, et inter medium noctis* [1].

20, 26. *Volatilia volantia super terram secundum firmamentum cœli* [2]. Comment faut-il entendre *secundum firmamentum ?* Même question sur ces autres paroles : *Faciamus hominem secundum imaginem et secundum similitudinem* [3], que beaucoup de manuscrits latins rendent ainsi, *ad imaginem et similitudinem.*

28. *Implete terram, et dominamini ejus* [4]. Le latin demande *: dominamini ei.*

CHAPITRE II. — 5. *Et homo non erat operari terram* [5]. Les versions latines portent : *qui operaretur terram.*

8. *Plantavit Deus paradisum secundum Orientem* [6]. Les exemplaires latins portent : *ad Orientem.*

9. Ce que beaucoup de versions latines rendent ainsi : *Et lignum sciendi bonum et malum,* ou bien *lignum scientiæ boni et mali,* ou bien *lignum sciendi boni et mali* [7], ou toute autre forme semblable, à laquelle d'autres interprètes auraient pu s'attacher, le texte grec l'exprime de cette manière : *Et lignum ad sciendum cognoscibile boni et mali* [8] ; je ne saurais dire si c'est là une simple locution ; ou s'il n'y a pas plutôt un sens particulier que le texte laisse entrevoir.

16. Dans cette phrase du texte latin : *Ex omni ligno quod est in paradiso, escæ edes* [1], il ne faut pas lire : *in paradiso escæ,* mais *escæ edes* ; car l'expression *escâ edes* est conforme au génie de la langue latine, qui, dans ces sortes de locutions, remplace ordinairement le datif grec par l'ablatif, que les grammairiens appellent aussi le septième. Ou bien il faut construire la phrase de cette manière : *Ex omni ligno escæ.*

CHAPITRE III. — 1. *Serpens erat prudentissimus omnium bestiarum* [2]. Ainsi s'expriment un grand nombre d'interprètes latins. On lit dans le grec : φρονιμώτατος le plus entendu, et non σοφώτατος le plus sage.

7. Il est écrit d'Adam et d'Eve : « Leurs yeux « s'ouvrirent. » Mais il serait absurde de croire que jusqu'alors ils étaient aveugles, ou avaient erré, les yeux fermés, dans la paradis terrestre. C'est donc là une locution, la même que nous retrouvons dans ce passage où il est dit d'Agar : « Elle ouvrit les yeux et aperçut un puits [3]; » certainement, elle n'était pas restée assise jusqu'à ce moment, les yeux fermés. Ils ne marchaient pas non plus les yeux fermés, en suivant avec Jésus le chemin d'Emmaüs, ces disciples qui re-

[1] Et qu'ils divisent le jour d'avec la nuit. — [2] Des oiseaux qui volent sur la terre sous le firmament du ciel. — [3] Faisons l'homme à notre image. — [4] Remplissez la terre et soyez-en les maitres. — [5] Et il n'y avait point d'homme pour cultiver la terre. — [6] Dieu planta un jardin délicieux du côté du Levant. — [7] L'arbre de la science du bien et du mal. — [8] L'arbre qui fait savoir ce qu'on peut connaître du bien et du mal.

[1] Tu mangeras du fruit de tous les arbres. — [2] Le serpent était le plus fin de tous les animaux. — [3] Gen. XXI, 19.

connurent le Seigneur après sa résurrection, et dont il est dit cependant que leurs yeux s'ouvrirent à la fraction du pain [1].

15. Au lieu de ces paroles, que l'on trouve dans beaucoup de manuscrits : *Inimicitiam ponam inter te et mulierem* [2], le grec porte : *In medio tui et in medio mulieris*. C'est évidemment une locution, puisque la signification est absolument la même, que quand on dit : *Inter te et mulierem*. La même remarque s'applique aux paroles qui suivent immédiatement : *In medio seminis tui et in medio seminis ejus* [3].

17. On lit dans plusieurs versions latines : *Quia audisti vocem mulieris tuæ, et edisti de ligno de quo præceperam tibi de eo solo non edere* [4] ; et dans le grec : *Edisti de ligno de quo præceperam tibi eo solo non edere ex eo*. Mais d'autres interprètes grecs achèvent la phrase par le mot *manducasti*, ou *edisti* ; en sorte que, selon eux, le sens serait : Parceque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé du fruit de l'arbre, le seul dont je t'avais défendu de manger, tu en as mangé.

Chapitre IV. — 2. *Et apposuit parere fratrem ejus Abel* [5]. On rencontre fréquemment cette locution dans les saints livres : *apposuit dicere* [6].

8. *Et factum est, dum essent in campo, insurrexit Caïn super Abel, et occidit eum* [7]. On voit ici une locution ; car si l'on suprimait : *Et factum est*, pour commencer la phrase par ces mots : *Et cum essent in campo* ; le sens serait aussi complet.

Chapitre VI. — 6. On lit dans plusieurs versions latines : « Dieu se repentit, et dit : J'exterminerai « de dessus la terre l'homme que j'ai créé. » Mais on trouve dans le grec le mot διενοήθη, qui exprime plutôt l'action de méditer, que celle de se repentir. C'est aussi le sens qu'ont adopté plusieurs interprètes latins.

14. La plupart des versions latines portent : *Nidos facies in arcam* [8], quoique le latin demande *in arcâ*, et non pas *in arcam*. Mais le grec ne met ni *in arcam*, ni *in arcâ* ; il dit : *Nidos facies arcam*, pour faire entendre que l'arche ne sera qu'un composé de petites chambres.

16. Au lieu de dire avec la plupart des interpètes : *Facies ostium arcæ à latere* [9], quelques-uns ont préféré dire *ex transverso*, voulant ainsi reproduire le sens du grec *ἐκ πλαγίων*.

Chapitre VII. — 4. On lit dans plusieurs versions latines : *Adhuc enim septem dies, ego inducam diluvium aquæ super terram* [1] ; mais le grec porte : *ego inducam pluviam super terram*. Dans la locution grecque on remarque l'emploi du génitif, et non de l'accusatif, en sorte que, pour se servir du même cas en latin, il faudrait dire : *Adhuc enim septem dierum, inducam pluviam super terram*.

5. Cette phrase : *Et fecit Noë omnia quæcumque præcepit illi Dominus Deus, sic fecit* [2], présente une locution semblable à celle que nous trouvons dans l'histoire de la création du monde, où après avoir dit : *Et sic factum est* et cela se fit ainsi, Moïse ajoute : *Et fecit Deus*, et Dieu le fit.

4. Il est à remarquer que dans cette phrase : *Delebo omnem suscitationem* [3], l'Ecriture ne se sert pas du mot *creationem*, ce qui est créé, mais du mot *suscitationem*, ce qui a reçu la vie ; c'est le sens du mot grec *αναστασιν*, qui ne laisse pas toutefois d'être employé habituellement dans les versions grecques pour signifier la resurrection, quoique ce dernier sens soit très-bien exprimé par *εξαναστασις* : et qu'on eût pu par conséquent, rendre par *αναστασις* l'action de naître, et par *εξαναστασις*, l'action de ressusciter. C'est de cette dernière expression que l'Apôtre s'est servi, lorsqu'il a dit : *Si quo modo occurram in resurrectionem mortuorum* [4] ; là en effet le texte grec porte *εξαναστασιν*, et non *αναστασιν*.

14. Dans ce passage : *Et ommes bestiæ secundum genus, et omnia pecora secundum genus, et omne repens quod movetur super terram secundum genus, et omne volatile secundum genus, intrarunt ad Noë in arcam, bina ab omni carne, in quo est spiritus vitæ* [5], le pronom *in quo* n'a pas d'antécédent, à moins qu'on ne sousentende le mot *genus* comme s'il y avait *in quo genere*. Car si l'on sousentendait le mot *carne*, il faudrait dire *in qua* : or aucun interprète n'a fait ce changement si ce n'est Symmaque.

23. *Et deleta est omnis suscitatio* [6]. On voit

[1] Luc, XXIV, 31. — [2] Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme. — [3] Entre ta race et la sienne. — [4] Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé du fruit de l'arbre, le seul dont je t'avais défendu de manger. — [5] Elle enfanta de nouveau, et mit au monde son frère Abel. — [6] Il dit encore. — [7] Lorsqu'ils furent dans les champs, Caïn se jeta sur Abel et le tua. — [8] Tu feras de petites chambres dans l'arche. — [9] Tu feras la porte de l'arche sur le côté.

[1] Encore sept jours, et j'amènerai le déluge sur la terre. — [2] Noë fit tout ce que le Seigneur lui avait commandé. — [3] J'exterminerai tout ce qui vit. — [4] Afin que je puisse à tout prix parvenir à la résurrection des morts. (Philip. III, 11). — [5] Tous les animaux sauvages selon leur espèce, tous les animaux domestiques selon leur espèce, tous ceux qui rampent sur la terre selon leur espèce, et tous ceux qui volent dans les airs selon leur espèce, entrèrent avec Noë dans l'arche, au nombre de deux de toute chair vivante et animée. — [6] Toutes les créatures vivantes périrent.

ici pour la seconde fois l'expression *suscitatio*, mise pour *conditio, creatura carnis*.

Après avoir dit : « Et toutes les créatures animées, qui existaient sur la surface de la terre, « depuis l'homme jusqu'aux bêtes, tant celles qui « rampent, que celles qui volent dans l'air, fu- « rent détruites, » l'auteur de la Genèse ajoute : « Et elles furent exterminées de dessus la terre. » C'est là une forme particulière de langage, appelée répétition, et dont l'usage est familier aux écrivains sacrés.

Chapitre VIII. — 7. Dans cette phrase : « Noë « fit sortir un corbeau, pour voir si les eaux « s'étaient retirées ; et le corbeau, étant sorti, « ne revint plus, jusqu'à ce que la terre fut « entièrement sèche, » on voit une locution qui revient fréquemment dans l'Ecriture, et qu'il est bon de signaler dès maintenant : en disant que le corbeau ne revint plus jusqu'à ce que la terre fut entièrement sèche, l'écrivain sacré ne veut pas donner à entendre, qu'il soit revenu dans la suite.

9. Ces paroles : *Et extendit manum suam, accepit eam et induxit eam ad semetipsum in arcam* [1], renferment une locution qui me paraît venir de l'hébreu ; car elle est très-familière aussi à la langue des Carthaginois, qui a des caractères de ressemblance très-nombreux avec la langue hébraïque. Il suffisait de dire : *Et extendit manum,* sans ajouter *suam*. Faisons la même remarque sur cette phrase, que nous trouvons quelques lignes plus loin : *Habebat olivæ folia, surculum in ore suo* [2].

12. *Et non apposuit reverti ad eum amplius* [3] ; cette locution est très-usitée dans l'Ecriture.

21. Cette phrase : *Et non adjiciam adhuc maledicere super terram* [4], présente une locution semblable à la précédente : *Et non apposuit reverti ad eum.*

Ibid. Même remarque sur cette autre phrase : *Et non adjiciam percutere omnem carnem vivam* [5].

Chapitre IX. — 5. Au lieu de dire : *Etenim sanguinem vestrum animarum vestrarum,* votre sang, il eut suffit de mettre *sanguinem vestrum,* ou bien *sanguinem animarum vestrarum.*

12. *Hoc signum testamenti, quod ego ponam inter medium meum et vestrum* [6] ; c'est comme s'il y avait : *inter me et vos.*

Chapitre X. — 9. *Hic erat gigas venator contra Dominum Deum* [1] ; peut-être pourrait-on entendre ces derniers mots dans le même sens que *coram Domino Deo*, devant le Seigneur, puisque le synonyme grec ἐναντίον est pris ordinairement dans cette acception.

14. *Unde exiit inde Philisthiim* [2], il suffisait de dire : *Unde exiit Philisthiim.*

Chapitre XI. — 1. *Et erat omnis terra labium unum* [3] ; nous disons en latin *lingua una*. Dans cette même phrase, les mots *omnis terra* désignent la totalité des hommes qui existaient alors, bien qu'ils ne fussent pas encore répandus par toute la terre.

3. *Et facti sunt illis lateres pro lapide* [4]. Le grec s'exprime ainsi : *Et facti sunt illis lateres in lapidem;* rendue en latin, cette locution est moins facile à comprendre.

4. « Venez, bâtissons-nous une ville et une « tour, dont le sommet s'élève jusqu'au ciel. » Ce langage est hyperbolique, du moins dans l'opinion de ceux qui y voient une locution ; mais faut il prendre à la lettre les mots : « jusqu'au ciel? » C'est que nous examinerons dans le livre des questions.

10. Là où quelques versions latines portent : *Sem filius Noë erat annorum centum, cum genuit Arphaxad* [5], on lit dans le grec : *Sem filius centum annorum cum genuit Arphaxat* ; il y a donc une ellipse, attendu que le verbe *erat* n'est pas exprimé. Ensuite, comme on ne lit pas *filius Noë* mais simplement *filius*, il faut y reconnaître une nouvelle locution.

30. « Sara était stérile, et n'avait pas d'en- « fants ; » il suffisait de dire : « Sara était « stérile. »

Chapitre XII. — 12. *Erit ergo, cum te viderint Ægyptii, dicent : Quia uxor illius hæc* [6]. C'est par une espèce de locution que le mot *quia* a été ajouté ici ; on aurait pu dire simplement, *uxor illius hæc*.

14. Au lieu de dire : *Factum est autem statim ut intravit Abram in Ægyptum* [7], on aurait pu se contenter de mettre : *Statim autem ut intravit Abram in Ægyptum.*

18. *Quid hoc fecisti mihi, quia non annuntiasti mihi quia uxor tua est* [8] ? il suffisait de dire *non an-*

[1] Il étendit la main vers la colombe, la prit, et la remit avec lui dans l'arche. — [2] La colombe portait dans son bec un rameau d'olivier chargé de feuilles. (v. 11.) — [3] Et elle ne revint plus à lui. — [4] Je ne frapperai plus la terre de malédiction. — [5] Je n'exterminerai plus les créatures vivantes et animées. — [6] Voici le signe de l'alliance que je veux établir entre moi et vous.

[1] Il était un fort chasseur contre le Seigneur. — [2] De cette famille sont sortis les Philistins. — [3] Tous les hommes parlaient la même langue. — [4] Ils se servirent de briques au lieu de pierres. — [5] Sem fils de Noë avait cent ans, lorsqu'il engendra Arphaxad. — [6] Lorsque les Egyptiens t'auront vue, ils diront : c'est la femme de cet homme-là. — [7] Aussitôt qu'Abram fut entré en Egypte. — [8] Pourquoi ne m'as-tu pas dit qu'elle était ta femme?

nuntiasti. De plus l'expression *annuntiasti* est elle-même une forme propre à l'Ecriture; car les versions latines la traduisent presque toujours par *non dixisti.*

CHAPITRE XIII. — 1. *Ascendit autem Abram de Ægypto, ipse et uxor ejus, et omnia ejus, et Loth cum eo in desertum* [1]. Il faut sous-entendre *ascenderunt.* Cependant on ne peut pas dire, dans le sens propre, que les choses inanimées qu'Abram possédait, comme l'or, l'argent et tous ces meubles, soient sortis avec lui : c'est donc ici une locution, que les Grecs appellent ζευγμα κατ'ελλειψιν, ellipse.

7. *Et facta est rixa inter medium pastorum pecorum Abram et pecorum Loth* [2]. Les interprètes latins n'ont pas recherché, pour la plupart, à reproduire cette locution, mais ils se sont conformés au génie de notre langue. C'est pour la dernière fois que nous mentionnons cette manière de parler ; car elle reparaît dans le texte grec toutes les fois qu'une idée semblable se présente à exprimer.

8. « Parce que nous sommes frères, » disait Abram à Loth. On voit par là que, dans ce langage de l'Ecriture, le nom de frères est donné à tous ceux qui sont unis par les liens du sang, lors même que le degré de parenté n'est pas égal pour tous, et que l'un est à un degré supérieur et à l'autre un degré inférieur, comme cela a lieu ici, puis qu'Abram était oncle de Loth.

CHAPITRE XIV. — 1. *Factum est autem in regno Amarphal regis Sennaar* [3]. Suivant le génie de notre langue, nous aurions dit simplement : *In regno autem Amarphal.* Quand donc l'Ecriture commence une phrase par les mots : *Factum est autem,* elle emploie une forme qui lui est propre.

5. Dans cette phrase : *Quartodecimo autem anno Chodollogomor et reges qui cum eo* [4], il faut sous-entendre *erant ;* et même certains interprètes latins ont eu soin de l'exprimer.

6. Il faut également sous-entendre *erant* dans ce membre de phrase : *Et Chorræos qui in montibus Seir* [5].

13. *Adveniens autem eorum qui evaserunt quidam, nuntiavit Abram transfluviali, ipse autem habitabat ad quercum Mambre, Amorrhis fratris Eschol, et fratris Aunan ; qui erant conjurati Abram* [1]. Il existe ici une transposition de mots fort obscure ; l'ordre naturel est celui-ci : *Adveniens eorum qui evaserunt quidam Amorrhis fratris Eschol et fratris Aunan, qui erant conjurati, nuntiavit Abram transfluviali; ipse autem habitabat ad quercum.* Cette transposition de mots est rendue plus obscure encore par une ellipse, car en disant : *quidam Amorrhis fratris Aunan,* on n'exprime pas ce qu'est cet homme pour le frère d'Aunan, mais on laisse entendre qu'il est son fils. C'est donc la même locution que dans ce passage de l'Evangile : *Jacobus Alphei,* Jacques fils d'Alphée, où il est impossible de ne pas sous-entendre *filius,* bien qu'il ne soit pas exprimé. On rencontre souvent dans l'Écriture de semblables locutions, où le mot *filius* est sous-entendu.

22. On lit dans quelques manuscrits latins : *Et dixit Abram ad regem Sodomorum : Extendo manum meam ad Deum altissimum, qui creavit cœlum et terram, si a sparto usque ad corrigiam calceamenti* [2]. On voit que le tracduteur n'a pas compris le sens du mot grec σπαρτιου, qui veut dire fil. La locution du texte sacré est celle-ci : *Extendo manum meam ad Deum altissimum, qui creavit cœlum et terram, si accipiam de omnibus tuis.* Or si l'on admet que ces paroles : *Extendo manum meam ad Deum altissimum,* ont le sens de *juro,* la locution ne pourra passer dans la langue latine ; il faudra tourner la phrase de cette manière : *Extendo manum meam ad Deum altissimum, me non accipere de omnibus tuis.*

CHAPITRE XV. — 13. *Sciendo scies quia peregrinum erit semen tuum in terra* [3]. Cette locution est d'un usage très-fréquent dans l'Ecriture ; le grec l'exprime ainsi : *sciens scies,* ce qui est presque la même chose.

CHAPITRE XVI. — 3. *Et dedit eam Abram viro suo ipsi uxorem* [4]. Le mot *ipsi* est de trop.

4. *Cum autem vidit se conceptum habere, spreta sum coram illa* [5]. Le grec emploie ici un participe qui n'existe pas dans la langue latine, le participe ιδουσα ; c'est comme s'il y avait : *Videns autem se conceptum habere, spreta sum coram illa,* où

[1] Abram sortit de l'Egypte avec sa femme et tout ce qu'il possédait, ainsi que avec Loth et prit le chemin du désert. — [2] Il s'éleva une querelle entre les pasteurs d'Abram et ceux de Loth. — [3] Sous le règne d'Amarphal roi de Sennaar. — [4] La quatorzième année Chodollogomor et les rois qui étaient avec lui. — [5] Et les Chorréens qui habitaient dans les montagnes de Séir.

[1] En même temps arriva un de ceux qui s'étaient sauvés du combat, c'était un fils d'Amorrhis frère d'Eschol et frère d'Aunan, qui tous trois avaient fait alliance avec Abram ; il vint apporter la nouvelle de cette défaite à Abram, qui avait passé l'Euphrate et qui habitait près du chêne de Mambré. — [2] Abram dit au roi de Sodome : Je lève la main et je jure par le Dieu Très-Haut, qui a créé le ciel et la terre, que je n'accepterai rien de ce qui t'appartient, depuis le moindre fil jusqu'à un cordon de soulier. — [3] Sache que ta postérité demeurera comme étrangère sur cette terre. — [4] Elle la donna pour femme à Abram son mari. — [5] Agar, voyant qu'elle a conçu, n'a pour moi que du mépris.

l'on voit une espèce de solécisme. Il y en a également un dans l'emploi du participe ἰδοῦσα, que nous remplaçons par le mot latin *videns*.

Chapitre XVII. — 6. Ce que les versions latines rendent ainsi : *Augeam te nimis valde* [1], est exprimé dans le grec par les mots *valde valde*.

8. *Et dabo tibi et semini tuo post te terram in qua habitas, omnem terram Chanaan in possessionem æternam* [2]. On peut se demander s'il n'y a pas une locution dans le mot *æternam*, traduit du grec αἰώνιον ; ainsi que dans ces paroles : *Et semini tuo post te*, qui expliquent dans quel sens il faut entendre le mot *tibi*, qui précède.

9. *Tu autem testamentum meum conservabis, et semen tuum post te in progenies suas* [3] ; *conservabis* est mis pour *conserva*, le futur pour l'impératif.

12. *Et puer octo dierum circumcidetur, omne masculinum* [4] ; *omne masculinum* est mis pour *omnis masculus;* comme si la circoncision ne concernait pas exclusivement les enfants mâles.

17. *Et procidit Abraham in faciem, et dixit in animo suo dicens : Si mihi centum annos habenti nascetur, et si Sara annorum nonaginta pariet* [5] ? Cette locution exprime l'étonnement et non pas le doute ; rien n'est plus certain.

24. *Abraham autem erat annorum nonaginta novem cum circumcisus est carnem præputii sui* [6] ; le latin demandait *carne* ou *in carne*.

Chapitre XVIII. — 7. *Et in boves adcucurrit Abraham* [7] ; le latin demandait *ad boves*.

11. *Abraham autem et Sara seniores progressi in diebus* [8]. Le grec porte *progressi dierum*.

20. *Dixit autem Dominus: Clamor Sodomorum et Gomorrhæ impletus est, et delicta eorum magna valde* [9]. Dans le langage de l'Ecriture le mot *clamor* désigne souvent le crime commis avec cette impudence et cette entière liberté qui exclut tout sentiment de honte ou de crainte.

28. *Et dixit : Quia non perdam, si invenero ibi quadraginta quinque* [10]. Le mot *quia* semble inutile ; aussi ne se trouve-t-il pas dans certains exemplaires latins.

[1] Je multiplierai ta race d'une manière prodigieuse. — [2] Je te donnerai à toi et à ta postérité la terre que tu habites ; tout le pays de Chanaan sera à jamais ta possession. — [3] Garde fidèlement mon alliance, toi et ta postérité, dans toutes les générations à venir. — [4] Tout enfant mâle sera circoncis huit jours après sa naissance. — [5] Abraham se prosterna la face contre terre, et dit en lui-même : A l'âge de cent ans puis-je espérer d'avoir un fils ? et Sara pourrait-elle enfanter à quatre-vingt-dix ans ? — [6] Abraham avait quatre-vingt-dix-neuf ans, lorsqu'il se circoncit lui même. — [7] Abraham courut à son troupeau. — [8] Abraham et Sara étaient fort avancés en âge. — [9] Le Seigneur dit : Les iniquités de Sodome et de Gomorrhe sont trop criantes, et leurs crimes dépassent toute mesure. — [10] Dieu dit : Je ne perdrai point la ville, si j'y trouve seulement quarante-cinq justes.

30. « Seigneur, si je parle encore ? » il faut sous-entendre : vous irriterez-vous ? ou toute autre expression ayant le même sens.

Chapitre XIX. — 29. *Cum everteret Dominus civitates, in quibus habitabat in eis* [1].

Chapitre XX. — 13. *In omni loco ubi intraverimus ibi* [2].

Chapitre XXI. — 19. « Dieu lui ouvrit les « yeux, et elle aperçut un puits d'eau vive. » C'est ici une locution, car on ne peut pas supposer qu'Agar avait les yeux fermés. Nous avons déjà fait la même remarque au commencement de ce livre à l'endroit où il est dit : « Et leurs yeux « s'ouvrirent [3]. »

23. *Et terra quam inhabitasti in ea* [4].

27. *Et disposuerunt ambo testamentum* [5] ; c'est comme s'il y avait : *testati sunt ambo ;* l'Ecriture aime à employer le mot *testamentum* dans le sens de pacte.

Chapitre XXII. — 2. *Accipe filium tuum dilectum* [6]. Le mot *accipe* est une locution, qui se trouve déjà dans les paroles de l'ange à Agar au sujet de son fils [7].

4. *Et respiciens Abraham oculis* [8] ; il suffisait de dire *respiciens*.

16. *Per memetipsum juravi, nisi benedicens benedicam te* [9] ; c'est comme s'il y avait : *Per memetipsum juravi quod benedicens benedicam te*, ou simplement et sans conjonction : *Per memetipsum juravi, benedicens benedicam te*.

17. *Et multiplicans multiplicabo semen tuum* [10] ; c'était assez de dire *multiplicabo*.

20. *Et nuntiatum est Abrahæ dicentes* [11] : la forme régulière serait celle-ci : *Nuntiaverunt Abrahæ dicentes*, ou bien : *Nuntiatum est a dicentibus*.

Chapitre XXIII. — 3. *Et surrexit Abraham a mortuo suo* [12] ; on devait mettre *a mortua sua*. Le saint patriarche dit encore en parlant de Sara : *Et sepeliam mortuum meum* [13] ; ce n'est pas le genre neutre qui est employé ici, comme s'il fallait lire *corpus mortuum*, mais le genre masculin, ainsi qu'on le voit par le texte grec.

Chapitre XXIV. — 3. *Et adjurabo te per Dominum Deum cœli et Deum terræ* [14]. Le grec n'a

[1] Lorsque le Seigneur détruisit les villes où Loth avait demeuré. — [2] Dans tous les pays où nous irons. — [3] Gen. III, 7. — [4] Le pays où tu as demeuré. — [5] Ils firent alliance ensemble. — [6] Prens ton fils qui t'est cher. — [7] Gen. XXI, 18. — [8] Abraham levant les yeux. — [9] Je jure par moi-même que je te comblerai de bénédictions. — [10] Je multiplierai ta race. — [11] On vint annoncer à Abraham. — [12] Abraham cessa de pleurer la mort de sa femme. — [13] Et que je puisse enterrer la personne que je viens de perdre. (Ibid. 4.) — [14] Et je te ferai jurer par le Seigneur, le Dieu du ciel et de la terre.

pas la préposition *per*, mais simplement : *Adjurabo Dominum Deum cœli*.

Ibid. — *Cum quibus ego habito in eis* [1].

5. « Si la femme ne veut pas me suivre. » C'est une forme propre à la langue grecque, d'appeler femme toute personne du sexe.

Ibid. — *In terram de qua existi inde* [2].

6. *Attende tibi ne revoces filium meum illuc* [3]. Ces paroles sont la formule ordinaire d'une défense comminatoire.

9. « Le serviteur mit la main sur la cuisse « d'Abraham, et promit avec serment, *juravit*, « de faire ce qu'il lui avait ordonné. » On voit ici la preuve que ces paroles d'Abraham déjà citées : *Adjuro te*, sont une locution ayant le même sens que *jura mihi*, jure-moi. Mais comme cette manière de parler ne nous est pas familière, il faut examiner s'il n'y a pas dans le texte d'autres formules équivalentes qui confirment notre explication. Or Abraham venait de dire : « Si la femme refuse de te suivre, tu seras « dégagé de ton serment [4] : » c'est une preuve manifeste, qu'il avait employé l'expression *adjuro te*, dans le sens de *jura mihi*.

16. Il est dit de Rebecca : « C'était une vierge « d'une grande beauté, elle était vierge, aucun « homme ne l'avait connue. » Cette répétition renferme l'éloge de sa virginité. Mais pourquoi a-t-on ajouté : « Aucun homme ne l'avait connue, » si ces paroles ne sont pas une simple locution ? Il serait inouï que le mot vierge servît à désigner la fleur de l'âge plutôt que l'intégrité du corps. On lit dans le grec : «Aucun homme ne l'a con- « nue, » au lieu de « ne l'avait connue ; » l'enchaînement des idées paraît brisé par ce changement de temps.

26. *Adoravit Domino* [5] ; nous disons en latin : *Adoravit Dominum*.

27. *Quoniam non dereliquit justitiam et veritatem a Domino meo* [6] ; c'est comme s'il y avait : *justitiam et veritatem quæ est a Domino meo*, ou plus clairement : *quam fecit Dominus meus*.

28. « La jeune fille courut à la maison de sa « mère, porter cette nouvelle, » comme si ce n'était pas aussi bien la maison de son père.

32. *Et aquam lavare pedibus ipsius, et pedibus virorum qui cum eo erant* [7].

40. *Dominus cui placui ante ipsum, ipse mittet angelum suum tecum* [1] ; il suffisait de dire : *cui placui*, car Abraham pouvait-il plaire à Dieu autrement qu'en sa présence : *ante ipsum* ?

42. *Si tu prosperas viam meam, qua ego nunc ingredior in eam* [2].

43, 44. Le serviteur d'Abraham, rapportant les paroles qu'il avait prononcées lorsqu'il s'approchait de la fontaine, s'exprime ainsi : « La vierge « à qui je dirai : Donne-moi à boire un peu de « cette eau qui est dans ton vase, et qui me ré- « pondra : Bois, et je vais aussi en puiser pour « tes chameaux ; cette femme est celle que le Sei- « gneur a destinée à son serviteur Isaac. » Par ces paroles nous voyons clairemeut que la langue hébraïque donne même aux vierges le nom de femme.

48. « J'ai béni le Seigneur, le Dieu d'Abraham « mon maître ; » c'est une formule de respect très-familière à l'Ecriture, comme cette expression : « Le Dieu d'Hélie. »

« 49. Faites-moi connaître vos intentions afin que « je sache si je dois retourner à droite ou à « gauche. » Par la droite il entend le succès, et par la gauche la mauvaise fortune ; en sorte que ce sera la droite, si sa demande lui est accordée, et la gauche, si elle lui est refusée : car nul doute qu'il ne dût retourner par le chemin qu'il avait déjà suivi. Nous trouverons la même locution dans d'autres endroits de l'Ecriture, où la droite désigne toute espèce de biens et la gauche toute espèce de maux, soit au physique comme le bonheur et le malheur, soit au moral comme la justice et l'injustice ; et quelquefois encore la droite est mise pour les choses éternelles et la gauche pour les choses temporelles.

CHAPITRE XXV. — 13. *Hæc sunt nomina filiorum Ismaël secundum nomina generationum eorum* [3] ; c'est comme s'il y avait : *secundum quæ nomina generationes eorum appellatæ sunt*.

20. *Accepit Rebeccam filiam Bathuel Syri de Mesopotamia, sororem Laban Syri, sibi in uxorem* [4]. On pouvait se contenter de mettre *uxorem*, ou bien *sibi uxorem*.

24. *Et ei erant gemini in utero ejus* [5] ; on pouvait se dispenser d'ajouter *ejus*.

27. *Creverunt autem juvenes* [6]. On rencontre de

[1] Au milieu desquels j'habite. — [2] Dans le pays dont tu es sorti. — [3] Garde-toi bien de ramener jamais mon fils en ce pays-là. — [4] Ibid. 8. — [5] Il adora le Seigneur. — [6] Parce que Dieu n'a pas oublié la justice et la vérité, dans lesquelles mon maître a toujours marché. — [7] De l'eau pour laver les pieds de cet homme et de ceux qui étaient venus avec lui.

[1] Le Seigneur aux yeux de qui j'ai trouvé grâce, enverra lui-même son ange pour te conduire. — [2] Si vous bénissez le voyage que j'ai entrepris. — [3] Voici les noms des enfants d'Ismaël, qui servirent aussi à désigner leurs familles. — [4] Il épousa Rébecca, fille de Bathuel, Syrien, de Mésopotamie, et sœur de Laban, Syrien. — [5] Elle portait deux jumeaux dans son sein. — [6] Ils grandirent.

semblables locutions même chez les auteurs profanes, par exemple dans ce passage de Virgile : *Et scuta latentia condunt* [1], mis pour : *condendo latentia faciunt.* De même ici la phrase *creverunt juvenes*, étant appliquée à des enfants, doit s'entendre de cette manière : *crescendo facti sunt juvenes.*

31. Jacob dit à Esaü : *Vende mihi hodie primogenita tua mihi* [2] ; ainsi porte le texte grec.

Chapitre XXVI. — 28. *Videntes vidimus quia est Dominus tecum* [3].

. . . *Et disponemus tecum testamentum* [4]. L'Ecriture se sert volontiers, pour désigner un pacte, du mot *testamentum*, en grec διαθήκην. Ce que les versions latines expriment de cette manière : *Et disponemus tecum testamentum ne facias nobiscum malum* [5], revient à ceci : *Ut paciscaris non facere nobiscum malum.*

Chapitre XXVII. — 1. *Et vocavit filium suum seniorem Esaü et dixit* [6]. Le mot *seniorem* n'est pas employé ici pour indiquer un âge avancé, mais un âge relativement plus grand.

3. *Nunc ergo sume vas tuum pharetramque et arcum* [7]. On ne lit pas *vasa*, mais *vas*. La signification de ce mot est assez obscure, si l'on n'y reconnaît pas une locution, en vertu de laquelle *vas* exprimerait déjà *pharetram*. Ce serait donc pour expliquer le mot *vas*, qu'Isaac y aurait joint : *pharetramque et arcum* ; et ainsi en disant : *sume vas tuum id est pharetram* ; et il aurait ajouté *et arcum*, pour désigner un second objet différent du carquois déjà exprimé par *vas*. Ou encore le mot *vas* désigne en même temps le carquois et l'arc, et le singulier est mis pour le pluriel ; c'est ainsi qu'on dit : *accipe vestem tuam*, prends ton habit, pour signifier plusieurs vêtements ; on dit également *miles*, le soldat, pour désigner plusieurs soldats. Nous pourrions apporter beaucoup d'autres exemples.

Ibid. *Exi in campum venare mihi venationem* [8].

9. « Cours au troupeau de brebis, et apporte-« moi deux des meilleurs chevreaux. » Ces deux espèces d'animaux sont désignés sous la dénomination commune de brebis, parce qu'ils paissaient ensemble.

Chapitre XXVIII. — 4. « Que Dieu t'accorde « la bénédiction promise à Abraham ton père. » Ce sont les paroles d'Isaac à son fils ; mais en réalité Abraham, père d'Isaac, était le grand-père de Jacob.

5. « Et il partit pour la Mésopotamie de Syrie, » comme s'il y avait un autre Mésopotamie que celle qui est en Syrie. Mais ce denier mot ne doit pas venir des Septante, parce que dans cette version il est marqué d'un astérisque.

15. Dieu dit à Jacob : « Je ne t'abandonnerai « pas que je n'aie acompli tout ce que je t'ai « promis ; » comme s'il devait l'abandonner une fois les promesses acomplies ; tel n'est pas certainement le sens : c'est donc une locution.

16. *Surrexit Jacob de somno suo et dixit* : *Quia hoc Dominus in loco hoc, ego autem ignorabam* [1]. Le sens serait complet sans le mot *quia*. Ces paroles : « le Seigneur est vraiment en ce lieu, » équivalent à celles-ci : « Le Seigneur s'est manifesté ici; » car le Seigneur ne peut-être contenu dans un lieu.

Chapitre XXIX. — 5. Jacob demande aux bergers: « Connaissez-vous Laban fils de Nachor ? » Il aurait du dire de Bathuel. Mais nous concluons de ces paroles que le nom de Nachor était plus connu, et que c'est par honneur pour sa dignité de chef de famille qu'il le nomme de préférence. Cest une locution très-commune d'appeler fils d'un aïeul ou d'un bisaïeul ou de tout autre ascendant plus éloigné, celui qui en descend directement. Voilà pourquoi Isaac a donné à Abraham le nom de père à l'égard de son propre fils, comme nous l'avons remarqué tout-à-l'heure.

7. *Adhuc est dies multa, nondum est hora congregandi pecora* [2].

Chapitre XXX. — 4. *Et dedit illi Balam ancillam suam ipsi uxorem* [3]; le sens eut été complet indépendamment du mot *ipsi*.

27. *Si inveni gratiam ante te, auguratus essem ; benedixit enim me Deus in introitu tuo* [4]. Ces paroles du texte ne paraissent pas avoir une raison logique, il fallait dire : *Si invenissem gratiam ante te, auguratus essem.* Mais puisqu'on s'est exprimé ainsi : *si inveni*, l'ordre naturel est celui-ci : *si inveni gratiam ante te, permitte me augurari*, comme s'il y avait : *O si auguratus essem!* dont le sens est : *Ad bonum augurium te in domo mea haberem.*

33. *Et exaudiet me justitia mea in die crastino* [5]; c'est comme sil y avait *exaudiri me faciet.*

[1] Ils fabriquent des boucliers qui ne soient pas apparents. (Enéid. 3.) — [2] Vends-moi aujourd'hui ton droit d'aînesse. — [3] Nous voyons clairement que le Seigneur est avec toi. — [4] Et nous ferons alliance avec toi. — [5] Nous ferons alliance avec toi, et tu t'engageras à ne nous faire aucun mal. — [6] Il appela Esaü son fils aîné, et lui dit. — [7] Prends donc tes armes, ton carquois et ton arc. — [8] Va dans les champs, et tue pour moi quelque gibier.

[1] Jacob, s'étant éveillé, dit : Le Seigneur est vraiment en ce lieu, et je ne le savais pas. — [2] Il fait encore grand jour, et l'heure n'est pas encore venue de ramener les troupeaux. — [3] Elle lui donna pour femme Bala, une de ses servantes. — [4] Si j'ai trouvé grâce devant toi, que ta présence soit toujours pour moi un gage de prospérité ; car depuis que tu es entré chez moi, Dieu n'a cessé de me bénir. — [5] Mon innocence fera encore à l'avenir réussir ma cause.

2. « Jacob remarqua que Laban ne le regardait « plus du même œil que la veille et l'avant-veille. » C'est une locution très-familière aux écrivains sacrés, de dire « la veille et l'avant-veille » pour exprimer un temps passé en général.

10. « J'ai vu de mes yeux en songe, » quoique les yeux du corps soient fermés dans le sommeil.

13. *Ego sum Deus, qui apparui tibi in loco Dei*[1]. On voit ici une locution ; les mots *Deus in loco Dei*, ne doivent-ils pas être pris dans le même sens que : *Pluit Dominus a Domino*[2], où est indiquée la génération du Fils par le Père?

31. *Respondens autem Jacob dixit ad Laban : Dixi enim, ne forte auferas filias tuas à me, et omnia mea*[3].

33. « Laban entra dans la maison de Lia, pour « y faire des recherches. » On s'étonne qu'il soit question ici de la maison de Lia, puisque c'est au milieu du chemin que la famille de Jacob fut rejointe par Laban. Peut-être est-ce un usage de la langue sacrée, de donner le nom de maison à une chambre ou tente, comme quand il est parlé des maisons des servantes.

37. « Jacob dit à Laban : Tu as examiné « avec le plus grand soin toutes les choses qui « sont dans ma maison. » Il n'est plus question maintenant que d'une seule maison composée des maisons des femmes et des concubines de Jacob : ce qui prouve que ce nom désigne ici des chambres ou tentes, ou, si l'on veut, des pavillons.

42. « Si le Dieu de mon père Abraham, et le « Dieu que craint Isaac ne m'eût assisté. » Jacob donne ainsi à son aïeul le nom de père, suivant en cela l'exemple qu'il avait reçu de son père Isaac.

Chapitre XXXII. — 3, 4, 5. « Jacob envoya de- « vant lui plusieurs de ses gens vers Esaü son frère, « qui habitait la terre de Seïr en Idumée, et « leur donna cet ordre : Vous direz ceci à Esaü « mon seigneur: Voici ce que ton serviteur « Jacob te fait dire : J'ai habité chez Laban, « et j'ai resté avec lui jusqu'à présent ; j'ai ac- « quis un bon nombre de bœufs, d'ânes, de bre- « bis, de serviteurs et de servantes ; et j'ai en- « voyé prévenir Esaü mon seigneur. » Il ne dit pas : « J'ai envoyé te prévenir. »

17, 18. *Si interrogaverit te Esau dicens : Cujus es ? et quo vadis ? et cujus hæc quæ antecedunt te et dices : Pueri tui Jacob*[1]. La phrase serait complète, quand même la conjonction *et* serait supprimée.

19. « Il les envoie pour présent à Esaü mon « seigneur, et il vient lui-même après nous. » Il fallait dire, pour ne pas s'écarter du langage ordinaire : « A toi, mon seigneur, » ou bien : « A toi, son seigneur. »

22. *Surrexit autem eadem nocte, et accepit uxores duas et duas ancillas*[2] ; il est facile de voir que ces servantes ne sont pas les femmes, que l'Ecriture a désignées tout à l'heure sous le nom d'épouses. *Et accepit duas ancillas :* voilà un exemple du sens particulier que l'Ecriture donne assez souvent au mot *accepit* ; ce n'est pas cette nuit-là, en effet, que Jacob les a épousées, ou qu'il les a reçues de son beau-père.

Chapitre XXXIII. — 13. Au lieu de dire comme le texte latin : *Et oves et boves fœtantur*[3], le grec porte ; *fœtantur super me*, « par dessus moi, » pour signifier : par mes soins et mes peines. Nous disons de même que nous avons des affaires par dessus la tête, quand elles nous demandent beaucoup de soins.

Chapitre XXXIV. — 7. « Quand les fils de « Jacob revinrent des champs, et qu'ils apprirent « ce qui s'était passé, ils en furent vivement af- « fligés, et ils ne pouvaient contenir leur indi- « gnation, en voyant l'opprobre infligé à la « maison d'Israël par celui qui avait violé la fil- « le de Jacob. Les choses n'en resteront pas là. » On trouverait difficilement dans l'Ecriture un autre exemple d'une locution comme celle-ci, où l'écrivain sacré mêle à la trame de son discours les paroles de quelqu'un, sans mettre en scène la personne qui parle ; car il n'a pas mis : « Et ils dirent ; » il s'est contenté de rapporter leurs paroles. A qui, en effet, peut-on attribuer cette menace : « Les choses n'en resteront pas « là, » sinon à ceux qui, dans les transports de leur colère, méditaient des projets de vengeance?

8. Il faut noter l'expression dont se sert Emmor, lorsque, parlant de Dina à Jacob et à ses fils, il dit : « Ta fille » au pluriel, au lieu dire : ta fille, sœur de ceux-ci.

15, 16. *In hoc similes erimus vobis, et habitabimus in vobis*[4] ; *in vobis* est mis pour *inter vos*.

[1] Je suis le Dieu qui t'a apparu à Béthel. — [2] Le Seigneur fit pleuvoir de la part du Seigneur, (Gen. XIX, 21.) — [3] Jacob répondit à Laban : J'ai eu peur que tu ne vinsses à me reprendre tes filles, et à m'enlever tout ce que je possède.

[1] Si Esaü te demande : Quel est ton maître ? où vas-tu ? à qui appartiennent ces troupeaux qui marchent devant toi ? Tu diras : C'est à Jacob ton serviteur. — [2] La même nuit, Jacob se leva et prit ses deux femmes et leur deux servantes. — [3] Mes brebis et mes vaches ont fait leurs petits. — [4] En cela nous vous ressemblerons, et nous habiterons au milieu de vous.

19. *Appositus enim erat filiæ Jacob* [1], est mis pour *amabat eam*, il l'aimait.

26. *Et filium ejus Sichem interfecerunt in ore gladii* [2], au lieu de *gladio*.

28, 29. L'écrivain sacré fait ainsi l'énumération des dépouilles que les fils de Jacob emportèrent de Salem, ville des Sichimites après s'en être emparés : *Oves eorum, et boves eorum, et asinos eorum, quæcumque erant in civitate, et quæcumque erant in campo tulerunt, et omnia corpora eorum captivaverunt, et diripuerunt quæcumque erant in civitate, et quæcumque erant in domibus* [3]. Dans cette énumération on ne comprend pas bien ce qui est exprimé par les mots : *et corpora eorum*; car on ne peut pas supposer que les fils de Jacob aient emporté les corps de ceux qu'ils avaient tués. Il faut entendre par là les choses qui peuvent être l'objet d'une posession physique ; de sorte que les mots qui suivent : *et supellectilem*, les meubles, et autres objets, ne sont que le complément de l'énumération ; c'est ainsi qu'on dit, en style de droit, *traditio corporum*, la tradition des choses. Il est vrai qu'en vertu d'une locution qui leur est très-familière, les grecs se servent du mot *σωμάτια* pour désigner les esclaves; mais comme c'est le mot *σώματα* et non pas *σωμάτια* qui est employé ici, il ne faudrait pas témérairement donner à ces deux mots le même sens ; il peut se faire néanmoins que ce soit le plus vrai.

CHAPITRE XXXVI. — 40. Après avoir fait le dénombrement de la race d'Edom, ou des Iduméens, et des rois qui les avaient gouvernés, l'Ecriture ajoute : « Voici les noms des princes sortis d'Esaü « selon les lieux qu'ils ont habités dans le pays « et au milieu de leurs races, » où l'on voit le pluriel employé pour désigner une seule race, à cause du grand nombre des familles qui la partageaient. On sait qu'Esaü s'appelait aussi Edom ; et ce nom a servi à distinguer la nation dont il était le père.

CHAPITRE XXXVII. — 21. « Ruben, ayant enten- « du ce discours, le délivra de leurs mains, et dit : « Gardons-nous d'attenter à sa vie. » Ce n'est pas après l'avoir délivré qu'il prononça ces paroles, mais c'est en parlant ainsi qu'il le délivra. C'est donc par anticipation que l'Écriture commence par dire qu'il le délivra, pour rappeler ensuite en peu de mots la manière dont il s'y prit pour le délivrer.

22. *Non feriamus eum in animam* [1]. Le mot *anima* s'entend ici de la vie du corps animé : c'est la cause mise pour l'effet. On peut donner le même sens à ces paroles adressées au démon, au sujet de la personne de Jacob : *Animam ejus ne tangas* [2], qui équivalent à celles-ci : *ne occidas eum*. La signification est toute différente dans ces paroles de Notre-Seigneur, où la nature de l'âme est clairement désignée : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere* [3].

27. Ces paroles de Juda : *Manus autem nostræ non sint super eum* [4], équivalent à la formule latine : *Manus ei non inferamus*.

Ibid. « Car il est notre frère et notre chair. » Il n'y a pas ici deux sens, mais un seul et même sens sous différentes expressions; « notre chair, » n'est que l'application des mots « notre frère ; » et en effet, le sang du même père coulait dans leurs veines.

31. *Occiderunt hædum caprarum* [5]. Ce genre de locution revient souvent dans l'Écriture, comme dans ce passage des psaumes : *Sicut agni ovium* [6]; comme s'il pouvait y avoir des chevreaux qui ne soient pas les petits des chèvres, ou des agneaux qui ne soient pas les petits des brebis.

CHAPITRE XXXVIII. — 13. *Et nuntiatum est nurui ejus Thamar, dicentes* [7] ; pour parler correctement, on aurait du mettre : *Nuntiaverunt dicentes*.

14. *Et depositis vestimentis viduitatis suæ a se* [8]; le sens eut-il été moins complet, sans les mots *a se?*

26. *Et non apposuit amplius scire eum* [9]; ces derniers mots ont le sens de *misceri ei*.

CHAPITRE XXXIX. — 4. « Joseph trouva grâce « aux yeux de son maître » ; il n'est personne qui ignore cette locution particulière à l'Ecriture.

6. *Et nesciebat quæ circum eum erant nihil* [10]; cette locution très-familière aux grecs, est contraire aux règles de la langue latine ; nous dirions en latin : *nesciebat aliquid*.

Ibid. « Excepté le pain qu'il mangeait ; » sous le nom de pain il faut sans doute entendre toutes

[1] Il était attaché à la fille de Jacob. — [2] Ils tuèrent par l'epée son fils Sichem. — [3] Ils prirent leurs brebis, leurs bœufs, leurs ânes, tout ce qui etait dans la ville et tout ce qui etait dans les champs, ils firent esclaves tous les habitants et livrèrent au pillage tout ce qui etait dans la ville et tout ce qui était dans les maisons.

[1] Gardons-nous d'attenter à sa vie. — [2] Ne touche pas à sa vie. (Job, II, 6.) — [3] Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais qui ne sauraient tuer l'ame. (Matt. X, 28.) — [4] Ne portons pas la main sur lui. — [5] Ils tuèrent un chevreau. — [6] Comme des agneaux. (Ps. CXIII, 4.) — [7] On vint dire à Thamar, l'épouse de son fils. — [8] Et après avoir quitté ses habits de veuve. — [9] Il n'eut plus de commerce avec elle. — [10] Il ne se mettait nullement en peine de connaître par lui-même les affaires de sa maison.

les choses que l'on servait à Putiphar. C'est ainsi que dans l'Oraison Dominicale il n'est parlé que du pain pour désigner en général la nourriture de chaque jour.

7. « La femme de Putiphar jeta les yeux sur « Joseph ; » c'est une locution qui est passée également dans l'usage de la langue latine, pour dire qu'elle l'aima.

Ibid. *Et ait : Dormi mecum* [1] ; cette locution est souvent employée dans le sens de *concumbe mecum*.

22. *Et dedit carceris custos carcerem per manum Joseph* [2]; ces mots sont mis pour *in manus Joseph*, ce qui veut dire : en son pouvoir.

CHAPITRE XL. — 8. « Ils dirent :Nous avons eu « un songe, et nous n'avons personne pour nous « en donner l'explication. » Ils ne disent pas : « Nous avons eu des songes », quoique chacun d'eux ait eu le sien.

12. « Les trois provins sont trois jours ; » le texte ne dit pas : « signifient trois jours. » Il est important de remarquer ce genre de locution, où le signe reçoit le nom de la chose signifiée ; c'est ainsi que l'Apôtre a pu dire : « Le rocher était « le Christ [3]. » au lieu de : « Le rocher représen- « tait le Christ. »

13. *Et dabis calicem Pharaoni in manum ejus* [4] ; il n'était pas bien nécessaire d'ajouter *in manum ejus*.

19. *Et auferet Pharao caput tuum abs te* [5] ; on aurait pu supprimer *abs te*.

Ibid. *Et manducabunt aves cœli carnes tuas abs te* [6]; cette locution est semblable à la précédente.

CHAPITRE XLI. — 1. *Et factum est post biennium dierum* [7]. Qu'eût-il manqué au sens, si *dierum* eût été supprimé ?

7. *Surrexit autem Pharao, et erat somnium* [8] ; c'est ainsi que l'Écriture a coutume de raconter les songes : lorsque le sommeil est passé et que le libre exercice de la raison est revenu avec l'état de veille, on reconnaît l'illusion du songe, au lieu que, pendant qu'il durait, on le prenait pour une réalité.

9, 10. « Je reconnais aujourd'hui ma faute. « Un jour Pharaon fut irrité contre ses serviteurs, « et nous fit jeter en prison. » Il parle à Pharaon lui-même, comme s'il parlait d'un autre.

11. « Lui et moi, nous eûmes tous deux un « songe dans la même nuit » Ces mots « lui et « moi » sont superflus, si l'on met « tous deux. » Le nombre singulier: « nous avons eu un songe, » est encore employé ici au pluriel « nous avons « eu des songes, » comme si tous deux avaient eu le même songe.

13. *Factum est autem sicut comparavit nobis, ita et contigit* [1]. Les mots *factum est autem*, sont souvent employés de cette manière dans l'Écriture ; il suffisait de dire : *sicut enim comparavit nobis, ita et contigit*.

19. *Quales nunquam vidi tales in tota terra Ægypti turpiores* [2]. Pour être latine, la phrase aurait pu se construire ainsi : *Quibus nunquam vidi turpiores*, ou simplement : *Quales nunquam vidi*, ou bien *nunquam vidi tales*.

Ibid. *Exsurgens autem dormivi* [3]; *exurgens* est mis pour *expergiscens*.

25. « Dieu a montré à Pharaon les merveilles « qu'il accomplira. » Le roi est nommé à la troisième personne, quoique la parole lui soit adressée.

30. « La famine épuisera la terre, » c'est-à-dire les hommes qui sont sur la terre.

33. « Maintenant donc choisissez un homme « sage et habile, et donnez-lui le commandement « sur toute la terre d'Egypte; et que Pharaon « choisisse aussi, et établisse dans toute l'éten- « due du pays des gouverenurs de provinces, » comme si la personne à qui l'on dit : « Choisis- « sez un homme sage, » n'était pas la même que celle de qui on dit : « Que Pharaon établisse. »

35. « Que l'on amasse de grandes provisions « de blé, et qu'on les mette sous la main de Pha- « raon, » c'est-à-dire sous sa puissance.

40. *Tamen thronum præcedam tui ego* [4], c'est en ces termes que les paroles de Pharaon à Joseph sont rendues dans le texte grec. La locution *præcedam tui* est propre à la langue grecque, tandis que le latin demande *præcedam te*. Quant à la forme *præcedam te thronum*, le grec même ne l'admet pas, mais il exige : *præcedam te throno*, c'est-à dire je te serai supérieur par la prééminence du siège, ou je serai au-dessus de toi par la dignité royale. D'ailleurs cette idée est clairement exprimée dans la suite du discours de Pharaon.

44. « Je suis Pharaon; personne dans toute l'é-

[1] Elle lui dit : Dors avec moi. — [2] Celui qui gardait la prison en confia le soin à Joseph. — [3] I Cor. x, 4. — [4] Tu présenteras la coupe à Pharaon. — [5] Pharaon te tranchera la tête. — [6] Les oiseaux du ciel dévoreront ta chair. — [7] Deux ans après. — [8] Pharaon s'éveilla, et vit que c'était un songe.

[1] Les choses arrivèrent, comme il nous les avait prédites. — [2] Des vaches si prodigieusement laides que je n'en ai jamais vu de semblables dans toute l'Égypte. — [3] Après m'être éveillé, je me rendormis — [4] Cependant je serai au-dessus de toi par la dignité royale.

« tendue de l'Égypte, ne lèvera la main que par « ton ordre. » C'est comme s'il y avait : Je suis le roi, mais tu es le prince, le gouverneur de l'Egypte. Car le mot Pharaon n'est pas un nom propre d'homme; il désigne la puissance royale.

Chapitre XLII. — 1. « Jacob, voyant que l'on vendait du blé en Egypte, dit à ses fils : « Pour-« quoi n'êtes vous pas plus empressés? J'ai ap-« pris que l'on vend du blé en Egypte. » Remarquez que là où le saint patriarche dit qu'il a appris, le narrateur dit qu'il a vu.

2. « Achetez-nous quelques provisions, afin que « nous puissions vivre, et que nous ne mourions « pas; » il suffisait de dire : « afin que nous puis-« sions vivre, » ou bien « afin que nous ne mou-« rions pas. »

11. « Nous n'avons aucune intention hostile, « tes serviteurs ne sont pas des espions. » Au lieu de dire : « Nous ne sommes pas des es-« pions, » ils disent : « Tes serviteurs ne sont pas « des espions, » comme s'ils parlaient d'autres personnes. Ils employaient cette forme de langage, pour mieux témoigner leur respect.

13. « Nous sommes douze frères, tes servi-« teurs, dans la terre de Chanaan, » et plus loin ils disent que l'un d'entre eux n'est plus, ne pouvant croire à l'existence de Joseph qu'ils supposaient avoir péri. La même locution se remarque dans cet autre passage : « Ce sont là les fils qui « naquirent à Jacob en Mésopotamie [1], » quoique Benjamin ne fût pas né dans ce pays. Quand ils disent : « Nous sommes dans la terre de Cha-« naan, *nous sommes* est mis pour : *nous habitons*, puisque, au moment où ils parlaient, ils se trouvaient en Egypte; mais ils étaient venus de la terre de Chanaan avec l'intention d'y retourner, comme dans le lieu ordinaire de leur séjour.

14. *Hoc est quod dixi vobis, dicens quod exploratores estis*[2]. Qu'eût-il manqué au sens, si le mot *dicens* avait été retranché ?

19. « Pour vous, retournez dans votre pays, et « conduisez le blé que vous avez acheté. » Conduisez est mis pour : emportez; mais parce que l'on conduit les bêtes de somme qui portent le blé, on dit que le blé lui-même est conduit.

22. « N'avais-je pas raison de vous dire : Gar-« dez-vous de faire du mal à cet enfant? et vous « ne m'avez pas exaucé. » Le verbe *exaucer* n'a pas, comme on voit, pour unique acception, d'exprimer que Dieu exauce la prière.

23. « Mais ils ne savaient pas que Joseph les « entendit. » Entendre ici a le même sens que comprendre : car quand même on ne comprendrait pas une langue, le son des paroles n'en arrive pas moins à l'oreille. Cette locution reparaît quand les enfants de Jacob racontent à leur père ce qui leur est arrivé en Egypte et ce qu'ils ont dit à Joseph.

32. *Duodecim sumus fratres filii patris nostri : unus non est; pusillus autem cum patre nostro hodie in terra Chanaan* [1]. Il y a, dans ces quelques paroles, plusieurs locutions d'espèces différentes. Et d'abord celle-ci, que nous avons remarquée tout-à-l'heure : « nous sommes douze, » bien qu'ils disent : « l'un n'est plus. » Ensuite *filii sumus patris nostri*, nous sommes les enfants de notre père, comme s'ils pouvaient être les enfants d'un homme, qui ne fût pas leur père. Dans cette autre : *pusillus autem cum patre nostro hodie in terra Chanaan*, le verbe *est* n'est pas exprimé, ni aucun autre mot équivalent. C'est ici le lieu de faire une remarque d'une extrême importance à cause de l'application qu'on peut en faire à certains récits des évangélistes. Il arrive souvent qu'en rapportant ce qui a été dit, on ne le répète pas absolument de la même manière; seulement on a soin que la différence des termes n'altère en rien la substance des choses. Ainsi nous ne voyons pas que Joseph ait dit ces paroles que les fils de Jacob lui attribuent : « Vous trafiquez dans « ce pays. » Mais, à son langage, ils ont pu comprendre que telle était sa pensée, et le lui faire dire sans mensonge. Les mots, en effet, ne sont que des signes destinés à manifester, et à porter, autant que possible, à la connaissance de ceux qui nous écoutent, les choses que nous avons dans l'esprit.

35. *Et erat uniuscujusque alligatura argenti in sacco eorum* [2], on n'a pas mis *in sacco ejus*, ou bien *in saccis eorum*, mais *in sacco eorum*, comme s'il n'y avait qu'un sac pour tous.

36. *Super me facta sunt omnia hœc* [3], c'est comme s'il y avait *me miseria onerant*.

Chapitre XLIII. — 3. *Ait autem illi Judas, dicens* [4], le sens eut été aussi complet sans le mot *dicens*.

[1] Gen. XXXV, 16. — [2] Voilà bien la preuve de ce que j'avançais tout à l'heure, que vous êtes des espions.

[1] Nous sommes douze frères, tous enfants du même père : l'un n'est plus, et le plus jeune est aujourd'hui avec notre père au pays de Chanaan. — [2] L'argent de chacun était lié dans leur sac. — [3] Tous ces maux retombent sur moi. — [4] Mais Juda lui répondit.

Ibid. *Interrogans interrogavit nos homo* [1]. On rencontre souvent dans l'Ecriture des locutions comme celle-ci : *interrogans interrogavit nos homo,* ou bien *interrogando interrogavit,* ou toute autre construction équivalente.

16. « Ces hommes mangeront le pain avec moi « à midi. » Est-il croyable qu'on n'ait servi que du pain? C'est donc une locution qui comprend, sous le nom du premier des aliments, toute autre nourriture. *Mecum enim manducabunt homine panes meridie :* l'expression *meridie* indique le dîner, ou le repas que l'on prend au milieu du jour.

18. *Ut accipias nos in servos et asinos nostros* [2]. Il est clair que le mot *servos* n'est pas sous entendu dans le second membre de phrase; car ce que le texte latin rend par *servos,* le grec l'exprime par παιδας qui ne peut nullement s'appliquer à des ânes. Il n'y a donc que le verbe *accipias* de sous-entendu devant *asinos nostros.*

21. *Aperuimus saccos nostros, et hoc argentum uniuscujusque in sacco suo* [3]. Aucun verbe n'est exprimé, ni *inventum est,* ni *apparuit,* ni *erat,* ni aucun mot équivalent.

23. *Propitius vobis, nolite timere* [4]. Dans le premier membre de la phrase *propitius vobis,* il y a deux mots sous-entendus : *sit* et *Deus.* Car la proposition entière qu'on trouve très-fréquemment dans les Septante, est celle-ci : *Propitius sit vobis Deus.*

28. *Salvus est puer tuus pater noster, adhuc vivit* [5]. Ce passage fait voir clairement que le mot *puer* est pris souvent dans le sens de serviteur; car, appliqué à un vieillard comme Jacob, il ne peut exprimer le nombre des années.

32. « Les Egyptiens ne pouvaient manger le « pain avec les Hébreux; c'eût été pour les Egyp- « tiens comme une souillure. » On rencontre souvent cette locution, qui consiste à désigner, sous le nom de pain, toute espèce de nourriture.

34. *Magnificata facta est autem pars Benjamin prœ partibus omnium quintupliciter ad illorum* [6]. Après avoir dit : *prœ partibus omnium,* on pourrait se dispenser de mettre *ad illorum.*

CHAPITRE XLIV. — 6. *Inveniens autem eos, dixit secundum verba hœc* [7]*;* on pouvait mettre : *Dixit eis verba hœc.* Mais n'y aurait-il pas ici l'expression d'une pensée particulière, et non une simple locution? Autre chose est, en effet, de répéter textuellement les paroles, et autre chose de n'en donner que le sens, *secundum ipsa verba,* sans s'attacher rigoureusement aux mots qui ont été prononcés. Comme, dans leur réponse, les enfants de Jacob se servent des mêmes termes : *Ut quid loquitur dominus secundum verba hœc* [1] *?* quand il n'y avait pas lieu évidemment de changer la forme ordinaire : *Ut quid loquitur dominus verba hœc ?* nous devons en conclure que cette manière de parler est une locution.

7. *Absit a pueris tuis facere secundum verbum hoc* [2]*;* ils pouvaient dire : *Absit a nobis;* mais c'est une marque de respect, très-fréquente dans l'Ecriture, de parler de soi à la troisième personne. Quant à *pueris,* il est mis pour *servis.*

9. *Et nos autem erimus servi Domino nostro* [3]. Ici le texte grec emploie le mot παιδες, en latin *pueri :* cette expression est si généralement employée par l'Ecriture dans le sens de serviteur, que très-rarement on la voit se servir d'un autre mot.

34. *Quomodo autem adscendam ad patrem, cum puer non sit nobiscum, ut non videam mala quœ invenient patrem meum* [4] ? Les règles ordinaires du langage demandaient que la phrase fût construite ainsi : *Ut videam mala quœ invenient patrem meum;*» c'est-à-dire : *Quomodo adscendam ut videam ?* La forme inusitée employée ici équivaut à une proposition négative, que l'on pourrait construire régulièrement de la manière suivante : *Non adscendam ad patrem, cum puer non sit nobiscum, ut non videam mala quœ invenient patrem meum.*

CHAPITRE XLV.— 23. Après avoir dit que Joseph fondit en larmes, en se faisant connaître à ses frères, l'Ecriture ajoute : « Tous les Egyptiens l'ap- « prirent, et la cour de Pharaon en fut instruite ; » et alors seulement elle cite les paroles de Joseph : « Et Joseph dit à ses frères. » Ainsi l'Ecriture raconte en premier lieu ce qui n'est arrivé que postérieurement, car c'est grâce à la renommée, que cette scène est venue à la connaissance de tous les Egyptiens; elle continue ensuite la narration interrompue, et résume brièvement les paroles qui avaient été prononcées.

[1] Cet homme nous interrogea. — [2] C'est pour nous réduire en servitude, et t'emparer de nos ânes. — [3] Nous avons ouvert nos sacs, et chacun a retrouvé son argent dans le sien. — [4] Dieu vous soit propice, n'ayez aucune crainte. — [5] Notre père, ton serviteur, vit encore, et il se porte bien. — [6] On fit la part de Benjamin cinq fois plus grande que celle des autres. — [7] Lorsqu'il les eut rejoints, il leur dit ces paroles.

[1] Pourquoi notre maître nous parle-t-il ainsi? — [2] A Dieu ne plaise que tes serviteurs se permettent un si grand crime. — [3] Pour nous, nous serons les esclaves de notre seigneur. — [4] Comment pourrai-je retourner vers mon père, sans ramener l'enfant avec nous, et être ainsi témoin de l'affliction extrême dans laquelle va être plongé notre père ?

16. *Et divulgata est vox in domo Pharaonis, dicentes : Venerunt fratres Joseph* [1]. *Dicentes* est mis pour *dicentium ;* c'est comme s'il y avait : *vox dicentium divulgata est* : « *Venerunt fratres Joseph*. »

Chapitre XLVI. — 2. *At ille respondit, quid est ? dicens* [2]. L'ordre naturel est celui-ci : *At ille respondit, dicens : Quid est ?*

4. Dieu dit à Jacob : *Ego descendam tecum in Ægyptum, et ego adscendere te faciam in finem* [3] ; ainsi s'exprime le texte grec ; mais les versions latines portent *et ego deducam te in finem*.

28. « Jacob envoya Juda devant lui avertir Joseph, pour qu'il vînt à sa rencontre jusqu'à la « ville d'Heroüs : » je ne pense pas que le nom de cette ville se retrouve ailleurs dans l'Ecriture.

31, 32. Dans ces paroles de Joseph à ses frères : « Je m'en vais dire à Pharaon : Mes frères et « tous ceux de la maison de mon père, qui habitent la terre de Chanaan, sont venus me trouver ; « ils sont tous pasteurs, (car l'occuppation de ces « hommes était de nourrir des troupeaux) et ils « ont amené avec eux leurs bêtes de somme, leurs « brebis et tous ce qu'ils possédent. » Cette phrase mise entre parenthèse est une réfléxion de l'écrivain sacré, qui reprenant aussitôt la suite du discours de Joseph ajoute : « ils ont amené leurs « bêtes de somme et tout ce qu'ils possèdent. » Tel est donc l'ordre des paroles prononcées par Joseph : « Ils sont tous pasteurs, et ils ont amené leurs bêtes de somme, leurs brebis et tout ce « qu'ils possèdent. »

Chapitre XLVII. — 8. *Dixit autem Pharao ad Jacob : Quot anni dierum vitæ tuæ* [4] ? Il faut sous-entendre *sunt*.

9. *Pusilli et mali fuerunt dies annorum vitæ meæ* [5]. *Pusilli* est mis pour *pauci ;* car il n'y a pas d'homme, de qui les jours comptent moins d'heures que ceux des autres. Jacob parlait ainsi, en comparant sa vie avec la longue vie de ses ancêtres : car il avait cent trente ans, et personne aujourd'hui n'arrive à cet âge.

12. *Triticum secundum corpus* [6] ; c'est comme s'il y avait *secundum numerum corporum*. Il faut donc entendre par corps le nombre des corps, et par le nombre de corps celui des personnes.

14. « La famine sévissait plus fort que jamais, « et la terre d'Egypte était condamnée à périr. » La terre est mise ici pour les hommes qui l'habitaient.

15. « Tous les Egyptiens vinrent trouver Joseph, « et lui dirent : Donne-nous du pain. » Le mot pain s'entend ici du blé, c'est une locution désignant par le nom même de l'objet, l'élément qui sert à le composer.

20. *Et facta est terra Pharaoni* [1] ; il fallait dire *Pharaonis*. Cette manière de parler est familière à l'Ecriture. On en voit un autre exemple dans ce passage des psaumes : *Et custodivi legem tuam ; hæc facta est mihi, quia justificationes tuas exquisivi* [2] ; ainsi David dit de la loi divine : *hæc facta est mihi*, pour signifier *in meam utilitatem*.

24. *Præter terram sacerdotum tantum, non possedit Joseph* [3] ; c'est comme s'il y avait : *Præter terram sacerdotum tantum, omnem terram possedit Joseph*.

26. « A partir de ce jour, Joseph leur imposa « l'obligation de payer à Pharaon la cinquième par- « tie des fruits de la terre, ce qui s'observe encore « aujourd'hui. » Ces mots : « encore aujourd'hui, » font bien voir que Pharaon est un nom commun à tous les rois d'une même dynastie. Car, à l'époque où cette histoire a été écrite, le Pharaon contemporain de Joseph n'existait plus ; ce n'était donc pas à lui que les Egyptiens pouvaient payer l'impôt.

28. *Et fuerunt dies Jacob annorum vitæ ejus* [4]. L'Ecriture dit souvent *dies annorum*, là où il lui suffirait de mettre simplement *anni*.

Chapitre XLVIII. — 1. Dans cette phrase : *Nuntiatum est Joseph : Quia pater tuus turbatur* [5], certaines versions emploient le mot *vexatur* ; d'autres *æstuatur*, ailleurs ce sont d'autres expressions encore, chaque traducteur latin choisissant le terme qui lui semblait le plus propre à rendre l'idée du grec ενοχλειται. Mais le mot *turbatur* parait être le mieux choisi, parce qu'il se dit ordinairement de ceux dont le corps est en proie aux agitations de l'agonie. De là vient aussi que *turba* et οχλος sont synonymes ; car le mot *turba* représente une multitude confuse : il n'a donc pas le sens de *populus* [6], peuple, en grec δημος, ni de *plebs* [7], en grec λαος, mais bien le sens de οχλος, qui signifie foule.

16. Entre toutes les paroles par lesquelles

[1] Le bruit se répandit dans toute la cour de Pharaon, que les fréres de Joseph étaient venus. — [2] Il répondit : Que demandez-vous de moi? — [3] J'irai avec toi en Egypte, et je saurai t'en faire sortir un jour. — [4] Pharaon demanda à Jacob quel âge il avait. — [5] Les jours que j'ai vécu sont peu nombreux, et remplis de beaucoup de maux. — [6] Du blé en proportion du nombre des personnes.

[1] Toute la terre devint la propriété de Pharaon. — [2] J'ai observé votre loi ; elle m'a été d'une grande utilité, parce que je n'ai eu d'autre désir que d'accomplir vos commandements. (Ps CXVIII, 56.) — [3] Il n'y-eut que la terre des prêtres, dont Joseph ne prit pas possession. — [4] Tout le temps de la vie de Jacob fut. — [5] On vint dire à Joseph que son père était fort mal. — [6] peuple. — [7] bas peuple.

Jacob bénit les enfants de Joseph, ses petits-fils, on remarque celles-ci : *Et invocabitur in his nomen meum, et nomen patrum meorum* [1]; ce qui fait voir que le verbe *invocare*, aussi bien que le verbe *exaudire*, ne s'applique pas seulement à Dieu, mais quelquefois aussi aux hommes.

18. *Hic enim primitivus* [2]; le verbe *est* n'est pas exprimé, conformément au texte grec.

24. Jacob, bénissant Joseph, dit entre autres choses : *Inde quid confortavit Israël* [3]. Il y a tout lieu de croire que le verbe *est* est sous-entendu, en sorte que la proposition pleine serait : *Inde est qui confortavit Israël.*

Chapitre L. — 2. Au sujet de cette phrase : *Dixit Joseph servis suis sepultoribus, ut sepelirent patrem ejus* [4], notons que la langue latine n'a pas de mot, pour exprimer l'office de ceux qui sont appelés en grec ενταφιασται. Leur office n'était pas d'inhumer, c'est-à-dire, de confier à la terre les corps morts, ce qu'on exprime en grec par θαψαι, et non par ενταφιασται. Ceux qui sont appelés ενταφιασται, étaient chargés de faire tous les préparatifs qui précédaient l'inhumation des corps, comme de les embaumer, de les sécher, de les envelopper et serrer de bandelettes; et l'on sait qu'en cette matière les Egyptiens n'ont pas de rivaux. Quand on lit : *Etiam sepelierunt*, cela veut dire qu'ils lui donnèrent leurs soins. Et ces autres paroles : *quadraginta dies sepulturæ*, doivent s'entendre des quarante jours employés en ces sortes de préparatifs, puisque le saint patriarche n'a jamais été enterré ailleurs que dans le tombeau qu'il avait lui-même désigné.

4. *Loquimini in aures Pharaonis* [5], est un locution très-usitée dans l'Ecriture.

6. « Pharaon dit à Joseph : Va, et ensevelis « ton père. » Quoique ces paroles fussent dites aux grands seigneurs, que Joseph avait envoyés, et qui devaient lui rapporter la réponse de Pharaon, elles s'adressaient véritablement à Joseph. La même chose se remarque dans l'Evangile ; car un des évangélistes raconte qu'un centurion vint trouver le Seigneur, en disant : « Mon serviteur est malade de paralysie dans ma « maison [1] ; » et un autre évangéliste, qui raconte le même fait avec toutes ses circonstances, nous apprend que cet officier envoya vers le Seigneur plusieurs de ses amis, pour lui faire connaître l'état de son serviteur [2]. Mais on peut dire que c'est lui-même qui venait dans la personne de ses amis; puisque ceux-ci n'étaient que les exécuteurs de ses volontés. Même remarque encore sur ces paroles de Jésus-Christ : « Celui qui vous reçoit « me reçoit; et celui qui me reçoit, reçoit Celui qui « m'a envoyé [3]. »

10. *Planxerunt eum planctum magnum et validum* [4]. *Planxerunt planctum* est mis pour : *planxerunt planctu*. Cette locution n'est pas étrangère à la langue latine, où l'on dit : *servitutem servivit*, il a vécu dans l'esclavage, *militiam militavit*, il a suivi la profession des armes, et autres locutions semblables.

15. *Et redditione reddet nobis omnia mala quæ ostendimus ei* [5]. La même locution se remarque dans ces paroles de l'Apôtre : *Alexander ærarius multa mala mihi ostendit* [6]. Ainsi *ostendimus* est mis pour *fecimus*, et *ostendit* pour *fecit*.

16. *Accipe iniquitatem servorum Dei patris tui* [7]. C'est encore une nouvelle locution, de dire *accipe iniquitatem*, au lieu de *ignosce*, pardonne, ou *remitte*, remets, ou bien *obliviscere* oublie ; je pense toutefois que le mot *accipe* a été choisi à dessein, pour présenter la même idée que dans cette phrase : *æquo animo accipe*, dont le sens est, supporte sans aucun ressentiment.

18. « Etant venus le trouver, ils lui dirent : » ce n'est pas que les frères de Joseph se soient rendus vers lui une seconde fois, mais l'écrivain sacré répète seulement ce qu'il a déjà dit. On trouve beaucoup d'exemples semblables dans l'Ecriture.

[1] Ils porteront mon nom et le nom de mes pères. — [2] Celui-ci est l'aîné. — [3] Par là il est devenu l'appui de la maison d'Israel. — [4] Joseph commanda à ceux de ses serviteurs qui avaient le soin des morts, de rendre les derniers devoirs à son père. — [5] Parlez vous-même à Pharaon.

[1] Matth. 5, 6. — [2] Luc, VII, 3. — [3] Matt. X. v. 14. — [4] Ils le pleurèrent avec de vifs sentiments de douleur. — [5] Il nous rendra sans doute tout le mal que nous lui avons fait. — [6] Alexandre, l'ouvrier en cuivre, m'a fait beaucoup de mal. (II Tim. IV. 14.) — [7] Oublie l'injustice de ceux qui servent le Dieu de ton père.

LIVRE DEUXIÈME.

LOCUTIONS TIRÉES DE L'EXODE.

Chapitre I. — 7, 12. *Et invalescebant valde valde* [1].

21. Quel est le sens de ces paroles relatives aux sages-femmes d'Egypte : « Elles établirent « leurs maisons, parce qu'elles avaient agi avec « la crainte de Dieu ? » On lit au verset précédent : « Dieu combla les sages-femmes de ses « faveurs ; » et ce qu'on voit ensuite, « qu'elles « établirent leurs maisons, en agissant avec la « crainte de Dieu, » ne paraît être que la conséquence de ce qui précède : les faveurs de Dieu auraient donc eu précisément pour objet l'établissement de leurs maisons. Est-ce pour cela qu'avant ce moment elles n'avaient pas de maison ? Ou ne faut-il pas plutôt entendre par ce mot les richesses, ou mieux encore certains avantages qui font la prospérité des familles ? Il semble en effet que ce terme a la même [illegible]fication que dans ce passage, où Jacob, [illegible] avoir servi pendant quatorze ans son beau-[illegible] qui voulait le retenir plus longtemps encore, [illegible]i dit : « Quand donc pourrai-je, moi aussi, [illegible]blir ma maison [2] ? » Or il venait de dire que [illegible]oupeaux de Laban s'étaient considérable[illegible] multipliés par ses soins ; et Laban lui-[illegible]e l'avait reconnu par ces paroles : « Le [illegible]igneur m'a béni à ton arrivée [3]. » En disant donc : « Quand pourrai-je, moi aussi, établir ma maison ? » c'est comme s'il eût ajouté : Ainsi que tu t'as fait toi-même ; car telle est, ce semble, la portée de ces mots : « Et moi aussi. » Par là-même le salaire que Laban est prié de fixer, paraît se rapporter à l'établis[illegible]nt de la maison de Jacob.

[illegible] *Et omne femininum vivificate illud* [4] : ainsi s'exprime le texte grec : les versions latines ne [illegible]ent pas *illud*.

Chapitre II. — 1, 2. *Erat autem quidam de tribu Levi, et sumpsit sibi de filiabus Levi* [5] ; *uxorem* est sous-entendu, et même quelques interprètes latins on jugé à propos de l'exprimer. On lit ensuite : *Et habuit eam, et concepit* [6].

3. La signification de *thibin* est difficile à découvrir, parce que l'interprète grec n'a pas traduit ce mot de l'hébreu, ni l'interprète latin du grec ; mais chacun l'a reproduit comme il l'a trouvé.

14. *Timuit autem Moyses et dixit : Si sic divulgatum est verbum hoc* [1]. Il y a deux choses à remarquer dans cette locution : la première, c'est que la pensée n'est pas entièrement exprimée et que la phrase reste inachevée ; la seconde, c'est [illegible] pour *factum*.

[illegible] *ilios Israel, et innotuit illis* [2]. *Innotuit* marque ici ce que Dieu fit pour prouver [illegible] étaient l'objet de sa sollici[illegible]

[illegible]–7. *Videns vidi vexationem* [illegible] *in Ægypto* [3].

11, 12. *Et dixit Moyses ad Deum : Quis sum, quia ibo ad Pharaonem regem Ægypti, et q*[illegible] *eam filios Israël de terra Ægypti ? Dixi*[illegible] *Quoniam ero tecum* [4] ; ainsi porte le texte grec. Mais le texte latin met : *Et quis ego ?* [illegible] pas non plus : *Quia ibo, et quia educam* [illegible] *eam et educam*. Quant à ces paroles du texte grec : *Dixit autem quia ero tecum*, on [illegible] sans peine que Dieu les adresse à Moïse ; ce que marque expressément la version latin[illegible] *autem Deus ad Moysen*.

16. Dieu charge Moïse de dire de sa part aux enfants d'Israël : *Visitans visitavi vos, et quæcumque contigerunt vobis in Ægypto* [5]. On lit dans le grec : *Visitatione visitavi vos*.

18. Dieu dit à Moïse, en parlant des enfants d'Israël : *Et audient vocem tuam* [6]. Le grec porte : *Et exaudient vocem tuam* ; par où l'on voit que le verbe *exaudire* s'applique aussi à l'homme.

22. Là où le latin met : *Poscet mulier a vicina et ab inquilina sua vasa argentea et aurea et vestem* [7], on lit dans le grec : *a cohabitatrice sua*, du mot

[1] Et ils se multipliaient prodigieusement. — [2] Gen. xxx, 30. — [3] Gen. xxx, 27. — [4] Ne reservez que les filles. — [5] Il y avait un homme de la tribu de Lévi, qui épousa une des filles de sa tribu. — [6] Il l'épousa et elle conçut.

[1] Moïse eut peur, et dit : Si le public connaît ainsi cette action. — [2] Le Seigneur regarda les enfants d'Israël, et se déclara en leur faveur. [3] J'ai vu l'affliction de mon peuple qui est en Egypte. — [4] Moïse dit à Dieu : Qui suis je, pour me présenter à Pharaon, roi d'Egypte ? Et Dieu lui répondit : Je serai avec toi. — [5] Je suis venu vous visiter, et j'ai été témoin de tout ce qu'on vous a fait en Egypte. — [6] Ils écouteront ta voix. — [7] Chaque femme demandera à sa voisine et à son hôtesse des vases d'or et d'argent et des vêtements.

συσκηνου que plusieurs traducteurs latins rendent par *a concellaria sua*.

CHAPITRE IV.— 1. Dans ces paroles de Moïse : *Quid si non crediderint mihi, neque exaudierint vocem meam* [1] ? la version latine s'est servie du mot *audierint*.

4. On lit dans le grec : *Extende manum et apprehende caudam* [2] ; ce qui est rendu en latin par *manum tuam, et caudam ejus*. On lit ensuite : *Et extendens manum, apprehendit caudam, et facta est virga in manu ejus* [3].

5. « Et Dieu ajouta : Afin qu'ils croient, que « le Seigneur, le Dieu de leurs pères, t'a ap« paru.» Le grec ne met pas: « Et Dieu ajouta ; » mais aussitôt après le récit du miracle, il reprend les paroles mêmes de Dieu : « Afin qu'ils croi« ent ; » comme si Dieu parlait encore, et achevait seulement d'exprimer sa pensée. Car voici l'ordre des paroles : « Etends ta [illegible] « saisis la queue du serpent [illegible] « croient. » Mais on a intercalé le récit du fait miraculeux, [illegible] par ces [illegible] ne [illegible] est tan- [illegible] *[illegible]erint vocem signi primi* [5] : [illegible] texte grec ; mais on lit dans le latin : *vocem tuam signi primi*. Même remarque que pour la phrase suivante : *Credent tibi in voce signi sequentis* [6].

9. *Et erit aqua, quam sumes de flumine, sanguis super aridam* [7]. Il faut plutôt mettre *super aridum*, qui veut dire : en un lieu sec. L'interprète latin a mis : *sanguis super terram*.

10. Moïse dit à Dieu : « Je vous prie, Seigneur, « de considérer que je n'ai jamais été un hom« me éloquent, ni hier ni avant-hier.

17. *Et virgam hanc sumes in manum tuam, in qua facies in ea signa* [8]. On pouvait dire simplement : *in qua facies signa* ; ou du moins : *Virgam hanc sumes in manum tuam et facies in ea signa*. Mais ces deux formes sont employées en même temps, comme on le voit souvent dans les Ecritures.

17. *Post dies autem illos multos, mortuus est rex Ægypti ; dixit autem Dominus ad Moysen in Madian : Vade, perge in Ægytum, mortui sunt enim omnes qui quærebant animam tuam* [1]. On remarque ici plusieurs locutions d'espèces différentes. La première : *Vade, perge in Ægytum;* il suffisait de dire seulement *vade*, ou bien *perge*. La seconde : « Tous ceux qui veulent t'ôter la vie « sont morts ; » cependant l'Ecriture ne parle que de la mort du roi d'Egypte, et n'a jamais attribué qu'à lui seul le dessein de faire mourir Moïse. Faut-il entendre qu'il mourut après tous les autres ennemis du prophète ? Alors ce ne serait plus une simple location, mais le sens serait changé. Enfin ces [illegible] *[illegible]nimam tuam*, sont [illegible] bonne [illegible]t, com- [illegible] *[illegible]dantur et revereantur qui quærunt animam meam* [2]. C'est [illegible] : *Periit fuga* [illegible] *animam meam* [3]. Je [illegible], en faisant cette remarque, qu'on cherche la différence des acceptions dans la différence des verbes *quærere* et *requirere*, comme si le premier devait être pris en mauvaise part et le second en bonne part.

CHAPITRE V. — 10. *Et dicebant ad populum dicentes : Hœc dicit Pharao* [4]. Le traducteur latin n'a pas jugé à propos de reproduire cette locution.

21. *Videat Deus vos et judicet, quoniam exsecrabilem fecistis odorem nostrum palam Pharaone et palam servis ejus, dare gladium in manus ejus ut occidat nos* [5] ; ainsi s'exprime le texte grec. L'interprète latin, que nous avons suivi de préférence à tous les autres, traduit de cette manière : *ut daretis gladium in manibus ejus* ; c'est là un solécisme, que ne justifie pas même un scrupule de traducteur, puisqu'il n'existe pas dans le grec.

CHAPITRE VI. — 4. *Statui testamentum meum ad illos, ita ut darem illis terram Chananœorum, et terram quam incoluerunt, in qua et incoluerunt in ea* [6] ; ainsi porte le texte grec, quoique cette forme, même en grec, paraisse contraire à

[1] Que ferai-je, s'ils ne s'en rapportent pas à moi, et s'ils n'écoutent pas ma voix ? — [2] Etends ta main, et saisis la queue du serpent. — [3] Alors étendant la main, il prit la queue du serpent, qui se changea en verge dans sa main. — [4] Et sa main fut couverte d'une lèpre aussi blanche que la neige. — [5] S'ils résistent au premier miracle. — [6] Ils te croiront après le second miracle. — [7] L'eau que tu prendras dans le fleuve, étant versée sur la terre, se changera en sang. — [8] Tu tiendras en ta main cette verge, avec laquelle tu feras des miracles.

[1] Longtemps après, le roi d'Egypte mourut, et le Seigneur dit à Moïse qui habitait Madian : Va et retourne en Egypte, car ceux qui voulaient t'ôter la vie sont morts. — [2] Que ceux qui en veulent à ma vie soient couverts de honte et de confusion. (Ps. XXXIX, 16.) — [3] Je ne puis plus trouver mon salut dans la fuite, et je ne vois personne qui veuille me sauver la vie. (Ps. CXLI, 5.) — [4] Ils disaient au peuple : Voici les ordres de Pharaon. — [5] Que Dieu voie et te juge : c'est toi qui as rendu notre nom odieux à Pharaon et à ses serviteurs, et lui as mis [illegible] — [6] J'ai fait alliance avec eux, et je me suis engagé à leur donner la terre de Chanaan, la terre où ils ont demeuré comme étrangers.

toutes les règles. Et pourtant grande est l'autorité des Septante qui n'ont pas craint de parler ainsi. Quoi donc? Se cacherait-il un sens sous ces paroles? Si ce sens n'existe pas, il faut prendre note de cette locution, afin que, dans le cas où elle se représenterait, le sens véritable n'en fût pas obscurci, ou qu'on ne se fatiguât pas à faire des recherches inutiles.

5. On lit dans la version latine : *Exaudivit gemitum filiorum Israel, quemadmodum Ægyptii affligerent eos* [1]. Dans le grec on employé le verbe κατεδουλοῦνται, qui se rend en latin par *in servitutem redigunt eos* [2]; car le latin n'a pas de mot unique pour exprimer cette idée.

9. *Et locutus est Moyses sic ad filios Israel, et non exaudierunt Moysen a defectione animi et ab operibus duris* [3]; on voit ici *exaudierunt*, au lieu de *audierunt*.

12. Dans ces paroles de Moïse au Seigneur : *Ego enim ineloquens sum* [4], le grec se sert du mot ἄλογος, qui ne signifie pas, comme ἀμαθής ou ἀπαίδευτος, un homme dépourvu de connaissances.

26. *Hi sunt Aaron, et Moyses, quibus dixit eis Deus, ut educant filios Israel de terra Ægypti* [5]. Ainsi s'exprime le texte grec.

30. *Ecce ego gracili voce sum, et quomodo exaudiet me Pharao* [6]. Remarquez l'emploi de *exaudiet* pour *audiet*.

Chapitre VII. — 7. *Fecit autem Moyses et Aaron, sicut præcepit illis Dominus, ita fecerunt* [7]. Le sens eût-il été moins complet, sans les mots *ita fecerunt*?

9. *Si loquetur vobis Pharao dicens : Date nobis signum aut portentum, et dices Aaron fratri tuo: Sume virgam* [8]. Les règles ordinaires de la langue latine et, jusqu'à un certain point, l'intégrité du sens exigeaient que la phrase fut construite ainsi : *Si loquetur vobis Pharao dicens : Date nobis signum aut portentum, dices Aaron fratri tuo : Sume virgam.* Pourquoi a-t-on ajouté la conjection *et,* si ce n'est pour rendre en latin une locution familière à la langue hébaïque? car cette locution n'est pas reçue en grec.

11. Les traducteurs latins ne me paraissent pas avoir été heureux, en rendant σοφιστὰς par *sapientes*, les sages de Pharaon; c'est le mot σοφοί, qui est synonyme de *sapientes.* Ils auraient pu très-bien mettre *sophistas*, puisque le latin n'a pas d'autre mot offrant le même sens. Aussi cette expression est-elle passée en usage dans notre langue, de même que le mot *philosophia*, philosophie, également emprunté aux grecs, et nos meilleurs écrivains ne font pas difficulté de l'employer [1].

12. « Et la verge d'Aaron dévora leurs verges; » c'est comme s'il y avait : « Le serpent d'Aaron. »

15. Dans cette phrase relative à Pharaon : *Ecce ipse exiit ad aquam* [2], le grec met *super aquam.*

16. *Dimitte populum meum ut serviat mihi in deserto, et ecce non exaudisti usque adhuc* [3]. On peut juger combien de fois le mot *exaudire* est appliqué aux hommes.

22. *Fecerunt autem similiter et incantatores Ægyptiorum veneficiis suis. Et induratum est cor Pharaonis, et non exaudivit eos, sicut dixit Dominus* [4]. Preuve nouvelle que l'Ecriture emploie souvent le verbe *exaudire* lors-même qu'il s'agit de l'homme.

Chapitre VIII. — 1. *Dimitte populum meum, ut serviant mihi* [5]; on ne lit pas *ut serviat.* Cette manière de parler s'emploie à peu près exclusivement, quand un substantif singulier offre à l'esprit l'idée d'une pluralité. Ainsi le mot peuple se dit au singulier, mais il désigne une multitude d'individus. On dit de même : *Omnis terra adorent te* [6], parce que *omnis terra* est mis ici pour la totalité des hommes qui sont sur la terre.

2. *Ecce ego ferio omnes fines tuos ranis* [7]. La locution grecque est très-élégante ; elle nous représente les grenouilles elles-mêmes comme une plaie, dont la terre d'Egypte est frappée.

3. *Et eructabit flumen ranas, et adscendentes intrabunt in domos tuas et in promptuaria cubiculorum tuorum, super lectos tuos, et in domos servorum tuorum et populi tui, et in conspersis tuis, et in clibanis tuis, et super te, et super populum tuum,*

[1] J'ai entendu les cris des enfants d'Israel, que les Egyptiens accablent de maux. — [2] Ils les réduisent en esclavage. — [3] Moïse raconta tout ceci aux enfants d'Israël, et ils ne l'écoutèrent point à cause de leur extrême abattement, et des travaux pénibles auxquels ils étaient assujettis. — [4] Car je n'ai pas le talent de la parole. — [5] Ce sont Aaron et Moïse, à qui Dieu donna mission de faire sortir les enfants d'Israël de la terre d'Egypte. — [6] J'ai la voix trop faible : comment Pharaon m'entendra-t-il? — [7] Moïse et Aaron firent exactement ce que le Seigneur leur avait ordonné. — [8] Si Pharaon vous dit : Montrez-nous quelque signe ou quelque prodige, tu diras à ton frère Aaron : Prens ta verge.

[1] D'autres éditions offrent le sens suivant : On désigne, sous le nom de *sophistæ*, les auteurs qui ont excellé dans les lettres latines. — [2] Il est sorti pour aller sur l'eau. — [3] Laisse aller mon peuple, afin qu'il me rende ses devoirs dans le désert ; et jusqu'alors tu ne m'as pas écouté. — [4] Les magiciens d'Egypte firent la même chose par leurs enchantements ; et le cœur de Pharaon s'endurcit ; et il n'écouta point les envoyés de Dieu, selon que le Seigneur l'avait prédit. — [5] Laisse aller mon peuple, afin qu'il me rende ses devoirs. — [6] Que toute la terre vous adore. (Ps. LXV, 4.) — [7] Je frapperai toutes tes terres, en les couvrant de grenouilles.

et super servos tuos ascendent ranæ [1]. Remarquez qu'en disant *in domos* etc, l'écrivain sacré se sert de l'accusatif, et qu'en disant *et super lectos* etc, avec *super*, il emploie également l'accusatif ; mais qu'étant arrivé à *in consperis et in clibanis*, il prend l'ablatif. Cela vient de ce que le grec change la préposition, ce que ne fait pas la version latine. Car on lit d'un côté εἰς τοὺς οἴκους, *in domos*, et de l'autre ἐν τοῖς φυράμασιν, *in consperis*, ce qui ferait croire à un sens particulier, plutôt qu'à une simple locution, de telle sorte que, dans la pensée de l'écrivain sacré, les grenouilles auraient pris naissance au milieu des aliments et dans les fours, sans venir de l'extérieur ; et comme il est dit qu'elles devaient sortir du fleuve, elles seraient parties de là pour remplir toute l'Egypte.

6. *Et extendit Aaron manum super aquas Ægypti et eduxit ranas, et educta est rana et operuit terram* [2]. On voit que dans la répétition de *rana* l'écrivain sacré est allé du pluriel au singulier; car le singulier *rana* est mis pour une multitude de grenouilles. Je ne m'explique pas comment l'esprit humain a pu s'habituer à cette manière de parler, et trouver une signification plus étendue dans le singulier que dans le pluriel. Ainsi on indique plus, en disant : Le soldat est là, que si l'on disait : Les soldats sont là ; en disant : Le poisson est là, que si l'on disait : Les poissons sont là.

14. *Et colligebant eas acervos acervos* [3]. La répétition de *acervos* exprime le grand nombre des monceaux : l'Ecriture emploie volontiers cette forme.

16. On lit dans les versions latines : *Extende manu virgam tuam, et percute terra* [4], au lieu de *percute terram*. Le grec porte *aggerem terræ*, un amas de terre, si toutefois ce mot rend fidèlement le sens de τὸ χῶμα τῆς γῆς.

18. « Les magiciens firent la même chose par « leurs enchantements, afin de produire des mou- « cherons, et ils ne purent y réussir. » L'expression « ils firent » est mise pour « ils voulurent faire :» car, s'il est vrai qu'ils ont fait la même chose, ils ont dû produire des moucherons; or, comme on lit, immédiatement après, qu'ils ne purent y réussir, il en résulte qu'ils n'ont pas fait la même chose, mais seulement qu'ils ont essayé. Ou bien si l'on suppose que, tout en se servant d'enchantements, ils étendaient une verge, et faisaient en apparence ce que faisait Aaron, bien que l'Ecriture se taise là-dessus, c'est dans ce sens qu'il faudra entendre : « ils firent la même « chose. »

21, 22. *Et in terram super quam sunt super eam. Et gloriosam faciam in die illa Gessen, in qua populus meus inest super eam* [1].

29. « Moïse répondit : Quand je serai sorti d'au- « près de vous, je prierai le Seigneur ; et tous les « moucherons se retireront de Pharaon et de ses « serviteurs ;» comme si celui à qui il est dit : « Quand je serai sorti d'auprès de vous, » n'était pas le même Pharaon, de qui les moucherons devaient se retirer.

CHAPITRE IX. — 1. *Dimitte populum meum, ut mihi serviant* [2].

18. 24. *Ecce ego pluam, hanc horam, crastinam diem, grandinem multam. Grando autem multa valde valde* [3].

29. *Et desinent voces et grando* [4]. Il est à remarquer que l'Ecriture emploie le mot *voces*, pour désigner le tonnerre. C'est de ce même terme que Pharaon s'est servi précédemment, quand il a dit : *Orate pro me ad Dominum, ut desinant fieri voces Dei* [5] ; où l'on voit une seconde locution dans ces paroles : *Desinant fieri voces*.

CHAPITRE X. — 2. *Ut narretis in aures filiis vestris et filiis filiorum vestrorum quæcumque illusi Ægyptiis* [6]. Remarquez ici le sens de *illusi* ; car il a peut-être la même signification dans ce passage des psaumes : *Draco hic quem finxisti ad illudendum ei* [7] ; et dans cet autre de Job : *Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ad illudendum ab angelis ejus* [8].

4. *Ecce ego induco, hanc horam, crastino die, locustam multam* [9]. On peut faire ici la même remarque que nous avons faite plus haut sur le

[1] Le fleuve produira une multitude de grenouilles ; elles en sortirent pour se répandre dans votre maison, dans les meubles de vos chambres où sont renfermées vos provisions, sur votre lit, dans les maisons de vos serviteurs et de votre peuple, dans vos aliments et dans vos fours ; et ainsi les grenouilles vous accableront par leur nombre, vous, votre peuple et vos serviteurs. — [2] Aaron étendit la main sur les eaux de l'Egypte et en fit sortir une grande quantité de grenouilles ; et les grenouilles, étant sorties; couvrirent toute la terre. — [3] On les amassait en une multitude de monceaux. — [4] Etends ta verge, et frappe la terre.

[1] Et dans tous les lieux qu'ils habitent. Et ce jour-là je ferai éclater la gloire de la terre de Gessen, où demeure mon peuple. — [2] Laissez aller mon peuple, afin qu'il me rende le culte qui m'est dû. — [3] Demain à cette même heure, je ferai tomber une horrible grêle. Or la grêle était d'une violence extraordinaire. — [4] Et le tonnerre et la grêle cesseront. — [5] Priez le Seigneur pour moi, afin que le tonnerre ne se fasse plus entendre. — [6] Afin que vous racontiez à vos enfants et aux enfants de vos enfants de quelles plaies j'ai frappé les Egyptiens. — [7] Ce monstre que vous avez formé pour se jouer des mers. (Ps. CIII, 26.) — [8] Il est le premier parmi les ouvrages du Seigneur, qui l'a créé pour être un jouet dans la main de ses anges. (Job. XL, 14.) — [9] Demain à cette même heure, je ferai venir une immense quantité de sauterelles.

mot *rana*, c'est-à-dire, que les mots ont souvent une signification plus étendue au singulier qu'au pluriel. On voit clairement en effet que l'expression *locustam multam* dit plus, que s'il y avait *locustas multas*.

8. *Qui autem et qui sunt qui ibunt* [1]. Nous disons tous les jours, dans le style très-familier, *quam qui et qui ibunt?*

15. *Non est relictum viride nihil in lignis* [2]. Il fallait dire, suivant les règles de notre langue: *Non est relictum viride aliquid in lignis*.

16, 17. *Peccavi ante Dominum Deum vestrum et in vobis; suscipite ergo delictum meum* [3]: ainsi parlait Pharaon à Moïse. Nous avons vu cette même locution employée par les frères de Joseph, lorsqu'ils lui dirent :*Accipe iniquitatem servorum Dei patris tui* [4].

23. Cette phrase de la version latine : *Et nemo vidit fratrem suum tribus diebus* [5], est exprimée ainsi dans le texte grec : *Et non vidit nemo fratrem suum*. Remarquons encore le nom de frère donné à tout homme en général.

24. Cette phrase de Pharaon à Moïse et à Aaron est tirée mot pour mot du grec : *Ite et servite Domino Deo vestro: præter oves et boves, relinquite* [6]. C'est une locution tout-à-fait inusitée ; à moins qu'on ne rapporte à la proposition précédente les objets exceptés, et qu'on ne fasse de *relinquite* une préposition à part, ayant pour conplément sous-entendu *ista*, en sorte que l'ordre naturel serait : *Ite, præter oves et boves, et relinquite ista* ; ce serait alors une ellipse, dont l'usage est si fréquent dans les locutions de l'Ecriture.

26. « Nous ne laisserons pas la corne de leurs « pieds, » comme si les troupeaux pouvaient partir sans la corne de leurs pieds. Que signifie donc cette phrase, sinon : Nous ne laisserons rien, pas même la corne d'un pied?

28. Ces paroles de Pharaon à Moïse : *Attende tibi ultra apponere faciem meam* [7], sont mises pour : *Attende tibi ne ultra videas faciem meam*.

CHAPITRE XI. — 2. *Et petat unusquisque a proximo suo et mulier a proxima vasa argentea et aurea et vestem* [8]. Remarquez la qualification de *proximus* donnée aux Egyptiens eux-mêmes à l'égard des Hébreux.

6, 7. « Il s'élèvera un si grand cri dans toute « l'étendue de l'Egypte, que jamais on n'en a en- « tendu, et que jamais à l'avenir on n'en enten- « dra de semblable ; mais parmi les enfants d'Is- « raël, depuis les hommes jusqu'aux bêtes, on « n'entendra pas même un chien pousser la « moindre plainte. » Rien de plus élégant que cette locution désignant sous le nom de chien, le dernier des hommes et des animaux ; elle exprime très-bien le calme profond dont jouissaient les Hébreux, tandis que le deuil le plus amer arrachait de grands cris à tous les Egyptiens.

CHAPITRE XII. — 3. *Accipiant singuli ovem per domos patriarum* [1]. Il est difficile de déterminer l'idée qu'il faut attacher à *patriarum*. Veut-on désigner par là les villes habitées par un certain nombre d'Hébreux ? ou ne s'agit-il pas plutôt des familles nombreuses descendant d'un même père ? Cette dernière signification résulte plus clairement du texte grec.

4. *Si autem pauci sint qui in domo, ita ut non sint idonei ad ovem* [2]; c'est comme s'il y avait : *ut ipsa paucitas non sit idonea ad ovem consumendam*. Dans la proposition suivante : *Assumet secum vicinum proximum suum* [3], *assumet*, a pour sujet *domus; proximum* est mis pour *hominem*, et le singulier est employé pour le pluriel : car on devait prendre non pas un homme seulement mais autant qu'il en fallait. Enfin en parlant de manger l'agneau, l'Ecriture dit : *Secundum numerum animarum unusquisque quod sufficiat* [4], où l'on voit *anima* mis pour *homo*, la partie pour le tout.

7. *Sument a sanguine et ponent super duos postes, et super limen in domibus, in quibus manducabunt illas in eis* [5]. Après avoir dit *in quibus*, on ajoute encore *in eis* : c'est une locution très-commune. Maintenant à quoi se rapporte *illas*? Evidemment à *carnes*, puisqu'on lit au verset suivant : *Et manducabunt carnes hac nocte assatas igni* [6]. Ce qui confirme notre assertion, c'est que le synonyme grec du mot latin *carnem*, κρέας, étant du genre neutre, les exemplaires grecs ne mettent pas *illa* mais *illas* : *in domibus, in quibus manducabunt illa in eis*. Cette locution, en vertu de laquelle l'écrivain sacré a mis *illas*, avant d'indiquer à quel mot de la phra-

[1] Qui sont ceux qui doivent y aller ? — [2] Il ne reste plus aucune feuille sur les arbres. — [3] J'ai péché contre le Seigneur votre Dieu et contre vous; pardonnez-moi ma faute. — [4] Oubliez l'injustice de ceux qui servent le Dieu de votre père. (Gen. L, 17.) — [5] Et pendant trois jours personne ne put voir son frère. — [6] Allez rendre vos devoirs au Seigneur votre Dieu ; et laissez seulement ici vos brebis et vos bœufs. — [7] Garde-toi de paraître désormais devant moi. — [8] Chaque homme demandera à son voisin, et chaque femme à sa voisine, des vases d'or et d'argent et des vêtemets.

[1] Que l'on prenne un agneau par maison. — [2] Mais si les personnes de la maison sont en trop petit nombre, pour pouvoir manger l'agneau. — [3] Chacun appellera son frère, qui habite près de lui. — [4] Autant de personnes qu'il en faudra. — [5] Ils prendront de ce sang, et en marqueront les deux poteaux et le linteau des portes des maisons où l'agneau sera mangé. — [6] Et cette même nuit ils en mangeront la chair rôtie au feu.

se suivante il le faisait rapporter, est la même que celle qu'il emploie quand il nous apprend qu'un ange voulait faire mourir le fils de Moïse. Nous en avons donné l'explication dans les Questions sur l'Exode [1], et à cette occasion nous avons rapporté l'exemple suivant tiré des psaumes : *Fundamenta ejus in montibus sanctis, diligit Dominus portas Sion* [2], où l'on ne sait de quelle cité sont ces fondements, que par les paroles qui suivent. De même dans cette phrase : *in quibus manducabunt illas in eis*, qui équivaut à celle-ci : *in quibus domibus manducabunt illas*, on ne voit que plus tard, quand le mot *carnes* est exprimé, le sens qu'il faut attacher à *illas*.

22. « Vous prendrez un bouquet d'hysope, vous « le tremperez dans le sang qui sera placé à l'en- « trée de votre maison, et vous teindrez de ce sang « le linteau et les deux poteaux de chaque porte. » En disant « un bouquet d'hysope, » on veut sans doute signifier plusieurs bouquets, comme nous avons vu plus haut « la grenouille » mise pour une multitude de grenouilles, et « la sau- « terelle » pour une multitude de sauterelles. Il faut avouer cependant que cette figure rend la pensée bien obscure, quand on l'emploie sans y être autorisé par la coutume.

26, 27. *Et erit cum dicent ad vos filii vestri : Quæ est servitus ista ? Et dicetis eis : Immolatio pascha hoc Domino* [3]; il suffisait de dire : *dicetis eis*, sans la conjonction *et*.

28. *Et advenientes fuerunt filii Israël, sicut præcepit Dominus Moysi et Aaron, ita fecerunt* [4]; l'addition de *ita fecerunt* n'est qu'une locution familière à l'Ecriture.

52. *Et factum est, in die illa eduxit Dominus filios Israël de terra Egypti* [5].

CHAPITRE XIII. — 1. *Ait autem Dominus ad Moysen dicens* [6].

12. *Omne adaperiens vulvam, masculina* [7]. Ici le pluriel est joint au singulier; c'est qu'en effet *omne adaperiens* ne s'applique pas à un seul, mais à plusieurs. On voit une locution semblable dans ces paroles : *Attendite, popule meus* [8]. La même chose se remarque encore dans la suite du verset qui nous occupe : *Omne quod aperit vulvam de armentis et de pecoribus, quæcumque tibi data erunt* [9], où les mots *omne, quæcumque tibi nata erunt*, ne sont que la répétition de la locution précédente.

13. *Omne adaperiens vulvam asinæ* [1], le grec porte *asini* et cela en vertu d'une locution que nous avons déjà signalée dans la Genèse. Nous avons vu, en effet, le masculin employé pour le féminin, quand il est dit à l'occasion de la mort de Sara : *Surgens Abraham a mortuo* [2], au verset suivant : *Sepeliam mortuum meum* [3]. De semblables expressions reviennent souvent dans ce chapitre.

15. *Propter hoc ego immolo Domino omne quod aperit vulvam, masculina* [4] : cette locution ne diffère pas de celle que nous avons vue plus haut.

16. *Et erit signum super manum tuam* [5]; c'est comme s'il y avait *super opera tua* [6] : peut-être est-ce un sens particulier, plutôt qu'une locution.

CHAPITRE XIV. — 27. *Et excussit Dominus Ægyptios in medium maris* [7] : on lit dans le grec : *Et excussit Dominus Ægyptios medium maris.*

31. *Vidit autem Israël manum magnam, quæ fecit Dominus Ægyptiis* [8].

CHAPITRE XV. — 1 *Tunc cantavit Moyses et filii Israël canticum hoc, et dixerunt dicere* [9]; c'est la reproduction du grec *καὶ εἴπαν λεγεῖν.*

22. « Et ils ne trouvaient point d'eau pour « boire ; » il n'était pas nécessaire de dire « pour « boire. »

24. *Et murmuravit populus adversus Moysen, dicentes;* on a mis *dicentes* [10]; au lieu de *dices*, parce qu'un peuple est la réunion de plusieurs individus.

CHAPITRE XVI. — 1. *Et venerunt omnis synagoga filiorum Israël in eremum* [11]; on n'a pas mis *venit*, attendu qu'il y a plusieurs personnes dans une multitude.

2. *Murmurabunt omnis synagoga filiorum Israël adversus Moysen et Aaron* [12]; c'est encore la même locution.

4. « Le Seigneur dit à Moïse : Je ferai tomber « pour vous du pain venu du ciel. » Dieu devait donner la manne, et il promet du pain ; c'est une locution qui désigne sous le nom de pain toute espèce d'aliments. Remarquez encore comme

[1] Liv. II, quest. II. — [2] Ses fondements sont posés sur les saintes montagnes, le Seigneur aime les portes de Sion. (Ps. LXXXVI, 1, 2.) — [3] Et quand vos enfants vous diront : Quel est ce culte religieux ? vous leur répondrez : C'est la victime du passage du Seigneur. — [4] Les enfants d'Israël, étant sortis de là, firent ce que le Seigneur avait ordonné à Moïse et à Aaron. — [5] Et en ce même jour le Seigneur fit sortir de l'Egypte les enfants d'Israël. — [6] Dieu dit à Moïse. — [7] Tous les mâles premiers-nés. — [8] Ecoutez, ô mon peuple. (Ps. LXXVII, 1). — [9] Tous les mâles premiers-nés que vous donneront vos bêtes de somme et vos troupeaux.

[1] Tout premier-né de l'âne. — [2] Abraham ayant cessé de pleurer son mort. (Gen. XXIII, 3.) — [3] Que j'ensevelisse mon mort. — [4] C'est pourquoi j'immole au Seigneur tous les mâles premiers-nés. — [5] Ce sera pour vous un mémorial en votre main. — [6] En vos actions. — [7] Et le Seigneur renversa les Egyptiens au milieu des flots. — [8] Israël vit alors les effets prodigieux, que la main du Seigneur avait opérés contre les Egyptiens. — [9] Alors Moïse et les enfants d'Israël chantèrent ce cantique au Seigneur et ils dirent. — [10] Le peuple murmura contre Moïse, en disant. — [11] Et toute la multitude des enfants d'Israël entra dans le désert. — [12] Toute la multitude des enfants d'Israël murmurait contre Moïse et Aaron.

l'Ecriture se plaît à dire « des pains » au pluriel, au lieu d'employer le singulier.

7. 8. Moïse dit : *Mane videbitis gloriam, dum exaudiet murmurationem vestram super Deum* [1], comme s'il y avait *quia murmuratis super Deum*; et ces derniers mots équivalent à *adversus Deum*. Il faut remarquer ensuite la nouvelle acception donnée au mot *exaudire*, qui a pour objet ici, non plus des prières, mais des murmures, et des murmures que l'Ecriture condamne. Moïse veut dire que Dieu a eu connaissance des murmures des Israëlites, et c'est cette connaissance qu'il exprime par le mot *exauditio*.

9. *Accedite ante Deum; exaudivit enim murmur vestrum* [2]. Le verbe *exaudire* s'entend encore ici, non des prières ou des demandes, mais des murmures des méchants. Un peu plus loin, Dieu répète la même expression : *Exaudivi murmur filiorum Israel* [3].

14. *Et ecce in facie eremi minutum tanquam coriandrum* [4]. Quand l'Ecriture dit si souvent *facies terræ*, comme ici *facies eremi*, on s'étonne que certains esprits en entendant le mot *facies*, puissent encore se représenter la face d'un homme ou de quelque être animé.

16. *Secundum numerum animarum vestrarum unusquisque cum commanentibus vobis colligite* [5]. On ne saurait dire combien de fois le mot *animæ* dans l'Ecriture, sert à désigner des personnes ; c'est la partie prise pour le tout. Le mot *carnes* ne pouvait guère avoir cette acception ; mais il en est autrement du singulier *caro*, comme dans ce passage des psaumes : *Non timebo quid mihi faciat caro* [6], ce qui est rendu plus clairement dans le même psaume : *Quid mihi faciat homo*. L'écrivain sacré n'aurait donc pas mis : *Secundum numerum carnium vestrarum*, comme il a pu mettre : *Secundum numerum animarum vestrarum*.

21. *Et collegerunt illud mane mane* [7]; *mane mane* présente la même locution que *puteos puteos*, et *acervos acervos*.

29. *Nullus vestrum egrediatur unusquisque de loco suo die septimo* [8]; on pourrait se dispenser d'intercaler *unusquisque*.

CHAPITRE XVII. — 1. *Non erat autem populo aqua bibere* [1]; il fallait *ad bibendum*.

2. *Et maledicebat populus ad Moysen* [2], comme s'il y avait *maledictis agebat Moysen*, ou simplement *maledicebant illi*, ainsi qu'on le voit dans la réponse de Moïse : *Quid maledicitis mihi* [3] ?

3. *Et murmuravit populus ad Moysen dicentes* [4].

5. *Et virgam, in qua percussisti flumen, accipe in manu tua* [5] : ces paroles : *in qua percussisti*, équivalent à la forme ordinaire, *de qua percussisti*; c'est une locution très-commune dans l'Ecriture.

CHAPITRE XVIII. — 12. *Et sumpsit Jothor socer Moysi holocautomata et sacrificia Deo* [6] ; *sumpsit* est mis pour *obtulit*. Voudrait-on trouver ici non une simple locution, mais un sens particulier, comme si Jothor avait présenté les victimes offertes en sacrifice par Moïse? Jusqu'alors cependant on n'a pas vu qu'aucun sacrifice ait été offert soit par Moïse, soit par Aaron, soit par quelque autre d'entre les Hébreux sortis de la terre d'Egypte ; on lit seulement que Moïse dressa un autel, et qu'il l'appela d'un nom qui signifie : « Le Seigneur « est mon refuge [7]. » Au contraire l'Ecriture nous a déjà appris que Jothor était un prêtre de Madian, c'est-à-dire de la nation des Madianites. Il serait donc étrange que, à l'arrivée de son beau-père, Moïse eût commencé à exercer l'office de sacrificateur, au lieu de laisser cette fonction à Jothor, qui était déjà prêtre.

18. *Grave tibi verbum hoc* [8]; le verbe *est* est sous-entendu.

20. *Et demonstrabis illis vias, in quibus ambulabunt in eis* [9].

26. *Verbum autem grave referebant super Moysen* [10] : ainsi s'exprime le texte grec; les versions latines ont mis *ad Moysen*. Cette locution *super Moysen* est très-propre à exprimer la sollicitude de Moïse, où à marquer le fardeau qui lui était imposé. *Verbum autem grave* est mis pour *quæstio gravis*, comme on le voit par ce qui suit : *Omne autem verbum leve judicabant ipsi* [11].

CHAPITRE XX. — 24. Le mot du texte grec ἐπονομάσω [12], est rendu dans toute sa force par *supernominavero*, ou *adnominavero*; mais l'ex-

[1] Demain vous verrez éclater la gloire du Seigneur, lorsqu'il vous montrera qu'il a entendu vos murmures contre lui. — [2] Approchez de Dieu, car il a entendu vos murmures. — [3] J'ai entendu les murmures des enfants d'Israël. — [4] On vit paraître sur toute la surface du désert quel ue chose de menu comme la graine de coriandre. — [5] Que chacun en recueille en proportion du nombre des personnes qui sont dans sa maison. — [6] Je ne craindrai point ce que les hommes pourront faire contre moi. (Ps. LV, 5.) — [7] Ils la recueillirent de grand matin. — [8] Que personne d'entre vous ne sorte de sa tente le septième jour.

[1] Il ne se trouva point d'eau à boire pour le peuple. — [2] Et le peuple maudissait Moïse. — [3] Pourquoi me maudissez-vous ? — [4] Le peuple murmura contre Moïse en disant. — [5] Prends en ta main la verge qui t'a servi à frapper le fleuve. — [6] Jothor, beau-père de Moïse, offrit à Dieu des holocaustes et des sacrifices, — [7] Exod. XVII, 15. — [8] Ce travail est au-dessus de vos forces. — [9] Vous leur montrerez la voie par laquelle ils doivent marcher. — [10] Mais ils renvoyaient à Moïse les affaires les plus difficiles. — [11] Pour eux, ils décidaient seulement les questions les plus faciles — [12] Je fixerai mon nom.

pression la plus usitée est *cognominavero*, choisie par quelques traducteurs. Ce verbe ne répond pas entièrement au mot grec, toutefois il est préférable à *nominavero*, que l'on trouve dans d'autres traductions.

Ibid. « Je viendrai à toi, et je te bénirai. » Tout-à-l'heure Dieu employait le pluriel en disant : « Vous ferez et vous immolerez; » maintenant il emploie le singulier : « Je viendrai à toi, » comme si ce qu'il dit au peuple s'adressait à la personne même d'Israël.

Chapitre XXI. — 1, 2. « Voici les lois concer« nant la justice que tu leur proposeras : Si « tu achètes un esclave hébreu, etc. » Remarquez ce genre de locution. Dieu dit à Moïse : « Voici les lois concernant la justice que tu leur « proposeras. » Puis, il dit au peuple, comme s'il continuait de parler à Moïse lui-même : « Si « tu achètes un esclave hébreu. » Ce n'est pas à Moïse cependant que s'adressait la suite du discours, mais au peuple, à qui il était chargé de répéter ce qu'il avait entendu.

6. *Pertundet ei dominus auriculam de subula, et serviet ei in sempiternum*, ou bien *in æternum* [1]; le grec porte εἰσ τον αἰῶνα. Les mots latins *sempiternum, æternum*, traduction de cette expression grecque, ont souvent, dans l'Ecriture, le même sens qu'ici *æternum*. Ils ne désignent pas cette éternité durant laquelle des biens immuables nous sont promis, tandis qu'un feu éternel y est réservé aux méchants. En effet, cet esclave qui ne pouvait vivre éternellement, ne pouvait non plus servir éternellement. L'expression *æternum* s'applique donc à une chose dont on ne voit pas la fin. Tout au plus pourrait-on dire, qu'elle renferme un sens mystérieux relatif à l'éternité.

13. *Dabo tibi locum, in quem fugiat ibi qui occiderit* [2].

20. *Si quis percusserit servum suum aut ancillam suam in virga* [3]; il fallait mettre *de virga*.

28. *Lapidibus lapidabitur taurus* [4], comme si l'on pouvait lapider autrement qu'avec des pierres. Cette locution diffère un peu de celle où l'on dirait, en imitant le style de l'Ecriture : *lapidatione lapidabitur*; cependant ces deux formes ont beaucoup de ressemblance.

29. « Mais si, la veille et l'avant-veille, le tau« reau frappait de la corne. » L'Ecriture a coutume de désigner ainsi un temps passé, quelle qu'en soit la durée; c'est la partie prise pour le tout.

33, 34. « Si quelqu'un ouvre ou creuse une « fosse sans la couvrir, et qu'un veau ou un âne « vienne à y tomber, le maître de la fosse res« tituera. » C'est une locution, où la partie est prise pour le tout : car si un cheval ou une brebis tombait dans la fosse, on ne serait pas sans doute dispensé de restituer, par la raison que le cas n'est pas mentionné.

34. *Quod autem mortuum fuerit, ipsi erit* [1], il fallait *ipsius erit*.

Chapitre XXII. — 5. *Si autem depaverit quis agrum aut vineam, et admiserit pecus suum depascere agrum alium* [2]; *alium* est mis pour *alienum*.

26. « Si tu reçois pour gage le vêtement « de ton prochain, tu le lui rendras avant le « coucher du soleil. » Ici le genre est mis pour l'espèce. Au premier abord, on croirait qu'il est question de tout vêtement donné en gage; mais cette loi est faite exclusivement en faveur de l'homme, qui aurait engagé le seul objet qu'il ait pour se couvrir pendant la nuit, comme la suite du texte le fait voir.

Chapitre XXIII. — 20, 21. *Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, ut servet te in via, et inducat te in terram quam paravi tibi; ante te ibit et exaudi eum* [3]. En recommandant au peuple d'écouter cet ange, Dieu emploie le mot *exaudi*, quoique ce soient des ordres, et non des prières, que l'ange doive adresser au peuple.

28. *Et mittam vespas ante te, et ejiciet Amorrhæos* [4]. Ainsi l'écrivain sacré passe du pluriel au singulier. C'est comme s'il y avait : *Ejiciet Amorrhæos vespa*. *Vespa* est donc employé de la même manière que *rana* et *locusta*, non pour désigner un seul frelon, mais pour exprimer la pluralité par un nom singulier.

30. *Per partes ejiciam illos a te* [5].

32, 33. *Non disponesillis et diis eorum pactum, et non consident in terra tua, ne peccare te faciant ad me* [6]; on ne lit pas *in me*, mais le sens est le même.

[1] Son maitre lui percera l'oreille avec une alène, et il demeurera son esclave pour toujours. — [2] Je te désignerai un lieu de refuge pour celui qui aura donné la mort à quelqu'un. — [3] Celui qui aura frappé son serviteur ou sa servante avec une verge. — [4] Le taureau sera lapidé.

[1] Quant à l'animal qui aura péri, il lui appartiendra. — [2] Si quelqu'un cause du dommage dans un champ ou dans une vigne, en y laissant aller sa bête pour manger ce qui n'est pas à lui. — [3] Voici que j'envoie mon ange devant toi, pour te garder pendant le chemin, et te conduire dans la terre que je t'ai préparée ; il marchera devant toi sois fidèle à l'écouter. — [4] J'enverrai devant toi des frelons, qui mettront en fuite les Amorrhéens. — [5] Je les chasserai peu à peu de devant toi. — [6] Tu ne feras point d'alliance avec eux ni avec les dieux qu'ils adorent : ils ne demeureront point dans ta terre de peur qu'ils ne te portent à m'offenser.

CHAPITRE XXIV. — 3. *Respondit autem omnis populus voce una, dicentes* [1].

10. *Et viderunt locum ubi steterat ibi Deus Israel* [2]; il suffisait de mettre *ubi steterat*; mais ces sortes de locutions sont admises en hébreu.

CHAPITRE XXV. — 13. *Et inaurabis illa auro* [3]; c'est une locution du même genre que *lapidibus lapidabitur* [4].

29. *Cyathos in quibus immolabunt in eis* [5].

CHAPITRE XXVI. — 19. *Duas bases columnæ uni in ambas partes ejus, et duas bases columnæ in ambas partes ejus* [6]. Au lieu de parler de toutes les colonnes en général, l'Écriture ne parle que de deux, en répétant ces mêmes mots, par une locution qui lui est très-familière; c'est ainsi qu'elle dit *puteos puteos, acervos acervos, generationes et generationes*, et autres expressions semblables.

29. *Et columnas inaurabis auro, et inaurabis seras auro* [7].

CHAPITRE XXVII. — 6. *Et inærabis ea æramento* [8]; cette locution est la même que la précédente *inaurabis auro*.

21. *Extra velum, quod est super Testamentum* [9]. Ainsi s'exprime l'écrivain sacré, en parlant des lampes qu'on devait allumer. Il veut dire que ces lampes devaient brûler au dehors dans le Saint, et non pas à l'intérieur du voile placé devant l'arche, dans le lieu appelé le Saint des Saints. Il ne faut donc pas, à propos du mot *super*, se figurer ici quelque chose de semblable à un toit, à une voûte, au firmament du ciel, ou à un couvercle pour l'arche : ce mot indique ici une séparation tenant lieu d'un mur. Nous disons de même qu'un supérieur se couche ou se tient debout, sans prétendre affirmer qu'il soit supporté par un autre.

Ibid. *Legitimum sempiternum in progenies vestras* [10]. Il faut prendre *sempiternum* dans le sens que nous avons longuement expliqué plus haut.

CHAPITRE XXVIII. 21.— *Et sumet Aaron nomina filiorum Israël super rationale judicii super pectus introeunti sanctum* [11]. Les règles de la grammaire demandaient *introiens in sanctum*, puisque *introiens* se rapporte à *Aaron*; c'est ainsi que plusieurs traducteurs latins se sont exprimés, afin d'éviter le solécisme. Mais comme le datif *introeunti*, se trouve dans le grec, et qu'il a même passé dans quelques versions latines, j'ai mieux aimé signaler cette locution, que de la corriger.

24. *Et pones super rationale judicii fimbrias catenata* [1]. Quelques traducteurs latins, pour éviter le solécisme, ont mis *fimbrias catenatas*; mais le grec porte τοὺς κροσσοὺς τὰ ἁλυσιδωτά. Nous appellons locution absolue cette sorte de locution qui joint le genre neutre au genre masculin ou féminin, comme dans cette phrase : *Justitiæ terrenæ non sunt stabilia* [2].

35. *Et Aaron cum cœperit fungi sacerdotio, audietur vox ejus intranti in sanctum in conspectu Domini et exeunti* [3]. *Sonus ejus*, eut été mieux choisi que *vox ejus* pour exprimer le bruit des sonnettes. *Intranti et exeunti* est mis pour *instrantis et exeuntis*, c'est le datif en place du génitif.

CHAPITRE XXIX. — 13. *Et duos renes et adipem quæ super eos* [4], il faut sous-entendre *est*, que plusieurs traducteurs ont exprimé.

27. *Et separabis illud separatione* [5].

CHAPITRE XXX. — 8. *Et cum accendet Aaron lucernas, sero incendet super illud* [6]. *Sero* est mis pour *vespere*, c'est encore une locution empruntée au grec, où on lit : ὀψέ. Le mot *sero*, dans le sens propre, ne se dit guère que d'une action, qui se fait postérieurement au temps où elle aurait dû s'accomplir.

12. *Si acceperis computationem filiorum Israël in visitatione eorum, et dabunt singuli redemptionem animæ suæ Domino, et non erit in eis ruina in visitatione eorum, et hoc est quod dabunt tibi* [7]. Il y a ici une locution qui n'est pas suffisamment déterminée, parce que l'intercalation de la conjonction *et* jette de l'incertitude sur le sens. Tout deviendrait clair, si on la supprimait de l'un ou l'autre des trois membres de phrase où elle se trouve. D'abord dans ce passage : *Si acceperis computationem filiorum Israël in visitatione eorum, et dabunt singuli redemptionem animæ suæ Domino;* si l'on mettait simplement *dabunt*, au lieu de *et dabunt*, on aurait le sens unique et bien déter-

[1] Et le peuple répondit tout d'une voix. — [2] Et ils virent le lieu où le Dieu d'Israël s'était manifesté. — [3] Et tu les couvriras d'or. — [4] Il sera lapidé (Gen. XXI, 28).— [5] Des tasses devant servir aux libations. — [6] Tu feras pour chaque colonne deux bases, qui en soutiendront les deux angles. — [7] Tu couvriras d'or les colonnes ainsi que les barres. — [8] Et tu les couvriras de lames d'airain. — [9] En dehors du voile qui est devant l'arche d'alliance — [10] Ce rit sera perpétuellement observé par tes descendants. — [11] Aaron gravera les noms des enfants d'Israël sur le rational du jugement, qu'il portera sur sa poitrine pour entrer dans le sanctuaire.

[1] Tu adapteras au rational du jugement des franges en forme de chaines. — [2] La justice des hommes est changeante. — [3] Et lorsqu'Aaron, pour exercer les fonctions de grand-prêtre, entrera dans le sanctuaire devant le Seigneur, ou qu'il en sortira, on entendra le son des sonnettes. — [4] Et les deux reins et la graisse qui les couvre. — [5] Et tu le sépareras. — [6] Et quand Aaron allumera les lampes, il brûlera le soir de l'encens sur l'autel. — [7] Si tu passes en revue les enfants d'Israël pour en faire le dénombrement, chacun donnera quelque chose au Seigneur pour le rachat de son âme, et il ne leur arrivera aucun malheur à l'occasion de ce recensement; or voici ce qu'ils devront te donner.

miné que voici : « Si vous passez en revue les « enfants d'Israël pour en faire le dénombrement, « chacun donnera quelque chose au Seigneur « pour le rachat de son âme. » Préfère-t-on laisser ici la conjonction *et*, alors qu'on la retranche de la dernière proposition, et l'on aura ce sens : « Quand vous passerez en revue les enfants d'Israël pour en faire le dénombrement, et que « chacun donnera quelque chose au Seigneur « pour le rachat de son âme, et qu'il ne leur sera « arrivé aucun malheur à l'occasion de ce recen- « sement, ils donneront ceci. » Si l'on maintient la conjonction dans ces deux cas, du moins faudra-t-il le retrancher de la proposition intermédiaire : *et non erit in eis ruina*, pour obtenir ce sens qui n'a plus rien d'incertain : « Quand « vous passerez en revue les enfants d'Israël pour « en faire le dénombrement, et que chacun don- « nera quelque chose au Seigneur pour le rachat « de son âme, il ne leur arrivera aucun mal- « heur. » Mais comme la conjonction est exprimée devant chacune des propositions, il y a une sorte de suspension, et la phrase reste inachevée. Voilà pourquoi nous avons cru devoir signaler cette sorte de locution.

CHAPITRE XXXII. — 1. *Consurrexit populus in Aaron, et dixerunt ei* [1] ; c'est là une locution très-commune, qui s'explique facilement, si l'on considère que le peuple se compose de plusieurs individus. Il faut remarquer encore que le tout a été mis pour la partie ; car l'Apôtre rapportant ce fait comme il s'est passé, ne rejette pas sur le peuple tout entier la responsabilité de cette faute, mais seulement sur quelques Israélites, puisqu'il dit : « Ne soyons pas adorateurs des idôles, « comme l'ont été plusieurs d'entre eux [2]. »

Ibid. « Lève-toi, et fais-nous des dieux qui « marchent devant nous. » Aaron aurait-il été assis, lorqu'on lui parlait ainsi ? ou ne faut-il pas plutôt voir dans ces mots une simple lcoution ? On en rencontre souvent de semblables dans l'Écriture, par exemple : « Levez-vous, Seigneur [3], » et encore : « Levez-vous, ô Dieu, et jugez la « terre [4]. »

10. *Et nunc sine me, et iratus ira* [5] ; c'est la même locution que *morte morietur* [6] : cette forme plaît à l'écrivain sacré.

24. *Cui sunt aurea demite* [7] : On ne dit pas à quels objets se rapporte *aurea :* aussi les interprètes latins ont mis : *qui habet aurum demat.*

26. *Quis ad Dominum, veniat ad me* [1].

31. « Ils se sont fait des dieux d'or ; » et cependant il n'y avait qu'un veau d'or : le pluriel est donc mis pour le singulier. C'est dans le même sens qu'il faut prendre ces autres paroles : « Voici, « ô Israël vos dieux, qui vous ont tiré de l'É- « gypte [2]. » Ce genre de locution, où le pluriel est mis pour le singulier, n'est reçu que quand il peut y avoir ou qu'on peut se représenter plusieurs objets semblables à celui dont on parle. Ainsi, de ce que les Israëlites n'aient fait qu'un veau d'or, il ne s'ensuit pas, ni qu'ils n'aient pu en faire plusieurs, ni que ce veau ne ressemblât pas à un grand nombre d'idoles. Il est dit pareillement que les voleurs insultèrent le Seigneur [3], tandis qu'il est certain, d'après un autre évangéliste, qu'un seul a blasphémé [4] ; mais ce voleur n'était pas non plus le seul de son espèce. Même, quand cette locution s'applique à des noms propres, ce dont nous n'avons pas encore trouvé d'exemple dans l'Ecriture, il faut que ces noms puissent désigner plusieurs personnes : ainsi certains auteurs ont pu dire « les Phèdres et les « Médées, » bien que l'on ne connaisse qu'une femme du nom de Phèdre, et une du nom de Médée, parce que sous ces deux noms ils entendaient toutes les personnes semblables à Phèdre et à Médée. On le voit, ces sortes de locutions ne s'emploient pas sans motif et sans discernement, comme des écrivains dépourvus de talents pourraient le faire contrairement au bon goût ; mais elles sont soumises à certaines conditions et à des règles précises.

CHAPITRE XXXIII. — 1. *Vade, adscende hinc tu, et populus tuus, quos eduxisti de terra Ægypti* [5] ; on n'a pas mis *quem eduxisti* ; cette locution revient si souvent, que la forme régulière est devenue l'exception,

5. *Et dixit Dominus : Deponite stolas gloriarum vestrarum et cultum, et ostendam quid facturus sum tibi* [6]. La phrase commence avec le singulier et se termine avec le pluriel, parce qu'il s'agit en même temps de plusieurs personnes et d'un seul peuple, comme le montrent ces paroles du même verset : *Vos populus dura cervice* [7] ; où l'on dit *vos populus*, au lieu de *tu populus*,

[1] Le peuple s'éleva contre Aaron, et lui dit. — [2] I ad Cor. X, 7. — [3] Ps XLIII, 26. — [4] Ib. LXXXI, 8. — [5] Et maintenant laisse-moi faire, il faut que je fasse éclater ma colère. — [6] Il sera puni de mort. — [7] Si quelqu'un a de l'or, qu'il le donne.

[1] Si quelqu'un est au Seigneur, qu'il se joigne à moi. — [2] Ibid. 4. — [3] Matt. XXVII, 44. — [4] Luc, XXIII, 38. — [5] Va, sors de ce lieu, toi et ton peuple, que tu as tiré de l'Egypte. — [6] Le Seigneur dit : Quittez vos habits de fête et tous vos ornements, et je vous montrerai quelle conduite je vais tenir. — [7] Vous êtes un peuple d'une tête dure.

quoique *vos* soit au pluriel et *populus* du singulier.

CHAPITRE XXXIV. — 1. *Excide tibi duas tabulas sicut et primæ* [1]; il faut sous-entendre *fuerunt*, aussi, nos traducteurs ont-ils jugé à propos de l'exprimer, parce que la langue latine n'admet pas une ellipse de cette nature.

9. « Si j'ai trouvé grâce devant vous, que mon « Seigneur veuille bien toujours marcher avec « nous; » comme si l'on parlait d'une tierce personne : cette locution est très-commune. Mais comme c'est à Dieu que Moïse s'adresse, on doit penser qu'il parle du Fils au Père. Au contraire, quand nous avons trouvé, en maint endroit de l'Écriture, la même forme de langage employée à l'égard de Pharaon et de Joseph, et d'autres encore, nous l'avons regardé comme une simple locution.

15. *Nequando ponas testamentum iis qui sedent super terram* [2]; c'est comme s'il y avait *sedes habent*, ou *habitant*.

17. « Tu ne feras point des dieux jetés en « fonte; » c'est une locution, où la partie est prise pour le tout. Car en ne nommant que les idoles coulées dans le moule, Dieu ne permettait pas pour cela d'en fabriquer qui soient sculptées, battues au marteau, ou faites d'argile, ni d'avoir aucune espèce de simulacres ou de divinités faites de main d'homme.

19. *Omne adaperiens vulvam masculina* [3]; c'est comme s'il y avait ; *omne adaperiens vulvam mihi erit, ex iis quæ sunt masculina*.

20. « Tu rachèteras avec une brebis le pre« mier-né de l'animal qui porte le joug; » ici encore la partie est prise pour le tout. Car, si parmi les bêtes de somme dont la chair réputée immonde, ne peut être offerte en sacrifice, il en est qui ne soient pas assujettis au joug, il ne s'ensuit pas qu'on ne doive point les racheter, ou qu'on doive les racheter autrement qu'avec une brebis.

25. *Non occides super fermentum sanguinem immolatorum meorum* [4]. Il y a certainement une locution dans ces paroles : *occides sanguinem*, qui équivalent à celles-ci : *occidendo effundes*.

Ibid. *Et non dormiet usque in mane immolatio solemnitatis Paschæ* [5] ; *dormire*, dormir, est mis pour *manere*, rester ; comment en effet la chair d'un animal tué et rôti pourrait-elle dormir ? Ce passage des psaumes : *Quare obdormis, Domine* [1], présente donc une locution semblable dont le sens est : Pourquoi demeurez-vous en repos ? c'est-à-dire, pourquoi ne prenez-vous pas notre défense ?

28. L'Écriture, parlant du jeûne de quarante jour observé par Moïse, s'exprime ainsi : « Il ne « mangea point de pain et ne but point d'eau : » elle prend la partie pour le tout, désignant par le pain toute espèce de nourriture, et par l'eau toute espèce de boisson.

CHAPITRE XXXV. — 4. *Et ait Moyses ad omnem synagogam filiorum Israel, dicens* [2] ; le sens eut été complet indépendamment de *dicens*.

21. *Et attulerunt unusquisque quod afferebat cor eorum* [3]; on pouvait employer la forme ordinaire et dire : *Et attulit unusquisque quod afferebat cor ejus*.

Ibid. *Et quibus visum est animæ eorum, attulerunt demptionem Domino* [4]; il fallait dire : *Et sicut visum est animæ eorum*.

23. *Et omnis cui inventum est apud eum coria arietum rubricata* [5]; les règles ordinaires demandaient : *omnes apud quos inventa sunt coria rubricata*.

24. *Omnis afferens demptionem argentum et æs attulerunt demptiones Domino* [6]. *Omnis attulit* eut été plus conforme à l'usage, que *omnis attulerunt*.

Ibid. *Et apud quos inventa sunt apud eos ligna imputribilia* [7]; *apud eos* pouvait être supprimé sans nuire au sens, mais on trouve fréquemment de ces sortes d'addition dans l'Ecriture.

25. *Et omnis mulier sapiens mente, manibus nere* [8], comme si l'on pouvait filer autrement qu'avec la main. *Sapiens nere* est une locution nouvelle, et pleine d'élégance. Quant à celle-ci : *Omnis mulier attulerunt*, qui commence par le singulier pour finir par le puriel, nous en avons vu précédemment des exemples. La forme régulière demandait : *Omnis mulier attulit*.

26. *Et omnes mulieres quibus visum est sensu suo, in sapientia nerunt pilos caprinos* [9]. l'Ecriture désigne souvent par *sapientia* en grec, σοφία, l'habilité dans ces sortes de travaux.

[1] Fais-toi deux tables qui soient comme les premières. — [2] Ne contracte pas d'alliance avec les hommes qui habitent cette terre. — [3] Tous les premiers-nés d'entre les mâles. — [4] Tu n'offriras point avec du levain le sang des victimes immolées. — [5] Et pour le lendemain matin il ne restera rien de la victime de la fête solennelle de Pâques.

[1] Seigneur pourquoi paraissez-vous dormir (Ps. XLIII, 23). — [2] Moïse dit encore à toute l'assemblée des enfants d'Israël. — [3] Chacun apportait des dons suivant la disposition de son cœur. — [4] Et ils se privèrent, pour l'offrir au Seigneur, suivant leur bon plaisir, d'une partie de leurs biens. — [5] Tous ceux qui avaient des peaux de béliers teintes en rouge. — [6] Chacun apporta ce qu'il put d'argent et d'airain, et s'en priva pour l'offrir au Seigneur. — [7] Et ceux qui avaient du bois incorruptible. — [8] Et toutes les femmes qui étaient habiles dans l'art de filer. — [9] Et toutes les femmes de bonne volonté filèrent avec beaucoup d'art des poils de chèvres.

28. *Et compositiones et oleum unctionis et compositionem incensi* [1]. Il ne faut pas supposer d'autres compositions que celles qui sont exprimées ici ; car, en mettant la conjonction *et* après les mots *et compositiones*, on n'a pas voulu désigner des objets nouveaux, mais seulement expliquer le mot précédent, et nous apprendre quelles étaient ces compositions : c'était dit l'écrivain sacré, « de l'huile pour les « onctions et de l'encens. » On a donné à ces choses le nom de compositions, parce qu'elles étaient formées de plusieurs matières.

29. *Et omnis vir et mulier, quorum afferebat sensus eorum, ut intrarent et facerent omne opus quodcumque præcepit Dominus fieri illud per Moysen, attulerunt filii Israël demptionem Domino* [2]. *Omnis vir et mulier* est donc la même chose que *filii Israël*. Les autres locutions, contenues dans cette phrase, ressemblent aux précédentes.

32. *Facere aurum et argentum et æs* [3], revient à *facere ex auro et argento et ære* ; car on ne faisait pas l'or, mais on le travaillait. La même locution se voit encore dans le verset suivant, où nous lisons *et operari ligna* [4], pour *ex lignis*.

35, « Faire des tissus de tout genre pour le « Saint, faire différents ouvrages de broderie « avec l'écarlate et le fin lin, et exécuter toute es- « pèce de travaux d'architecture. » Ainsi on parle d'architecture lorsqu'il est question d'ouvrages à l'aiguille ; c'est, sans doute, parce que le tabernacle qu'il s'agissait de construire, ressemblait à un édifice et était bâti comme une maison ? Que faut-il entendre encore par « le Saint ? » Est-ce le prêtre saint ? car il s'agit aussi de travailler à sa robe ou à ses robes. Veut-on parler de Dieu saint dont le culte était la cause de tous ces ouvrages ? Ou enfin ce mot désignerait-il ce qu'on appelait le Saint, et le Saint des saints Ce n'est pas chose facile à voir.

[1] Et des compositions, c'est-à-dire de l'huile pour les onctions et de l'encens. — [2] Ainsi tous les enfants d'Israël, hommes et femmes, s'offrirent d'eux-mêmes à contribuer à l'exécution des ouvrages que le Seigneur avait commandés à Moïse. et donnèrent au Seigneur une partie de leurs biens. — [3] Travailler l'or, l'argent et l'airain. — [4] Travaillait en bois.

Chapitre XXXVI. — 11. *Humeralia continentia ex utrisque partibus ejus* [1]. L'écrivain sacré n'a pas mis *ex utrisque partibus eorum*, quoiqu'il ait dit *humeralia* et non pas *humerale* qui lui est cependant plus familier ; il a donc employé, pour désigner cet objet, le pluriel *humeralia*, comme le mot *stolas* pour désigner une robe.

Chapitre XXXVIII. — 23. *Et Eliab filius Achisamach de tribu Dan qui, architectonatus est textilia et consutilia, et diversicoloria, texere de cocco et bysso* [2]. L'expression *architectonari* est une nouvelle manière de parler. Dans cet autre membre de phrase : « faire des broderies d'écarlate et de fin « lin, » la partie est prise pour le tout : car, sous ces deux noms, nous entendons encore les autres étoffes, comme la pourpre et l'hyacinthe.

Chapitre XXXIX. — 31. *Et fecerunt filii Israël sicut præcepit Dominus Moysi, ita fecerunt* [3]; le sens eut été complet sans les mots *ita fecerunt*.

Chapitre XL. 14. — *Et fecit Moyses omnia, quæ præcepit ei Dominus, ita fecit* [4]. Même remarque que pour la phrase précédente, relative aux enfants d'Israël.

[1] Des rideaux qui pouvaient s'attacher des deux côtés. — [2] Et Eliab, fils d'Achisamach, de la tribu de Dan, qui excellait dans l'art de tisser, de coudre, de faire des étoffes aux couleurs variées et des broderies de fin lin. — [4] Les enfants d'Israël firent tout ce que le Seigneur avait ordonné à Moïse.

LIVRE TROISIÈME.

LOCUTIONS TIRÉES DU LÉVITIQUE.

CHAPITRE I. — 2. *Homo ex vobis si obtulerit dona Domino a pecoribus, a bobus et ab ovibus offeretis*[1]; c'est comme s'il y avait : *si a pecoribus offeretis, a bobus, ab ovibus offeretis.* Sous le nom de brebis l'écrivain sacré comprend aussi les chèvres, comme il le fait très-souvent ailleurs.

CHAPITRE II. — 6. *Et confringes ea fragmenta*[2], c'est comme s'il y avait : *confrigendo facies ea fragmenta.*

CHAPITRE IV. — 23. *Et cognitum fuerit ei peccatum quod peccavit in eo*[3]. Il y a ici deux sortes de locutions à remarquer : la première *peccatum peccavi*; la seconde consiste dans l'addition de *in eo*, qui est encore là pour *in peccato*, ce qui n'était pas du tout nécessaire.

CHAPITRE V. — 1. *Si autem anima peccaverit, et audierit vocem jurationis, et ipse testis fuerit, aut viderit, aut conscius fuerit, si non nuntiaverit et accipiet peccatum*[4]. La dernière conjonction est de trop; car si on la supprime, la phrase se termine clairement par ce qui suit : *accipiet peccatum.*

Ib. Dans la même phrase : *Si autem anima peccaverit, et audierit vocem jurationis, et ipse testis fuerit aut viderit, aut conscius fuerit, non nuntiaverit,* la conjonction *et* est mise pour *id est*, en sorte que, pour se conformer au génie de notre langue, il faudrait dire : *Si autem anima peccaverit, id est, audierit vocem jurationis,* et le reste.

3. *Aut tetigerit ab immunditia hominis, ab omni immunditia ejus, quam si tetigerit, inquinetur, et latuit eum, post hoc autem cognoverit, et deliquerit*[5]; l'ordre naturel était : *et deliquerit, post hoc autem cognoverit.*

15. *Anima si latuerit eum oblivione et peccaverit nolens*[1]. L'écrivain sacré ne dit pas *si latuerit eam*, parce qu'il prend *anima* comme synonyme de *homo*, ainsi qu'il le fait en d'autres endroits, où, après avoir exprimé d'abord le mot *anima* qui est du genre féminin, il emploie plus loin le genre masculin, en le rapportant à *homo*. Mais ici la locution est bien plus tranchée; car le masculin et le féminin se suivent immédiatement et dans la même proposition, *anima si latuerit eum.* Les traducteurs latins ont reculé devant cette locution, et pour ne pas la reproduire ils ont mis : *Anima si qua latuerit et peccaverit non volens.* Mais il y a une différence entre nous cacher nous-même et commettre une faute qui nous soit cachée ou inconnue. Or, le texte original porte *si lateat eam*, et non pas *si ipsa lateat.* Dans une autre version grecque nous avons lu : *Animam si latuerit ea oblivione*: mais dans le verset suivant elle emploie également le genre masculin en disant : *Sacerdos exorabit pro eo et dimittetur illi*[2], en grec αυτῷ. On voit par là que l'auteur a voulu éviter le solécisme; mais que, forcé de se rendre à l'évidence de plus en plus frappante du texte sacré, il n'a pu continuer plus longtemps d'employer le féminin.

9. *Ista holocaustosis super incensionem ejus super altare totam noctem usque in mane, et ignis altaris ardebit super illud*[3]. On pouvait supprimer la conjonction *et*, et dire *totam noctem usque in mane ignis altaris ardebit.* L'emploi de cette conjonction rend la pensée obscure pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec ces formes particulières de l'Ecriture.

14. *Ista est lex sacrificii, quod offerent illud filii Aaron, sacerdotes ante Dominum*[4]. Le sens eut été aussi complet sans *illud.*

17. *Sancta sanctorum est*[5], ainsi s'expriment les Septante eux-mêmes. Mais cette locution n'est

[1] Si quelqu'un d'entre vous offre au Seigneur une hostie de son troupeau, il la prendra parmi ses bœufs ou ses agneaux. — [2] Tu les briseras en morceaux. — [3] Et qu'il reconnaisse le péché qu'il a commis. — [4] Si un homme pèche, en refusant de faire connaître un serment qu'il aura entendu, ou dont il peut rendre témoignage, parce qu'il a vu le fait ou qu'il en a acquis une connaissance certaine, il répondra de sa faute. — [5] Ou s'il a touché quelque chose d'un homme qui soit impur, et qu'il soit souillé par le contact de cette impureté, quelle qu'elle soit, et qu'il ait contracté cette souillure sans le savoir, lorsqu'il viendra à la reconnaître.

[1] L'homme qui aura péché par ignorance et sans le vouloir. — [2] Le prêtre priera pour lui, et son péché lui sera pardonné. — [3] Quant à l'holocauste qui doit être brûlé sur l'autel, il sera consumé sur le feu de l'autel pendant toute la nuit, jusqu'au matin. — [4] Voici la loi du sacrifice, que les prêtres enfants d'Aaron doivent offrir devant le Seigneur. — [5] C'est une chose très-sainte.

reçue qu'en grec ; aussi plusieurs traducteurs latins pour ne pas la reproduire ont mis : *sancta sanctorum sunt*.

32. On lit dans les Septante : *Occident arietem qui pro delicto ante Dominum* [1]. Les interprètes latins ont ajouté le verbe *est* qui ne se trouve pas dans le grec, et ont mis : *qui pro delicto est*.

Chapitre VII. — 16. *Et si votum aut voluntarium sacrificaverit donum suum, quacumque die obtulerit sacrificium, edetur crastina die* [2] ; *crastina die* est mis pour *postera die* ; aussi quelques versions l'ont rendu par *altera die*.

Chapitre VIII. — 31. *Coquite carnes in atrio tabernaculi testimonii in loco sancto et ibi edetis eas, et panes qui sunt in canistro consummationis, quomodo præceptum est mihi dicens : Aaron et filii ejus edent eam* [3]. Pour éviter de reproduire cette locution, plusieurs ont mis *quomodo præcepit mihi dicens* ; c'est-là une construction régulière, tandis que l'autre est un solécisme.

35. *Et ad ostium tabernaculi testimonii sedebitis septem dies, die et nocte* [4] ; *sedebitis* est mis pour *habitabitis*.

Chapitre IX. — 7. « Moïse dit à Aaron : « Approche-toi de l'autel ; immole la victime « pour ton péché, offre l'holocauste, et prie « pour toi et pour ta maison ; offre ensuite « les sacrifices pour le peuple, et prie pour lui « selon que le Seigneur l'a ordonné à Moïse. » Moïse ne dit pas : « selon que le Seigneur me l'a « ordonné ; » mais il parle comme s'il y avait deux personnages du nom de Moïse, l'un à qui le Seigneur a donné des ordres, et l'autre qui tient à Aaron le discours que nous venons de lire.

Chapitre X. — 8, 9. « Le Seigneur parla ainsi « à Aaraon : Tu ne boiras ni vin ni bière, « etc, » et le discours se termine ainsi : « toutes « les ordonnances que le Seigneur leur a intimées « par l'organe de Moïse [5]. » C'est le Seigneur qui parle et au lieu de dire : Les ordonnances que je leur ai intimées par l'organe de Moïse, il emploie la même locution que nous venons de voir dans la bouche de Moïse.

9, 10. « C'est une ordonance éternelle qui pas« sera à toute ta postérité, afin que tu puisses « distinguer ce qui est pur et ce qui ne l'est pas, « etc. » Remarquez la qualification d'éternelle donnée à une chose qui ne devait pas toujours subsister.

14, 15. Moïse, s'adressant à Aaron et à ses fils Eléazar et Ithamar, leur dit entre autres choses : « Lorsque les enfants d'Israël offriront des hos« ties pacifiques, on offrira avec la graisse des « victimes l'épaule et la poitrine après les avoir « mises à part devant le Seigneur ; et alors ces « choses vous appartiendront à vous, à vos fils et à « vos filles en vertu d'une ordonnance éternelle ; » et cependant toutes ces observances devaient être un jour abolies.

Chapitre XI. — 9. Lorsque l'Écriture vient à parler des animaux qui vivent dans l'eau, pour indiquer ceux qui sont purs et ceux qui sont impurs, elle emploie les expressions suivantes : *in aquis et in mari et in torrentibus* [1]. Les versions latines portent *in mari*, non *in maribus*, et à bon droit, car il est impossible de faire passer ce pluriel du grec en latin. Ce qui s'y oppose surtout, c'est l'équivoque qui en résulterait, *mares* les mâles, et *maria* les mers ayant tous deux le même abbatif : *maribus*. Aussi, le nominatif *maria* est-il admis, tandis que *sanguis* qui n'a pas non plus de pluriel en latin, même au nominatif, se trouve employé à l'abbatif, comme dans ces phrases : *Libera me a sanguinibvs* [2], et : *non congregabo conventicula eorum de sanguinibus* [3]. La crainte de l'équivoque a donc seule empêché de dire : *maribus*. Quant au mot *torrentibus*, l'Ecriture l'emploie ici pour désigner les fleuves : car on donne proprement le nom de « torrents » à ces cours d'eaux qui se forment dans la saison des pluies et se dessèchent en été, et où par conséquent le poisson ne peut habiter. Aussi plusieurs de nos traducteurs ont-ils préféré le mot fleuves. Que l'Ecriture emploie le mot torrent comme synonyme de fleuve c'est ce qu'il est facile de constater par ce passage du psaume XXXV, 9 : « Vous les « enivrerez du torrent de vos délices. » Evidemment ce qui porte ici le nom de « torrent » n'est pas une eau qui coule pendant un certain temps et se dessèche ensuite ; puisque le Psalmiste ajoute immédiatement : « Car il y a en vous une « source de vie [4], » source certainement éternelle et intarissable.

21. *Sed hæc edetis a repentibus volatibibus quæ*

[1] On immolera devant le Seigneur le bélier offert pour le péché. — [2] Si quelqu'un offre une hostie pour s'acquitter d'un vœu ou satisfaire sa piété, quelque soit le jour où se fera le sacrifice, la victime sera mangée le lendemain. — [3] Faites cuire la chair des victimes devant la porte du tabernacle de l'alliance dans le lieu saint, et mangez-la en ce même lieu, avec les pains qui sont dans la corbeille destinée aux prêtres, selon que le Seigneur me l'a ordonné en disant : Aaron et ses fils en feront leur nourriture. — [4] Vous demeurerez jour et nuit, pendant sept jours, devant le tabernacle de l'alliance. — [5] Ibid. 11.

[1] Dans les eaux, dans la mer et dans les fleuves. — [2] Purifiez-moi du sang qui a souillé mes mains. (Ps. L, 16.) — [3] Je ne prendrai point de part à leurs réunions, où ils offrent le sang des victimes. (Ps. xv, 4).— [4] Ps. xxv, 10

ambulant super quatuor, quæ habent crura superiora pedum ejus [1], il fallait *pedum suorum*.

44. *Et eritis sancti, quoniam sanctus ego* [2]; il faut sous-entendre *sum*; d'où vient que dans la plupart des versions latines on lit : *quoniam sanctus sum ego*.

CHAPITRE XII. — 1. *Et locutus est Dominus ad Moysen dicens* [3]. Cette locution *locutus est dicens* est très commune et revient à chaque instant dans l'Ecriture. Mais celle qui suit se présente bien plus rarement, et déconcerte la pauvreté de notre langue ; on lit en effet dans le grec : καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτοὺς λέγων, ce qu'on peut rendre ainsi en latin : *Et dices ad eos dicens* [4]. Cependant la phrase serait moins choquante, si l'on disait : *Et inquies ad eos dicens*; et en même temps on se rapprocherait davantage du grec où on ne lit pas : λέγεις πρὸς αὐτοὺς λέγων, mais ἐρεῖς πρὸς αὐτοὺς λέγων.

2. *Mulier quæcumque semen receperit et pepererit masculum, et immunda erit septem dies* [5]. La plupart des versions latines n'ont pas reproduit cette locution ; elles ont mis : *Mulier quæcumque semen receperit et pepererit masculum, immunda erit*. Les Septante auraient pu aussi bien ne pas la traduire, puisqu'elle n'est pas plus reçue en grec qu'en latin : cependant comme ils n'ont pas fait difficulté de l'admettre, je ne comprends pas pour quoi les latins ont été plus scrupuleux.

4. *Triginta et tres dies sedebit in sanguine mundo suo* [6]. La même loi est formulée dans les mêmes termes pour celle qui a mis au monde une fille ; seulement le nombre des jours est doublé et porté à soixante-six. Cela nous prouve que *sedebit*, elle sera assise, est mis pour *manebit*, elle demeurera; car on ne peut supposer qu'il fut interdit pendant si longtemps aux femmes de se lever de leurs sièges.

CHAPITRE XIII. — 2. *Homini si cui facta fuerit in cute corporis ejus cicatrix signi lucida* [7]. Le mot *cicatrix* signifie, dans le style de l'Ecriture, non seulement la trace d'une blessure, mais la simple diversité de couleurs.

Ibib. *Et fuerit in cute coloris ejus tactus lepræ* [8]. L'écrivain sacré appele la tache de la lèpre une atteinte *tactus*, parce qu'on juge à sa présence que l'homme même est atteint de ce mal.

3. *Et videbit eum sacerdos et inquinabit eum* [1] : c'est comme s'il y avait *inquinatum pronuntiabit*.

Ib. *Et pilus qui est in tactu convertatur albus* [2] : il faudrait *convertatur in album*.

6. *Et purgabit eum sacerdos, signum enim est* [3] : *purgavit* est mis pour *purgatum pronuntiabit* comme nous venons de voir *inquinabit* pour *inquinatum pronuntiabit*.

7. *Et viderit eum sacerdos, et ecce commutata est significatio in cute, et inquinabit illum sacerdos* [4]. La conjonction *et* est de trop ; car, si nous la supprimons nous avons le sens complet que voici : *Si autem conversa fuerit significatio in cute, posteaquam vidit eum sacerdos ut purget illum, et visus fuerit denuo sacerdoti, et viderit eum sacerdos, et ecce commutata est significatio in cute, inquinabit illum sacerdos* [5].

9, 10. *Et tactus lepræ si fuerit in homine, veniet ad sacerdotem, et videbit sacerdos et ecce cicatrix alba in cute, et hæc mutavit pilum album et a sano carnis vivæ in cicatrice* [6]. *Mutavit pilum album* est mis pour : *mutavit pilum in album colorem in cicatricem*. Si l'on a ajouté : *mutavit a sano carnis vivæ*, c'est parce que les poils ne changent pas ainsi de couleur dans les parties saines de la chair vive.

45. En parlant du lépreux, l'écrivain sacré dit : *Et immundus vocabitur* [7]. Un exemplaire grec ne dit qu'une fois *immundus*; plusieurs autres le répètent deux fois ce qui était inutile. On lit encore au verset suivant : *Cum sit immundus immundus erit* [8]; phrase qui n'a pu être traduite mot pour mot du grec ; car le grec porte ἀκάθαρτος ὢν ἀκάθαρτος ἔσται, en latin *immundus existens immundus erit*; encore le participe *existens* n'est-il pas l'équivalant du grec ὢν; ce qu'il faudrait ce n'est pas le participe de *existere* mais, si cette forme était reçue, *essens* participe de *esse*.

47. *Et vestimento si fuerit in eo tactus lepræ* [9] :

[1] Mais parmi les animaux qui ont des ailes et qui marchent en même temps sur quatre pieds, vous mangerez de ceux qui ont les pieds de derrière plus longs que ceux de devant.— [2] Vous serez saint, parce que je suis saint. — [3] Le Seigneur dit encore à Moïse. — [4] Et tu leur diras. — [5] Toute femme, qui aura conçu et mis au monde un enfant mâle, sera impure pendant sept jours. — [6] Elle demeurera trente trois jours, avant d'être purifiée de son sang, — [7] Lorsqu'un homme portera sur sa peau une marque brillante comme une cicatrice. — [8] Si la couleur de sa peau indique la présence de la lèpre.

[1] Il sera examiné par le prêtre, qui le déclarera impur. — [2] Si le poil qui est au milieu de la tache, devient blanc. — [3] Le prêtre le déclarera pur, car c'est une marque certaine. — [4] Si en l'examinant le prêtre remarque sur sa peau un changement de couleur, il le déclarera impur. — [5] Mais si la marque de la lèpre reparaît sur sa peau, après qu'il a été vu par le prêtre et déclaré pur, et que le prêtre, quand il lui est présenté pour être soumis à un nouvel examen, s'aperçoive que la peau a changé de couleur il sera déclaré impur par le prêtre. — [6] Si quelque homme porte des traces de lèpre, il se présentera au prêtre qui l'examinera ; la peau est-elle marquée d'une tache blanche, et les poils, devenus blancs, montrent-ils que la chair vive n'est plus saine. — [7] On l'appellera impur. — [8] Il sera regardé comme impur. — [9] Si un vêtement est infecté de lèpre.

on pourrait dire dans la forme ordinaire : *Et in vestimento si fuerit tactus lepræ*.

51. *Aut in omni vase pelliceo in quocumque fuer it in eo tactus*[1] ; il suffisait de dire *in quocumque fuerit tactus*.

55. *Et ecce non commutavit tactus aspectum suum*[2] ; *aspectus* est pris ici passivement : une tache, car c'est ce que désigne le mot *tactus*, ne saurait regarder.

Chapitre XIV. — 15. « Le prêtre prendra la « mesure d'huile, et en versera dans la main gau- « che du prêtre, » il fallait dire : dans sa main gauche, puisqu'il ne s'agit pas de la main d'un autre.

Chapitre XV. — 2. *Viro, viro cuicumque fuerit fluor*[3].

16. *Et homo cuicumque exierit ex eo concubitus seminis*[4].

21. *Et omne super quodcumque dormit super illud, et omne super quod sederit super illud, immundum erit*[5].

Chapitre XVI. — 21. *Et emittet in manu hominis parati in eremum*[6]; c'est comme s'il y avait *emittet in eremum in manu hominis ad hoc parati* ; ces paroles sont relatives au bouc émissaire. Il faut remarquer encore, le sens, dans lequel l'Écriture emploie les mots *in manu*.

Chapitre XVII.—3. *Homo homo filiorum Israël*[7] c'est-à-dire *ex filiis Israël*, ainsi répété, signifie *quilibet homo*, ou, si l'on veut, *ille aut ille*.

Chapitre XVIII. — 7. « Vous ne découvrirez « point dans votre père ni dans votre mère ce que « la pudeur vous défend de regarder » ; par cette locution, Dieu interdit le commerce charnel avec les personnes désignées.

14. *Turpitudinem fratris patris tui non revelabis, et ad uxorem ejus non introïbis propinqua enim tua est*[8]. La conjonction *et* a ici le sens de *id est*, en sorte, que *turpitudinem fratris patris tui*, ou *turpitudinem patrui*, est la même chose que *pudenda uxoris patrui*.

25. *Et exhorruit terra eos qui insident super eam*[9]; *insident* est mis pour *sedes habent* ou *habitant*.

Chapitre XIX. — 9. *Et permetentibus vobis messem terræ vestræ; non perficietis messem vestram agri tui permetere*[1]. La phrase commence par le pluriel et se termine par le singulier. C'est une locution que la plupart des traducteurs latins n'ont pas voulu reproduire : ils ont dit *agri vestri*, au lieu de *agri tui* comme si les Septante n auraient pas pu en faire autant. Il vaut donc mieux signaler cette locution que la corriger.

17. *Quicumque acceperit sororem suam ex patre suo aut ex matre sua, et viderit turpitudinem ejus, et ipsa viderit turpitudinem ejus, turpitudinem sororis suæ revelavit, peccatum suum accipient*[2]: *peccatum* est mis pour *penam peccati*.

25. *Et segregabitis vosmeptisos inter medium pecorum mundorum et inter medium pecorum immundorum et inter medium volucrum mundarum et immundarum*[3]. La phrase *segregabitis vosmeptipsos inter medium mundorum et immundorum*, exprime la séparation des choses pures d'avec les choses impures ou des choses impures d'avec les choses pures : c'est une locution tout-à-fait nouvelle. Car autre chose est, *segregabis inter medium pecorum mundorum et inter medium pecorum immundorum*, comme s'exprime très-fréquemment l'Écriture et autre chose : *segregabitis vosmetipsos*. Dans cette dernière forme, ceux qui font la séparation nous sont représentés comme se séparant eux-mêmes des animaux de l'une et de l'autre catégorie, pour en faire le discernement.

Chapitre XXI. — 1, 2. « Dites aux prêtres, « enfants d'Aaron : Qu'ils s'abstiennent de con- « tracter quelque impureté à la mort de leurs con- « citoyens, à moins qu'ils ne soient de leurs plus « proches parents. » Il est question ici du deuil auquel les âmes des défunts ont droit : car on les pleure, parce qu'elles ont quitté ce monde.

5. *Et calvitium non rademini super mortuum, et super carnes suas non secabunt sectiones*[4]. La locution ordinaire était celle-ci : *carnes suas non secabunt sectionibus*.

7. *Mulierem fornicariam et profanam non accipient, et mulierem ejectam a viro suo; quoniam sanctus est Domino Deo suo*[5]. Après avoir commencé par le pluriel on termine par le singulier,

[1] Ou bien dans tout objet, fait de peau, où la lèpre aura pénétré. — [2] Et si la tache n'a pas changé d'aspect. — [3] Tout homme atteint de gonorrhée. — [4] L'homme qui éprouvera une perte honteuse. — [5] Tout objet sur lequel elle aura dormi, ou sur lequel elle se sera assise, sera impur. — [6] Il l'enverra au désert par un homme destiné à cela. — [7] Tout homme de la race d'Israël. — [8] Tu ne découvriras pas dans le frère de ton père ce que la pudeur te défend, en t'approchant de sa femme : car elle est ta parente. — [9] Cette terre eut en horreur ses habitants.

[1] Lorsque vous ferez la moisson dans vos terres, vous ne moissonnerez pas votre champ tout entier. — [2] Si un homme s'approche de sa sœur, qui est fille de son père ou fille de sa mère, et s'il voit en elle ou si elle voit en lui ce que la pudeur défend de regarder, comme il a découvert dans sa sœur ce qui doit être caché, ils porteront la peine de leur crime. — [3] Séparez les bêtes pures d'avec les bêtes impures, et les oiseaux purs d'avec les oiseaux impurs. — [4] Ils ne se raseront point la tête à l'occasion des funérailles, et ne feront aucune incision sur leur corps. — [5] Ils n'épouseront point une femme corrompue et prostituée, ou une femme répudiée par son mari; parce qu'ils sont consacrés au Seigneur leur Dieu.

comme s'il ne s'agissait que d'un seul. Dans le verset suivant *sanctificavit eum dono Domini Dei vestri ipse offeret; sanctus est, quoniam sanctus ego Dominus qui sanctifico eos* [1], on commence au contraire par le singulier, et en terminant on revient au pluriel.

CHAPITRE XXII. — 11. *Si autem sacerdos possederit animam emptam pecunia hic edetde panibus ejus* [2]. Ce n'est pas avec le mot *animam* que s'accorde le pronom masculin *hic*, mais avec l'idée exprimée par *animam*, c'est-à-dire avec *hominem*.

12. *Et filia hominis sacerdotis si fuerit viro alienigena* [3]; c'est comme s'il y avait : *si nupserit viro alienigenæ*.

26, 27. *Et locutus est Dominus ad Moysen dicens : Vitulum aut ovem aut capram, cum natum fuerit, et erit septem dies sub matre sua* [4]. La conjonction *et* est de trop : c'est une de ces locutions très familières à l'Écriture, que la plupart des traducteurs latins n'ont pas jugé à propos de reproduire.

32. « Et je serai sanctifié au milieu des enfants « d'Israël, » c'est-à-dire ma sainteté sera honorée; car il est impossible que le Seigneur ne soit pas saint partout, aussi bien que parmi les enfants d'Israël. C'est dans le même sens qu'il faut entendre cette demande de l'oraison dominicale : « Que votre nom soit sanctifié [5], » c'est-à-dire qu'il soit honoré comme saint par tous les hommes.

CHAPITRE XXIII. — 2, 3. *Loquere ad filios Israel, et dices ad eos : Solemnia Domini quæ vocabitis vocata sancta, ista sunt solemnia mea; sex diebus facies opera* [6]. C'est à plusieurs que cette loi doit être annoncée; dans la suite cependant, Dieu parle comme à un seul.

15. *Et numerabitis vobis a die crastino sabbati, qua obtulerit gremium superpositionis, septem septimanas integras numerabis* [7]. Ici encore Dieu ne dit pas *numerabitis*, quoiqu'il ait commencé par adresser la parole à plusieurs.

CHAPITRE XXIV. — 11. *Et cum nominasset filius mulieris Israelitidis, nomen maledixit* [1]. Quoiqu'on n'ait pas exprimé le mot *Dei*, on voit clairement que c'est le nom du Seigneur qui a été maudit.

15. *Homo, homo si maledixerit Deum, suum peccatum accipiet* [2]. On voit ici, de manière à ne pouvoir en douter, que l'expression *homo homo* est une locution, qui signifie tel ou tel homme, ou tout homme. La répétition de *homo* n'est donc pas, comme quelques uns l'ont pensé, une formule élogieuse, qui reviendrait à ceci : un homme, mais ce qu'on appelle un homme, non pas le premier-venu, non pas celui qui s'élève à peine au-dessus de la brute, mais celui qui mérite véritablement le nom d'homme. La fausseté de cette explication ressort clairement de ce passage, où il s'agit d'un homme qui mérite non la louange, mais le blâme. Il faut donc y voir une locution propre à l'Écriture.

CHAPITRE XXV. — 46. En parlant des esclaves que les Israëlites pourraient avoir, le Seigneur dit : *Et erunt vobis in possessionem in æternum* [3]; cependant ni les maîtres ni les serviteurs ne pouvaient vivre éternellement, puisque les uns et les autres devaient mourir. Le mot *æternum* signifie donc ici, que la durée de leur esclavage n'était pas limitée, comme elle l'était pour ceux qu'on devait rendre à la liberté dans l'année jubilaire.

CHAPITRE XXVI. — 3. *Si in præceptis meis ambulaveritis, et mandata mea observaveritis, et feceretis ea, et dabo pluviam vobis in tempore suo* [4]. L'addition de la conjonction *et* est contraire aux règles de notre langue; elle n'est reçue que dans le style de l'Écriture : car la suite naturelle des paroles était *dabo vobis*.

18. *Et si usque adhuc non obedieritis mihi, et apponam castigare vos septies in peccatis vestris* [5]. La conjonction *et* est encore de trop ici; il suffisait de dire *apponam castigare vos*, pour faire suite aux paroles précédentes. Quant au mot *septies*, il est mis pour un nombre indéterminé.

[1] Ils sont sanctifiés pour pouvoir offrir les sacrifices au Seigneur votre Dieu, ils sont saints, parce que je suis saint moi-même, moi le Seigneur qui les sanctifie. — [2] Mais si un prêtre a un esclave qu'il a acheté, celui-ci pourra manger de ce que mange le prêtre. — [3] Si la fille d'un prêtre épouse un homme d'une autre tribu. — [4] Et le Seigneur dit à Moïse : Quand un veau, ou un agneau, ou un chevrau est né, on le laissera sept jours à téter sa mère. — [5] Matth. VI, 9. — [6] Parle aux enfants d'Israel, et dis-leur : Voici les fêtes du Seigneur que vous appellerez saintes, ce sont les jours solennels que je me réserve; tu travailleras pendant six jours. — [7] Vous compterez sept semaines pleines, à partir du lendemain de la fête en laquelle la gerbe des prémices aura été offerte.

[1] Le fils d'une femme Israélite, ayant blasphémé, maudit encore le nom du Seigneur. — [2] Tout homme, qui aura maudit le Seigneur, portera la peine de son péché. — [3] Et ils vous appartiendront pour toujours. — [4] Si vous marchez dans la voie de mes commandements, si vous gardez et pratiquez mes préceptes, je ferai tomber la pluie sur vos champs au temps favorable. — [5] Et si vous me désobéissez encore, je vous punirai sept fois davantage à cause de vos péchés.

LIVRE QUATRIÈME.

LOCUTIONS TIRÉES DES NOMBRES.

CHAPITRE I. — 4. *Et vobiscum erunt unusquisque secundum caput uniuscujusque principum* [1].

22. *Filius Simeon secundum propinquitates eorum, secundum domos familiarum eorum, secundum numerum nominum eorum, secundum caput eorum, omnia masculina a viginti annis et supra, omnis qui procedit in virtute, recognitio eorum* [2]. Au lieu de mettre *filii Simeon*, ou bien *ex filiis Simeon*, on a mis *filiis Simeon* au datif; et la même chose se remarque dans le dénombrement des autres tribus : c'est une locution, qui n'a pas été reproduite dans les versions latines, que nous avons eues sous la main. Il n'y a qu'en ce qui concerne la tribu de Ruben, placée la première dans l'énumération, que cette locution n'existe pas; car au lieu de ces paroles : *Filiis Ruben secundum propinquitates eorum*, on lit : *Et fuerunt filii Ruben, primogeniti Israëlis secundum propinquitates eorum* [3], et le reste comme pour les autres tribus.

54. *Et fecerunt filii Israël secundum omnia quæ mandaverat Dominus Moysi et Aaron, ita fecerunt* [4].

CHAPITRE III. — 3. *Sacerdotes qui uncti sunt, quorum consummaverunt manus eorum sacerdotio fungi* [5].

CHAPITRE IV. — 14. *Et imponent super illud omnia vasa ejus, quibus ministrant in ipsis* [6].

CHAPITRE V. — 6. *Vir aut mulier quicumque fecerit ab omnibus peccatis humanis* [7]. On devait dire *quæcumque fecerit*. C'est une locution peu usitée, de faire accorder le pronom avec le nom masculin bien que le nom féminin, soit le plus rapproché.

7. *Et reddet cui deliquit ei* [1]. Pour éviter de reproduire cette locution, il en est qui ont modifié l'ordre des paroles de cette matière : *Et reddet ei cui deliquit*.

12. *Viri, viri si prævaricata fuerit uxor ejus* [2]. On voit ici une locution, non-seulement dans la répétition du mot *viri*, mais encore dans l'addition de *ejus*.

14, 15. *Si superveniet illi spiritus zelandi, illa autem non fuerit inquinata, et adducet homo uxorem suam ad sacerdotem* [3]. Il fallait mettre la conjonction *et*; mais c'est une locution familière à l'Écriture.

18. *Erit aqua argutionis, quæ maledicitur hæc* [4]. La locution inusitée, que présente cette phrase, est dûe uniquement à l'arrangement des mots; car on pouvait employer cette forme régulière : *Erit aqua argutionis hæc quæ maledicitur*, ou bien *erit hæc aqua argutionis quæ maledicitur*, ou toute autre que l'usage autoriserait.

19. *Innocens esto ab aqua argutionis, quæ maledicitur hæc* [5]. Ce qui fait la locution ici, ce n'est plus seulement la construction irrégulière de la phrase, c'est encore le changement de cas; pour suivre tout à la fois les règles et l'usage, il fallait dire : *innocens esto ab hac aqua argutionis, quæ maledicitur*, ou bien : *ab aqua argutionis hac quæ maledicitur*.

27. *Et inflabitur ventrem* [6] est mis pour : *inflabitur ventre*. Cette locution est familière même aux auteurs latins; mais nos traducteurs, qui n'ont pas voulu la reproduire, ont mis : *et inflabitur venter ejus*.

CHAPITRE VI. — 2. *Vir vel mulier quicumque magni voverit votum* [7]; il fallait *quæcumque*.

9. *Et radetur caput suum* [8]; c'est la même locution que dans *inflabitur ventrem*.

[1] Autant il y a de chefs de familles, autant il y aura d'hommes avec vous. — [2] Voici le dénombrement des fils de Siméon, de ceux qui, depuis l'âge de vingt ans et au-dessus, étaient propres à la guerre; ils sont comptés par branches, par familles, par maisons, avec le nombre exact de chacun. — [3] Voici quels furent les fils de Ruben, l'aîné des enfants d'Israël, comptés par branches (Ib. 20). — [4] Les enfants d'Israël firent tout ce que le Seigneur avait ordonné à Moïse et à Aaron. — [5] Les prêtres qui ont reçu l'onction, et dont les mains ont été remplies d'offrandes, afin qu'ils exerçassent les fonctions du sacerdoce. — [6] Ils placeront sur l'autel tous les vases qui leur servent dans leur ministère. — [7] Si un homme ou une femme se permet une de ces fautes qui se commettent parmi les hommes.

[1] Il rendra à celui à qui il a fait tort. — [2] Si un homme a une femme qui lui manque de fidélité. — [3] Si un homme est transporté de jalousie contre sa femme, et que celle-ci soit innocente, il la conduira devant le prêtre. — [4] Il y aura une eau de probation, sur laquelle des malédictions seront prononcées. — [5] Sors saine et sauve de cette eau de probation, qui est chargée de malédictions. — [6] Et son ventre s'enflera. — [7] L'homme ou la femme qui se sera consacrée par un vœu. — [8] Il se rasera la tête.

CHAPITRE VII. — 3. *Sex vehicula tecta et duodecim boves; vehiculum a duobus principibus, et vitulum a singulis*[1]. Je dois faire remarquer que, dans cette locution, on désigne par *vitulos* les mêmes animaux, qu'on vient de désigner par *boves*. On sait que cette manière de parler est reçue même en grec.

11. *Princeps unus quotidie, princeps quotidie offerent dona sua*[2]; c'est comme s'il y avait : *singulis diebus singuli principes*.

15, 16. *Vitulum unum pro bobus, et hircum ex capris unum*[3].

CHAPITRE VIII. — 19. *Et non erit in filiis Israël accedens filiorum Israël ad sancta*[4]. Apparemment on pouvait se contenter de dire : *et non erit in filiis Israël accedens ad sancta*.

20. *Et fecit Moyses et Aaron et omnis synagoga filiorum Israël Levitis, secundum quæ præcepit Dominus Moysi de Levitis, ita fecerunt eis filii Israël*[5].

CHAPITRE IX. — 13. *Et homo, homo quicumque mundus fuerit, et in viam longinquam non est, et defuerit facere pascha, exterminabitur anima illa de populo suo*[6] : preuve nouvelle que *homo homo* est une locution qui a le sens de tout homme, tel ou tel.

17. *Et cum ascendisset nubes a tabernaculo, et postea promovebant filii Israël*[7]; il suffisait de dire : *et cum ascendisset nubes a tabernaculo, promovebant filii Israël*.

CHAPITRE X. — 14. *Et promovebunt ordo castrorum filiorum Juda primi*[8].

17. *Et promovebunt filii Gerson et filii Merari*[9]. Le futur désigne ici un fait accompli. C'est ce qu'on remarque également dans les versets précédents, où il est question de la nuée qui se mettait en mouvement ou s'arrêtait, pour indiquer au peuple le moment de décamper ou de camper. Le même temps est encore employé dans la suite[10], quand on parle des mouvements des différents corps de l'armée d'Israël.

29. « Alors Moïse dit à Obeth, fils de Raguel « Madianite, et gendre de Moïse, » au lieu de : son gendre.

30. *Et dixit ad eum : Non ibo, sed ad terram meam et ad progeniem meam*[1]; il faut sous-entendre *ibo*.

CHAPITRE XI. — 4. *Et promiscuus qui erat in eis, concupiverunt concupiscentiam*[2]. On a mis le singulier pour le pluriel, en disant *promiscuus* au lieu de *promiscui*; cependant, on a employé le pluriel dans *concupierunt*.

6. *Nunc autem anima nostra arida, nihil præter in manna oculi nostri*[3]. Il y a deux mots sous-entendus, *est* et *sunt*; la phrase entière serait : *anima nostra arida est, nihil præter in manna sunt oculi nostri*. C'est ainsi en effet que plusieurs interprètes ont traduit, en suppléant les mots qui ne sont pas dans le grec.

8. *Et molebant illud in mola*[4].

21. *Sexcenta millia peditum, in quibus sum in eis*[5].

25. *Et abstulit de spiritu, qui super ipsum*[6]. Il faut sous-entendre *erat* ou *erit*. Cette locution, qu'on appelle ellipse, si familière à la langue grecque et, autant que j'en puis juger, à la langue hébraïque, n'a pas été conservée par les traducteurs latins. Elle n'est cependant pas étrangère à notre langue, quoique nous l'employions moins fréquemment que les Grecs.

33. *Et percussit Dominus plagam magnam valde*[7]. Il y a évidemment une locution dans *percussit plagam*, puisque les règles ordinaires demandaient *percussi plaga*.

CHAPITRE XII. — 3. *Et homo Moyses lenis valde*[8]; *erat* est sous-entendu.

9. *Et ira animationis Dominus super eos*[9]; il faut sous-entendre *facta est*.

10. *Et ecce Maria leprosa sicut nix*[10]; il faut encore sous-entendre ici *facta est*.

CHAPITRE XIII — 20. *Et quæ terra, in qua isti insident super eam; et quæ civitatis, in quibus isti habitant in ipsis*[11].

25. « Le lieu qu'ils appelèrent la vallée de la « grappe; » c'est donc par anticipation, qu'on

[1] Six charriots couverts et douze bœufs, un chariot offert par deux chefs, et un bœuf par chacun d'eux. — [2] Chaque jour un des chefs offrira ses présents. — [3] Un bœuf et un bouc de ses troupeaux. — [4] Personne parmi les enfants d'Israël ne s'approchera du sanctuaire. — [5] Moïse et Aaron et toute l'assemblée des enfants d'Israël accomplirent à l'égard des Lévites, les ordres que Moïse avait reçus du Seigneur à leur sujet. — [6] Tout homme qui, étant pur et n'étant pas parti pour un pays éloigné, aura omis de célébrer la pâque sera exterminé du milieu de son peuple. — [7] Et lorsque la nuée s'éloignait du tabernacle, les enfants d'Israël partaient. — [8] Et la troupe des enfants d'Israël et de Juda décampa la première. — [9] Les enfants de Gerson et les enfants de Mérari se mirent en marche. — [10] Exod. XII, 21, 23.

[1] Et il lui répondit : Je n'irai pas avec vous, mais je retournerai en mon pays dans ma famille. — [2] Et un grand nombre de ceux qui s'étaient joints à eux, brûlèrent d'un grand désir. — [3] Maintenant le dégoût s'est emparé de notre âme, et nos yeux ne voient jamais que la manne. — [5] Ils la broyaient sous la meule. — [5] Ce peuple, avec lequel je suis, compte six cent mille hommes de pied. — [6] Et il prit de l'Esprit qui était en lui. — [7] Et le Seigneur frappa le peuple d'une très-grande plaie. — [8] Moïse était un homme d'une grande douceur. — [9] Et le Seigneur entra en colère contre eux. — [10] Et aussitôt Marie fut couverte d'une lèpre blanche comme la neige. — [11] Examinez quelle est la terre habitée par ces peuples ; et ce que sont les villes où ils demeurent.

dit au verset précédent : « Ils arrivèrent dans la « vallée de la grappe. » En voici la raison : bien que cette vallée ne portât pas ce nom, quand ils y arrivèrent, elle le portait déjà quand ce livre fut écrit.

32. *Quoniam fortior nobis est magis* [1] ; la phrase eut été régulière sans le mot *magis*.

33. *Et protulerunt pavorem terræ, quam exploraverunt eam* [2].

Ibid. *Terram quam transivimus eam explorare, terra comedens qui habitant super eam est* [3]. Les règles demandaient : *terra quam transivimus explorare*.

Chapitre XIV. — 7. *Terram quam exploravimus eam, bona est valde valde* [4].

10. *Et ait omnis synagoga lapidare eos in lapidibus* [5]. On pouvait se contenter de mettre *lapidibus*; et même l'usage demandait simplement *lapidare*.

11. *Et quousque non crederunt mihi in omnibus signis, quibus feci in ipsis* [6], il fallait *quæ feci in ipsis*.

24. *Puer autem meus Chaleb, quoniam spiritus alius in eo et assecutus est me, et inducam eum in terram* [7]; la phrase serait régulière sans la conjonction *et*.

Ibid. *Et inducam eum in terram, in quam intravit illuc* [8]; on pouvait se contenter de la forme ordinaire *in quam intravit*.

26. « Le Seigneur dit encore à Moïse et à « Aaron. » On a intercalé cette phrase dans le discours, quoique les paroles précédentes soient aussi du Seigneur. C'est un usage de l'Écriture, lorsqu'elle passe à un autre sujet, de mettre de nouveau en scène la personne qui parle, lors même que le discours n'est pas interrompu.

29. *Quotquot murmuraverunt super me* [9] ; on n'a pas mis *de me*, ou *adversus me*.

31. *Et hæreditate possidebunt terram, quam vos abscessistis ab ea* [10]. Les règles demandaient : *a qua vos abscessistis*; mais en disant *quam abscessistis*, on a créé une nouvelle locution, et en ajoutant *ab ea*, on n'a fait que répéter une locution familière à l'Écriture. Comme Virgile a pu dire [1] : *Penitusque sonantes accestis scopulos*, c'est-à-dire *accessistis scopulos*, pour *ad scopulos* [2] ; et encore : *Devenere locos* [3], pour *ad locos* ; de même ici on a mis *quam abscessistis*, pour *a qua abscessistis*.

35. *Ego Dominus locutus sum, nisi ita fecero synogagœ malignœ isti* [4]. On peut légitimement se demander quel est le sens de l'expression grecque ἦ μήν, que nos traducteurs rendent presque toujours par *nisi*.

Chapitre XV. — *In terram in quam ego induco vos illuc* [5].

27, 28. *Si autem anima una peccaverit non sponte, offeret capram unam anniculam pro peccato, et exorabit sacerdos pro anima invita et quæ peccaverit nolenter ante Dominum, exorare pro eo, et remittetur ei* [6]. Cette phrase présente une première locution dans l'union de *exorabit sacerdos* avec *exorare* ; car en rapprochant ces deux verbes, on a *exorabit exorare*. On en remarque une seconde dans le changement du genre ; féminin au commencement il est masculin à la fin : car après avoir mis *si anima una peccaverit*, l'auteur sacré ajoute : *exorare pro eo*, comme s'il y avait *pro eo homine;* dans le dernier membre de phrase *et dimittetur ei*, le latin, il est vrai, ne présente pas de genre déterminé, puisque ce pronom convient à tous les genres : mais là ou nous mettons *ei*, le grec porte αὐτῷ mot qui est évidemment du genre masculin. Enfin l'expression *pro anima invita*, signifie que la personne a péché sans le vouloir, et non pas qu'elle s'oppose à l'offrande que le prêtre fait pour elle ; comme on le voit clairement par les paroles qui suivent *et quæ peccaverit nolenter*. Le mot *invita* a été employé, parce que la langue latine n'a pas de terme correspondant au grec ἀκουσιαθείσης on ne pouvait pas dire *nolentata*, ni trouver d'autres mots que *nolens facere*, pour rendre l'idée d'agir malgré soi.

30. *Et anima quæcumque fecerit in manu superbiæ* [7]. *Peccatum* est sous-entendu. Il faut remarquer en outre l'expression *manu superbiæ*, où *manus* est pris dans le sens de *opus* ou *potestas*.

35. *Morte moriatur homo, lapidate eum lapi-*

[1] Parce qu'il est plus fort que nous. — [2] Ils firent une peinture effrayante du pays qu'ils avaient visité. — [3] La terre que nous avons été reconnaître est une terre qui dévore ses habitants. — [4] Le pays, que nous avons exploré, est très-bon. — [5] Et tout le peuple s'écriait qu'il fallait les lapider. — [6] Refuseront-ils toujours de me croire, malgré tous les prodiges que j'ai opérés au milieu d'eux ? — [7] Mais parce que mon serviteur Chaleb a été animé d'un meilleur esprit et m'a parfaitement obéi, je le ferai entrer dans cette terre. — [8] Je le le fera entrer dans cette terre, qu'il a déja parcourue. — [9] Tous ceux qui murmurèrent contre moi. — [10] Ils auront pour héritage le pays dont vous n'avez pas voulu.

[1] Enéid. I, v. 204. — [2] Vous avez touché à des rochers dont le bruit retentit au loin. — [3] Ils arrivèrent en des lieux (L. VI. v. 638). — [4] Moi le Seigneur je saurai exécuter les menaces que j'ai prononcées contre ce peuple méchant. — [5] Dans la terre où je vous mène. — [6] Si quelqu'un pèche par ignorance, il offrira une chèvre d'un an pour son péché et le prêtre priera pour la personne qui a péché devant le Seigneur par ignorance et sans le vouloir, et son péché lui sera remis. — [7] Tout homme qui aura péché par orgueil.

dibus omnis synagoga [1]. *Morte moriatur, lapidate lapidibus*, et *lapidate omnis synagoga*, sont autant de locutions, qui ne sont pas reçues dans notre langue.

Chapitre XVI. — 17. *Et accipite singuli thuribulum suum* [2].

33. *Et descenderunt ipsi, et omnia quæ sunt eis* [3]. Le présent est mis pour le passé, *sunt* pour *erant* ou *fuerunt*.

34. *Et omnis Israël qui in circuitu eorum, fugerunt a voce eorum* [4]. Il faut sous-entendre *erat*, et compléter ainsi la phrase : *omnis Israël qui erat in circuitu eorum*.

37. *Quoniam sanctificaverunt thuribula peccatorum horum in animabus suis* [5]. On n'a pas mis *quia sanctificaverunt thuribula peccatores hi in animabus suis*; mais comme si l'on ne savait pas de qui étaient les encensoirs, on a dit *peccatorum horum*, au lieu de dire *sua*. Quant au sujet de *sanctificaverunt*, qui ne peut être que *ipsi*, on laisse au lecteur le soin de le suppléer.

Chapitre XVII. — 8. *Et ecce germinavit virga Aaron in domum Levi* [6]; les règles de notre langue demandaient : *in domo Levi*.

Chapitre XVIII. — 6. *Et ego accepi fratres vestros Levitas de medio filiorum Israël dationem datam Domino* [7]. Cette locution ne pouvait pas être exprimée autrement en latin. En effet le texte grec porte δόμα δεδομενον; dont la traduction littérale est : *datum datum*. Δόμα, en effet, se rend par *datum*, comme on le voit dans ces paroles de l'Apôtre : *Non quia quæro datum*, en grec, δόμα, *sed requiro fructum* [8], et dans ce passage de la Genèse : *Dedit Abraham data filiis suis* [9] en grec, δόματα ; et aussi dans ce passage de l'Évangile : *Nostis bona data dare filii vestris* [10], où le grec porte également δόματα. D'un autre côté, δεδομενον se rend aussi par *datum*, non plus substantif, mais participe. On aurait donc pu traduire par *datum datum*, c'est-à-dire *datum quod datur*, s'il n'y avait pas eu d'équivoque à éviter. Pour ne pas donner lieu à cette équivoque, quelques uns de nos traducteurs ont mis *donum datum*. Mais *donum* s'exprime en grec par δῶρον, et non par δόμα; en négligeant cette distinction on tombe ici dans l'erreur, car ce n'est pas un don que Dieu déclare avoir reçu des enfants d'Israël, mais une compensation pour les premiers-nés qui lui étaient dûs. Le mot *data* se dit donc également des choses données en payement et des choses données en pur don. De la sorte, tout don peut s'exprimer par *datum*; mais ce qui s'exprime par *datum* n'est pas toujours un pur don, puisqu'il y a des choses qu'on donne en payement.

12. *Omnis primitia olei, et omnis primitia vini et tritici, primitia eorum quæcumque dederint Domino, tibi dedi ea* [1]. L'écrivain sacré n'a pas mis *omnem primitivum tibi dedi eum*; mais après avoir dit *omnis primitia*, et énuméré les choses dont on devait offrir les prémices, il a ajouté *tibi dedi ea*. Il aurait pu dire du moins *tibi dedi eam*, ou bien *tibi dedi eas*, c'est-à-dire *primitias*; mais il a employé le genre neutre. Ce changement de cas est reçu même dans la langue latine, en vertu d'une locution absolue. Quant au mot *primitia*, il ne me paraît pas être admis dans notre langue, qui n'emploie guère que le pluriel *primitiæ*. Mais si nos traducteurs ont pu reproduire ces locutions grecques : *Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus* [2], *Virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus* [3], quoique la langue latine n'emploie le mot *sanguis* qu'au singulier, pourquoi aurait-on plus de scrupule de mettre *primitia* au singulier, afin de se rapprocher davantage du grec ? Cependant quelques traducteurs recourant à l'accusatif pluriel *primitias*, ont écrit : *omnes primitias tibi dabo*. De cette manière ils ont évité de faire passer du grec en latin deux locutions qui nous sont étrangères.

Chapitre XIX. — 2. *Loquere filiis Israël et accipiant ad te juvencam rufam* [4] : c'est comme s'il y avait *adducant ad te*. On pourrait aussi réunir les deux formes, et dire : *accipiant et adducant ad te juvencam rufam*..

7. « Et il lavera son corps avec de l'eau ; » le sens n'eut pas été moins complet quand même on n'aurait pas ajouté : « avec de l'eau. »

9. *Et ponet extra castra in locum mundum* [5]. Le latin demandait *in loco mundo*.

[1] Que cet homme soit puni de mort, et qu'il soit lapidé par tout le peuple. — [2] Prenez chacun vos encensoirs. — [3] Ils furent engloutis, eux et tout ce qui leur appartenait. — [4] Et tout le peuple d'Israël, qui était autour d'eux, s'enfuit en entendant leurs cris. — [5] Parce que les encensoirs de ces pécheurs ont été sanctifiés par leur mort. — [6] Et la verge d'Aaron, qui était confiée à la famille de Lévi, se trouva avoir fleuri. — [7] J'ai accepté, parmi tout le peuple d'Israël, les enfants de Lévi, vos frères, pour être consacrés au Seigneur. — [8] Ce n'est pas que je recherche des présents, car je ne demande que des fruits (Philip. IV, 17). — [9] Abraham fit des présents à ses enfants (Gen. XXV, 6). — [10] Vous savez donner de bonnes choses à vos enfants (Matth. VII, 11).

[1] Je vous ai donné toutes les prémices de l'huile, du vin et du blé, tout ce qu'on offre de prémices au Seigneur. — [2] Je ne prendrai point de part à leurs réunions, où ils offrent le sang des victimes (Ps. XV, 4). — [3] Le Seigneur déteste l'homme de sang et de fraude (Ps. V, 7.) — [4] Commande aux enfants d'Israël de t'ammener une genisse rousse. — [5] Il les mettra hors du camp dans un lieu pur.

15. *Omne vas apertum quæcumque non habent alligaturam alligatam super ea* [1].

Chapitre XX. — 9. *Et accepit Moyses virgam, quæ ante Dominum* [2]; il faut sous-entendre *erat*.

12. « Parce que tu ne m'as pas cru, et que « tu ne m'as pas sanctifié aux yeux des en- « fants d'Israël ; » c'est-à-dire, tu n'as pas rendu témoignage à ma sainteté. On retrouve la même locution dans ces paroles « Je me sanctifie « pour eux [3] ; » et dans l'oraison Dominicale : « Que votre nom soit sanctifié [4]. »

15. *Et incolæ fuimus in Ægypto dies plures* [5]; *dies plures* est mis pour *annis multis*.

18. « Édom lui répondit. » Sous ce nom, on désigne la nation elle-même ; car Edom, qui n'était autre qu'Esaü, n'existait plus ; de même ceux qui avaient envoyé les ambassadeurs sont appelés Israël, qui était primitivement le nom d'un homme.

19. *Et dicunt ei filii Israël : Juxta montem transibimus, si autem de aqua tua biberimus ego et pecora mea dabo pretium tibi* [6]. Ce passage du pluriel au singulier ne manque pas d'élégance. Bien qu'il y ait *filii Israël*, on croit voir Israël lui-même prendre la parole, et commencer son discours par le pluriel : *transibimus et biberimus*.

30. *Et vidit omnis synagoga, quia dimissus est Aaron* [7]. Il est difficile de trouver dans l'Ecriture le mot *dimissus* employé comme synonyme de *mortuus*; si ce n'est dans ce passage de l'Evangile où Siméon dit : *Nunc dimittis servum tuum in in pace* [8]. Encore le grec ne dit-il pas ἀφεις, équivalant de *dimittis* mais ἀπολύεις, qui a plutôt la signification de *resolvere* que de *dimittere*.

Ibid. *Et fleverunt Aaron triginta dies omnis domus Israël* [9] ; on n'a pas mis *flevit*. On ne lit pas non plus *tota* ou *universa*, mais *omnis* comme s'il y avait plusieurs maisons. Le sens, en effet, change considérablement selon que l'on emploie l'un ou l'autre de ces mots : ainsi *omnis homo*, désigne l'universalité des hommes tandis que *totus homo* se dit d'un seul homme. Mais l'Ecriture emploie habituellement *omnis* pour *totus*.

Chapitre XXI. — 5. *Et detrahebat populus ad Deum et adversus Moysen* [1]; on a mis *ad Deum* au lieu de *de Deo*. Mais certains traducteurs pour ne pas reproduire cette locution, on dit : *detrahebant de Deo*.

7. *Ora ad Deum, ut auferat a nobis serpentem* [2]. C'est le singulier au lieu du pluriel, comme nous l'avons remarqué pour *rana*, au livre de l'Exode [3].

9. *Et factum est quando momordit serpens hominem, et aspexit in æneum serpentem, et vivebat* [4]. Cette locution a deux particularités ; elle change le temps du verbe, en passant du parfait à l'imparfait, puis elle ajoute sans nécessité la conjonction *et*.

11. *Et elevantes ex Oboth, castra collocaverunt in Archalgaï trans in eremo* [5]: c'est comme s'il y avait *in ulteriore eremo*.

Chapitre XXII. — 23. *Et percussit asinam in virga* [6], il fallait *virga*, au lieu de *in virga*.

Chapitre XXIII. — 11. *In maledictionem inimicorum meorum vocavi te, et ecce benedixisti benedictionem* [7]: on n'a pas dit *benedictione*; mais on a employé l'accusatif comme s'il y avait *ecce dixisti benedictionem*.

12. *Quæcumque miserit Deus in os meum, hoc observabo loqui* [8] : il fallait *hæc observabo*.

13. *Veni mecum adhuc in locum alium, de quo non videbis eum inde* [9].

Chapitre XXV. — 4. « Et le Seigneur dit à « Moïse : Prends les princes du peuple, et pends « les coupables en plein jour devant le Seigneur, « et le Seigneur détournera sa colère de dessus « Israël. » C'est le Seigneur qui parle et cependant il ne dit pas : Pends les coupables devant moi, et je détournerai ma colère de dessus Israël.

15. *Domus familiæ est Madian* [10] ; c'est ainsi qu'on désigne la femme qui fut tuée avec l'Israëlite adultère. Par ces paroles, on a voulu, ce me semble indiquer, la noblesse de sa naissance ; car l'expression *domus familiæ* a beaucoup d'analogie avec les mots *pater familias* et *mater familas*, par lesquels nous avons coutume de désigner les personnes extrêmement riches.

[1] Tout vase qui n'a point de couvercle, ou qui n'est point lié pardessus. — [2] Moïse prit a verge qui était devant le Seigneur. — [3] Jean, xvii, 19. — Matt. vi, 9. — [5] Nous avons demeuré en Egypte pendant longtemps. [6] Les enfants d'Israël lui dirent : Nous passerons auprès de la montagne ; et si nous prenons de votre eau pour nous et nos troupeaux, nous vous en payerons le prix. — [7] Et tout le peuple apprit qu'Aaron était mort. — [8] Maintenant laissez mourir votre serviteur en paix (Luc, ii, 29.) — [9] Et toute la maison d'Israël pleura Aaron pendant trente jours.

[1] Et le peuple murmurait contre Dieu et contre Moïse. — [2] Prie Dieu qu'il nous délivre des serpents. — [3] Ch. viii, v. 6. — [4] Et tous ceux qui avaient été mordus par les serpents et qui regardèrent le serpent d'airain, furent guéris. — [5] Etant sortis d'Oboth, ils campèrent à Archalgaï dans le désert qui est de l'autre côté. — [6] Il frappa l'ânesse avec son bâton. — [7] Je t'ai appelé pour maudire mes ennemis et tu les bénis. — [8] J'aurai soin de dire tout ce que le Seigneur me mettra dans la bouche. — [9] Viens avec moi en un autre lieu, d'où il te sera impossible de le voir. — [10] Elle était d'une famille illustre parmi les Madianites.

Chapitre XXVI. — 1, 2. *Et locutus est Dominus ad Moysen et ad Eleazar sacerdotem, dicens : Accipe principium totius synagogæ filiorum Israël a viginti annis et supra* [1]. Remarquez le sens du mot *principium* employé ici pour désigner la partie du peuple qui était dans la force de l'âge.

Chapitre XXVII. — 20, 21. *Ut exaudiant eum filii Israël* [2] ; et plus loin : *In ore ejus exibunt* [3]; et encore : *In ore ejus introibunt* [4] ; pour dire : Ils exécuteront tous ses ordres.

22. « Moïse fit tout ce que le Seigneur lui avait « commandé ; et ayant pris Josué il le présenta de- « vant le grand-prêtre Eléazar, etc. » Ce qui nous porte à noter ces paroles : « Moïse fit tout ce que « le Seigneur lui avait commandé, » c'est que l'écrivain sacré ne s'est pas contenté de les dire une fois.

23. « Il lui fit connaître les ordres que le Sei- « gneur avait donnés à Moïse ; » pour : les ordres que le Seigneur lui avait donnés

Chapitre XXVIII. — 13. *Decimam decimam similaginis conspersam in oleo agno uni* [5] : comme s'il y avait : *singulas decimas singulis agnis*. Car l'expression *decimam decimam* indique qu'il faut prendre autant de dizièmes qu'il y a d'agneaux

16, 17. « Le quatorzième jour du premier mois « sera le jour de la fête ; vous mangerez pendant « sept jours des pains sans levain. » La fête se célébrait pendant plusieurs jours ; et cependant, chose digne de remarque on dit « le jour, de la fête », et non « les jours de la fête , sans tenir compte de sa durée.

Chapitre XXIX. — 1. *Et mense septimo una mensis* [6]. C'est la même locution dans ce passage de la Genèse? *Et facta est vespera, et factum est mane dies unus* [7]. Dans l'un et l'autre cas, le grec porte ἡμέρα μία. En traduisant ici par *prima die mensis*, certains interprètes ont donc supprimé une locution inévitable, tout en conservant le vrai sens.

2. *Vitulum unum ex bobus, arietem unum* [8]. On n'a pas mis *ex ovibus*, comme on a mis *ex bobus*, mais ces derniers mots eux-mêmes n'ajoutent rien au sens.

Ibid. « Sept agneaux d'un an, qui soient « sans tache. » Ce n'étaient pas seulement les agneaux, qui devaient être « sans tache » mais on a sous-entendu cette qualité en parlant des veaux et des béliers.

4. *Decima decima agno uni, septem agnis* [1] ; c'est comme s'il y avait *singula singulis*.

39. *Exeptis votis vestris, et voluntaria vestra, et holocautomata vestra, sacrifiia vestra, et libamina vestra, et salutaria vestra* [2]. On n'a pas dit *exceptis votis vestris, et voluntariis vestris*, et le reste de la même manière ; on n'a pas mis non plus *excepta vota vestra*, ce qui eut été débuter par un solécisme. Mais, après avoir employé la forme regulière et usitée *exceptis votis vestris*, on met les substantifs qui suivent à un autre cas, qui ne permet pas de sous-entendre *exceptis*, mais seulement *excepta*. Quand même cette locution ne serait admise qu'en grec je n'en parlerais pas, mais elle n'est pas plus reçue en grec qu'en latin.

Chapitre XXX. — 3. *Homo, homo quicumque voverit votum Domino* [3] ; c'est comme s'il y avait, *omnis homo*.

4. « Quand une femme aura fait un vœu au « Seigneur, ou promis quelque chose avec ser- « ment, si c'est une jeune fille qui soit encore « dans la maison de son père. » L'Ecriture, comme on le voit ici, donne le nom de « femme » à toute personne du sexe, lors même qu'elle est vierge. C'est pour cela que l'Apôtre a pu dire de Jésus-Christ, qu'il a été « fait de la femme [4]. »

Ibid. *Et audierit pater ejus vota ejus, et definitiones ejus quas definivit* [5]. *Definitiones definivit* est une locution.

Ibid. *Definivit adversus animam suam* [6], comme s'il y avait *adversus delectationes animæ suæ*.

Ibid. *Et tacuerit pater ejus, et stabunt omnia vota ejus* [7]. La conjonction *et* est de trop : car on trouve un sens complet dans la phrase construite de la sorte : *Si audierit et tacuerit pater ejus, stabunt omnia vota ejus*.

7. *Si autem facta fuerit viro* [8]; c'est le sens de *nupserit* : l'Ecriture s'exprime souvent de cette manière.

Ibid. *Et vota ejus super eam* [9]; il faut sous-entendre *sunt* que plusieurs traducteurs ont eu soin d'exprimer.

[1] Le Seigneur dit à Moïse et au grand-prêtre Eléazar: Prenez : tous les hommes valides de la nation d'Israël depuis vingt ans et au dessus. — [2] Afin que les enfants d'Isaaël l'écoutent. — [3] A sa parole ils sortiront. — [4] A sa parole ils entreront. — [5] Un dixième de mesure de fleur de farine, mêlée avec de l'huile, pour chaque agneau. — [6] Et le premier jour du septième mois. — [7] Et du soir et du matin se fit le premier jour. — [8] Un veau et un bélier.

[1] Un dixième pour chacun des agneaux, qui sont au nombre de sept. — [2] Sans compter la matière de vos vœux, vos dons volontaires, vos holocaustes, vos sacrifices, vos offrandes de liqueurs, et vos hosties pacifiques. — [3] Tout homme qui aura fait un vœu au Seigneur. — [4] Gal. IV, 4. — [5] Si son père est instruit des vœux qu'elle a faits, et du serment par lequel elle s'est liée. — [6] Elle s'est engagée par serment à quel que chose de pénible. — [7] Si son père n'a rien dit, son vœu sera obligatoire. — [8] Mais si elle a un mari. — [9] Si elle a fait quelque vœu.

13. *Omnia quæcumque exierint ex labiis ejus secundum vota ejus, et secundum definitiones quæ adversus animam ejus, non manet ei*[1]. On s'attendait à lire *non manent ei* au pluriel ; c'est en effet ce que plusieurs traducteurs ont mis, pour éviter cette espèce de solécisme.

CHAPITRE XXXI. — 4. *Mille ex tribu, et mille ex tribu ex omnibus tribubus Israël*[2]. On ne dit pas douze fois mille, et pourtant cette répétition n'indique-t-elle pas le même nombre ?

8. *Interfecerunt in gladio*[3]; les règles demandaient : *interfecerunt gladio*.

10. *Et omnes civitates eorum, quæ in habitationibus eorum*[4]; il faut sous-entendre *erant*.

Ibid. *Et villas eorum succenderunt in igni*[5]; pour se conformer à l'usage, il fallait dire *succenderunt igni*.

18. « Conservez toutes les femmes, dont au-« cun homme n'a approché. » Nulle part on ne voit plus clairement que l'hébreu, par une locution qui lui est familière, donne même aux vierges le nom de femmes.

28, 29. *Et a dimidia parte eorum accipietis, et dabis ea Eleazar sacerdoti primitas Domini*[6]; on ne lit pas *dabitis*.

35. « Et les femmes, qui n'avaient pas connu « d'hommes, furent au nombre de trente-deux « mille. » C'est ici une nouvelle preuve que le nom de femmes est donné mêmes aux personnes qui n'ont pas connu d'hommes, c'est-à-dire aux vierges.

54. *Et accepit Moyses et Eleazar sacerdos aurum a chiliarchis et a centurionibus, et intulit ea in tabernaculum testimonii*[7]. Il semble qu'on devait dire *et intulit illud in tabernaculum testimonii*. C'est ce qu'on lit dans la plupart des versions latines, et le mot *aurum*, dont le pronom rappelle l'idée, paraît l'exiger. Toutefois la multitude des objets énoncés précédemment, et d'où cet or était tiré, peut expliquer l'emploi du pluriel : *intulit ea*.

CHAPITRE XXXII. — 1. *Et pecora, multitudo erat filiis Ruben et filiis Gad, multitudo copiosa valde*[8]; on ne lit pas *et pecorum multitudo erat*.

Ibid. *Et viderunt regionem Jazer et regionem Galaad, et erat locus, locus pecoribus*[1]. Il ne faut pas unir ensemble dans la prononciation les mots *locus locus*, mais faire une pause après le premier et dire ensuite *locus pecoribus*. On est ainsi un istant à se demander quel est le lieu, dont il est question ; et c'est ce qui fait l'élégance de cette répétition.

2. *Et accedentes filii Ruben et filii Gad dixerunt ad Moysen et Eleazar sacerdotem, et ad principes synagogæ, dicentes*[2]. Cette locution *dixerunt dicentes* n'est ni grecque ni latine ; elle paraît empruntée à l'Hébreu.

5. « Donnez cette terre en partage à vos ser-« viteurs ; » comme s'ils parlaient pour d'autres, tandisqu'ils demandent pour eux-mêmes.

11, 12. *Non enim secuti sunt post me prœter Caleb filius Jephone*[3]. Il semble qu'on devait dire : *prœter Chaleb filium Jephone* : si l'on a employé le nominatif c'est sans doute à cause du verbe *secuti sunt*, qui précède. La langue latine elle-même fait usage de cette locution, mais rarement.

13. *Donec consumeretur omnis generatio facientes maligna in conspectu Domini*[4]; on n'a pas mis *faciens maligna*, ou bien *facientium maligna*.

16. *Et accesserunt ei, et dixerunt*[5]. La forme en usage est-celle-ci : *accesserunt ad eum*.

24. *Et ædificabitis vobis ipsis civates impedimentis vestris*[6]; c'est comme s'il y avait : *ædificabitis vobis ipsis civitates propter impedimenta vestra*.

26, 27. « Notre bagage, nos femmes et tous « nos troupeaux resteront dans les villes de Ga-« laad ; mais vos serviteurs passeront tous le « Jourdain, prêts à combattre, » au lieu de dire nous passerons tous le Jourdain, prêts à combattre, ils semblent parler de personnes étrangères.

28. « Moïse leur recommanda Eléazar; le grand-« prêtre et Josué fils de Navé, et les princes « des familles dans chaque tribu d'Israël. » On ne lit pas : Moïse les recommanda à Eléazar, grand-prêtre ; ce que les règles communes du langage exigeaient cependant. Car c'est sous la conduite de ces chefs que les enfants de Ruben et de Gad prirent possession du pays qu'ils avaient demandé en partage. Il est donc à présumer

[1] Tous les vœux qu'elle aura formulés, et tous les serments, par lesquels elle se sera engagée à quelque chose de pénible, seront nuls. — [2] Mille hommes de chaque tribu. — [3] Ils firent périr par l'épée. — [4] Toutes les villes où ils habitaient. — [5] Ils brûlèrent leurs châteaux. — [6] Vous prendrez les prémices du Seigneur sur la moitié du butin qui leur est destinée, et vous le donnerez au grand-prêtre Eléazar. — [7] Moïse et le grand-prêtre Eléazar, ayant reçu l'or des tribuns et des centeniers, le mirent dans le tabernacle du témoignage. — [8] Les enfants de Ruben et de Gad possédaient une multitude innombrable de troupeaux.

[1] Ils virent que le pays de Jazer et celui de Galaad, offraient des lieux très-favorables aux troupeaux. — [2] Les enfants de Ruben et de Gad vinrent trouver Moïse et Eleazar le grand-prêtre et les princes du peuple, et ils leur dirent. — [3] Ils n'ont pas voulu me suivre, excepté Chaleb, fils de Jéphoné. — [4] Jusqu'à ce que cette race d'hommes, qui avait fait le mal devant le Seigneur, fut entièrement éteinte. — [5] Ils s'approchèrent de lui, et lui dirent. — [6] Et vous bâtirez des villes pour y mettre en sûreté votre bagage.

qu'on ne leur recommanda par les hommes chargés de les introduire dans la terre tant désirée, mais qu'ils furent plutôt recommandés, eux-mêmes à leurs chefs.

30. *Si autem non transierint armati vobiscum in bellum in conspectu Domini, et transferte impedimenta eorum* [1] ; la conjonction *et* est de trop.

33. *Et dedit eis Moyses filiis Gad et filiis Ruben* [2] : il n'était pas nécessaire de mettre *eis*.

CHAPITRE XXXIII. — 14. *Et non ibi erat aqua populo bibere* [3], au lieu de *ad bibendum*.

51. *Loquere filiis Israël, et dices ad eos* [4] ; on pouvait se contenter de dire : *loquere filiis Israël*.

52. *Et omnia idola fusilia eorum perdetis ea* [5] ; le pronom *ea* est de trop.

[1] Mais s'ils refusent de marcher avec vous pour combattre sous les yeux du Seigneur, vous transporterez au-delà du Jourdain tout ce qu'ils ont ici. — [2] Moïse accorda aux enfants de Gad et de Ruben. — [3] Le peuple n'y trouva point d'eau pour boire. — [4] Parle aux enfants d'Israël, et dis-leur. — [5] Tu détruiras toutes les idoles qu'ils se sont fabriquées.

CHAPITRE XXXIV. — 6. *Hoc erit vobis fines maris* [1], il fallait *hi erunt vobis*.

7. *Et hoc erit vobis fines ad aquilonem* [2] ; cette locution est la même que la précédente.

CHAPITRE XXXV. — 3. *Et erunt civitates eis habitare* [3] ; les règles demandaient *ad habitandum*.

11. *Refugia erant vobis fugere illo homicidam* [4] ; on pouvait employer la forme ordinaire et dire : *ut fugiat illo homicida*.

15. *Et incolæ qui in vobis, istæ civitates in refugium* [5]. *Incolæ* est ici au singulier et on doit l'entendre comme s'il y avait *huic incolæ qui in vobis* à quoi il faut ajouter *est* ; car s'il n'y a pas *qui in vobis est*, c'est en vertu d'une locution bien connue, mais plus familière à la langue grecque qu'à la langue latine.

[1] Vous aurez la mer pour limite. — [2] Voici quelles seront vos limites du côté du nord. — [3] Ils auront des villes pour y habiter. — [4] Vous aurez des villes de refuge pour ceux qui auront donné la mort à quelqu'un. — [5] Ces villes serviront aussi de lieu de refuge à l'étranger qui habite au milieu de vous.

LIVRE CINQUIÈME.

LOCUTIONS TIRÉES DU DEUTÉRONOME.

CHAPITRE I. — 7. *Usque ad flumen magnum, flumen Euphratem* [1]; on n'a pas dit : *Usque ad flumen magnum Euphratem.*

17. *Et judicium quod durum fuerit a vobis, afferetis illud ad me* [2]. Au lieu de dire *quod durum fuerunt vobis,* on a mis *a vobis,* comme s'il y avait : *ita durum, ut a vobis judicari non possit.*

35, 36. *Si videbit aliquis virorum istorum terram optimam hanc, quam juravi patribus eorum, prœter Chaleb filius Jephone, hic videbit eam* [3]. Nous avons déjà trouvé cette locution au livre des Nombres [4]; elle consiste à mettre le nominatif *filius*, là où il fallait dire avec l'accusatif, *prœter Chaleb filium Jephone.*

CHAPITRE II. — 7. *Dominus enim Deus vester benedixit te in omni opere manuum tuarum* [5]. On n'a pas dit *benedixit vos in omni opere manuum vestrarum,* quoiqu'on ait mis auparavant *vester,* et non pas *tuus.*

24. *Nunc ergo surgite, et promovete, et pertransite vos vallem Arnon; ecce tradidi in manus tuas Seon regem Esebon* [6]. On n'a pas mis *in manus vestras*; mais on a passé du pluriel au singulier.

CHAPITRE IV. — 7. *Quoniam quœ est gens magna, cui est ei Deus appropians illis* [7]. Il y a ici deux choses à remarquer : la première c'est qu'on a dit : *cui est ei*; la seconde, c'est qu'on n'a pas dit : *appropians illi,* mais *illis.*

12. « Vous n'avez aperçu aucune forme, mais « seulement une voix. » La voix ne peut pas tomber sous le sens de la vue; mais, comme si tous les sens avaient la faculté d'apercevoir, on emploie ce mot pour désigner en général, toute perception sensible.

5, 14. *In quam vos ingredimini illo, hœreditare eam* [8]; le sens eût été complet sans *illo.*

[1] Jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate.— [2] Et pour les causes qui vous paraîtront difficiles à juger vous me les soumettrez. — [3] Aucun de ces hommes ne verra cet excellent pays, que j'ai promis à leurs pères avec serment, excepté Chalep, fils de Jéphoné, qui le verra. — [4] Ch. XXXII, 12. — [5] Car le Seigneur votre Dieu vous a béni dans toutes vos entreprises. — [6] Maintenant donc levez-vous et marchez, et passez la vallée d'Arnon; car j'ai livré entre vos mains Séon, roi d'Esébon. — [7] Car, quelle est la nation, quelque puissante qu'elle soit, qui ait son Dieu si près d'elle. — [8] Dans laquelle vous allez entrer, pour en prendre possession.

20. « Et il vous tirera de la fournaise de fer « de l'Egypte. » Par « la fournaise de fer, » on a voulu dire : une dure oppression. Le psalmiste s'est servi de la même figure, en disant de Joseph : « Le fer a traversé son âme [1]. »

22. « Je ne passerai pas ce Jourdain, » comme s'il y avait un autre fleuve de ce nom. C'est la même locution, je crois, qui fait dire souvent : ce monde, comme s'il en existait un autre.

25. « Si vous engendrez des enfants, et des « enfants de vos enfants. » Remarquez cette locution, en vertu de laquelle on dit des aïeuls qu'ils engendrent leurs petits-fils.

29. *Et quœretis ibi Dominum Deum vestrum; et invenietis eum, quando exquiretis eum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua in tribulatione tua* [2]; on ne lit pas *in toto corde vestro et in tota anima vestra, in tribulatione vestra.*

32. *Interrogate dies priores, qui fuerunt priores te* [3]. *Dies* est mis pour *homines.* Remarquons encore que après, avoir commencé par le pluriel *interrogate*, on termine par le singulier *priores te,* tandis qu'il fallait dire *priores vobis.*

34. *Si et tentavit Deus ingressus accipere sibi gentem de media gente* [4]. *Tentavit* est mis pour *voluit,* ou tout autre mot ayant le même sens. Et lorsqu'on lit *de media gente,* il faut entendre *de mediis gentibus;* c'est le singulier employé pour le pluriel, comme quand nous avons vu *serpens, rana, locusta,* mis pour *serpentes, ranœ locustœ.*

Ibid. *Secundum omnia quœ fecit Dominus Deus vester in Ægypto coram te vidente* [5]; on pouvait se dispenser de mettre *vidente,* qui n'ajoute rien au sens.

CHAPITRE V. — 5. *Et ego stabam inter Dominum et vos in tempore illo, annuntiare vobis verba Domini; quoniam timuistis a facie ignis, et non ascendistis in montem, dicens* : *Ego sum Dominus*

[1] Ps. CIV, 18. — [2] Et là vous chercherez le Seigneur votre Dieu, et vous le trouverez, pourvu que, dans votre affliction, vous le cherchiez de tout votre cœur et de toute votre âme. — [3] Interrogez les siècles passés, qui vous ont précédés. — [4] Si un Dieu est venu se choisir un peuple du milieu des nations. — [5] Selon tout ce que le Seigneur votre Dieu a fait en Egypte sous vos yeux.

Deus tuus, etc. [1]; *dicens* est mis pour *cum diceret*.

14. *Et advena qui incolit in te* [2]. Ces paroles s'adressent au peuple, et non à un seul homme ; car ce n'est qu'au milieu du peuple que l'étranger pouvait demeurer.

15. *Propter hoc constituit tibi Dominus Deus tuus, ut observes diem sabbati, et santificare eum* [3]. Si la conjonction *et* était supprimée, on ne s'écarterait pas, ce semble, de l'usage, en disant : *ut observes diem sabbati sanctificare eum*. On pouvait mettre encore : *ut observes diem sabbati, et sanctifices eum*; ou bien : *propter hoc constituit tibi Dominus Deus tuus observare diem sabbati, et sanctificare eum*. Mais puisqu'on lit : *ut observes diem sabbati, et sanctificare eum*, il faut reconnaître dans cette phrase une locution inusitée, qu'il est bon de signaler.

Chapitre VI. — 13. *Attende tibi ne dilatetur cor tuum, et obliviscaris Domini Dei tui* [4]. *Dilatatio cordis* peut donc se prendre aussi en mauvaise part. La joie a certainement pour effet de dilater le cœur; la tristesse au contraire le resserre; mais l'une et l'autre peuvent se prendre en bonne et en mauvaise part.

20. *Et erit, cum interrogaverit te filius tuus cras dicens* [5]; *cras* marque ici un temps futur indéterminé.

Chapitre VII. — 1. *Septem gentes magnas et multas* [6]. Comment a-t-on pu dire *multas*, si ces nations ne sont qu'au nombre de sept? *Multas* est donc mis pour *multitudinem habentes*.

2. *Non dispones ad eos testamentum* [7]; il s'agit ici de peuples; *testamentum* est donc mis pour *pactum*.

3,4. « Vous ne permettrez pas à vos fils d'épou« ser leurs filles; car elles détourneraient vos fils « de mon culte, pour leur faire adorer des dieux « étrangers, et le Seigneur entrerait en colère « contre vous. » Le Seigneur comme s'il parlait d'un autre que lui-même, ne dit pas : « J'entre« rai en colère. »

Chapitre IX. — 1. « Des villes très-grandes, et « dont les murailles s'élèvent jusqu'au ciel; » c'est là une hyperbole.

4. *Ne dicas in corde tuo, cum consumpserit Dominus Deus tuus gentes istas ante faciem tuam, dicens : Propter justitias meas induxit me Dominus hæreditare terram bonam istam* [1]. Voici l'ordre naturel des paroles: *ne dicas in corde tuo dicens*.

28. *Ne quando dicant inhabitantes terram, unde eduxisti nos inde* [2]. L'addition de *inde* est une forme particulière à l'Ecriture.

Chapitre XI. — 3. *Quæ fecit virtutem Ægyptiorum* [3]. Quelques traducteurs latins, ne saisissant pas parfaitement le sens de cette phrase, n'ont pas voulu dire *virtutem* : mais comme le mot grec δύναμις a quelquefois la signification de *exercitus*, ils l'ont rendu par *virtuti* ou *exercitui*. Il y a cependant de l'élégance dans cette locution : *quæ fecit virtutem eorum*; c'est comme si l'on disait *quid eam fecit*, ce que le Seigneur en a fait, pour indiquer que le Seigneur l'a réduite à néant. Toute la difficulté vient de ce que le pronom relatif est exprimé au pluriel.

6. *Quos aperiens terra os suum deglutivit eos, et domos eorum, et tabernacula eorum* [4]. Il y a ici deux locutions : la première consiste dans l'addition de *eos*, mot que le pronom *quos*, exprimé au commencement, rendait inutile; la seconde consiste dans les mots *domos eorum*, ajoutés à *tabernacula eorum*, comme si les Israëlites avaient eu dans le désert d'autres habitations que des tentes. Mais, en parlant de leurs maisons, on a voulu sans doute désigner les personnes de leurs familles; de même que le prophète désigne tout le peuple, quand il dit : *Et nunc tu, domus Jacob* [5]. Cette locution n'est pas étrangère à la langue latine; et Virgile lui-même appele les Romains *domus Assaraci* [6], parce qu'ils descendent du Troyen Assaracus.

7. « Parce que vos yeux ont vu toutes les « œuvres merveilleuses, que le Seigneur a faites « aujourd'hui au milieu de vous. » Il s'agit des prodiges qui ont été opérés dans le désert, pendant les quarante ans que les Israëlites y ont demeuré ; et cependant Moïse dit : « aujourd'hui. » Ce mot désigne donc tout ce laps de temps, quel que soit le nombre des années qui le composent.

9. « La terre que le Seigneur a juré de donner

[1] Je fus alors votre médiateur auprès du Seigneur, pour vous transmettre ses paroles ; car vous avez été saisis de frayeur à la vue du feu et vous n'êtes pas montés sur la montagne, lorsqu'il vous disait : Je suis le Seigneur votre Dieu, etc. — [2] Et l'étranger qui habite au milieu de vous. — [3] C'est pourquoi le Seigneur votre Dieu vous a prescrit de garder et de sanctifier le jour du Sabbat. — [4] Gardez-vous de mettre votre cœur au large, et d'oublier le Seigneur votre Dieu. — [5] Et plus tard lorsque vos enfants vous demanderont — [6] Sept nations grandes et nombreuses. — [7] Vous ne ferez point d'alliance avec eux.

[1] Après que le Seigneur votre Dieu aura détruit devant vous toutes les nations, ne dites pas : C'est à cause de ma justice que le Seigneur m'a mis en possession de cette terre excellente. — [2] De peur que les habitants du pays, dont vous nous avez tirés, ne disent. — [3] Ce que le Seigneur a fait de la puissance des Egyptiens. — [4] La terre, s'étant entrouverte, les engloutit avec leurs maisons et leurs tentes. — [5] Et maintenant donc, ô maison de Jacob (Is. II, 5). — [6] Maison d'Assaracus (Eneid. I, v. 288).

« à vos pères et à leur postérité après eux. » Entendez : « c'est-à-dire à leur postérité après « eux; » car ce n'est pas à eux personnellement qu'elle a été donnée; mais ils l'ont seulement possédée dans la personne de leurs descendants.

13. *Si autem auditu audieritis omnia mandata ejus, quæ ego mando tibi hodie* [1]. On pourrait supprimer *auditu;* mais c'est une locution très-familière aux livres saints.

14. *Et dabit pluviam terræ tuæ in tempore suo matutinum et serotinum* [2]. Comme *matutinum tempus* signifie le commencement du jour, n'aurait-on pas voulu désigner par cette expression la première époque de l'année ? Le mot *serotinum,* est moins latin; mais il n'y avait pas d'autres terme qui rendit aussi fidèlement la signification du grec ὄψιμον. On s'en sert très-souvent, il est vrai, mais dans le sens de *tardif*, tandis que, ici, il marque plutôt une certaine époque de l'année.

15, 16. *Et cum comederis et satiatus fueris, attende tibi ipsi ne dilatetur cor tuum, et prævaricemini, et serviatis diis aliis* [3]. Nous avons déjà signalé plus haut des locutions semblables, où l'on passe du singulier au pluriel, et où *dilatetur* est pris en mauvaise part, pour signifier une prospérité dont on abuse.

24. *Et flumen magnum, flumen Euphratem* [4]. Ces sortes de locutions sont très-fréquentes dans l'Ecriture et rendent la pensée avec beaucoup de grâce.

25. « Le Seigneur votre Dieu répandra votre « crainte et votre terreur par toute la terre. » Il ne s'agit pas ici de la crainte ou de la terreur que les Israëlites auraient éprouvée eux-mêmes, mais de celle qu'ils devaient inspirer aux autres.

CHAPITRE XII. — 17. « Tu ne pourras pas « manger dans tes villes la dîme de ton blé, » c'est-à-dire : vous ne devrez pas.

CHAPITRE XIII. — 16. *Et incendes civitatem in igni* [5]; l'usage de notre langue demandait que l'on mît simplement *igni.*

CHAPITRE XIV. — 24. *Si autem longe fuerit via a te* [6]; c'est comme s'il y avait *longa via fuerit*; l'adverbe est mis pour l'adjectif.

CHAPITRE XV. — 6. *Et fœnerabis gentes multas* [1]. *Fœneratio,* dans l'Écriture, signifie l'action de prêter de l'argent, quand même on n'en tirerait aucun intérêt. On en voit une preuve dans ce passage des psaumes : *Beatus qui miseretur et commodat* [2]; car là où les traducteurs latins, plus attachés au sens qu'aux paroles, ont employé le mot *commodat*, le grec porte δανείζει auquel correspond parfaitement le mot latin *fœneratur.*

Ibid. *Et principaberis gentium multarum, tui autem non principabuntur* [3]; c'est comme si l'on disait : *tibi non dominabuntur,* proposition dont le sujet est *gentes.* Car *tui* est le génitif singulier du pronom, qui fait *tibi* au datif; il ne faut pas le confondre avec le nominatif pluriel de l'adjectif qui a pour génitif *tuorum.*

7. *Si autem fuerit in te egenus in fratribus tuis* [4]. Ces paroles ne s'adressant pas à un seul individu, mais à un peuple, on a pu dire *in te.*

7, 8. *Si autem fuerit in te egenus in fratribus tuis in una civitatum tuarum, in terra quam Dominus Deus tuus dat tibi, non avertes cor tuum, neque constringes manum tuam a fratre tuo egente; aperiens aperies manus tuas ei, fœnus fœnerabis ei quantumcumque postulat, et quantum eget* [5]. Dans une loi qui prescrit des œuvres de miséricorde, il n'y a pas de place, évidemment, pour les cruelles exigences de l'usure : par les mots *fœnus fœnerabis ei,* il faut donc entendre l'obligation de prêter gratuitement les choses demandées. En outre, les expressions *aperiens aperies manus tuas,* aussi bien que celles-ci *fœnus fœnerabis*, présentent une locution familière à l'Écriture.

17. Après avoir prescrit de percer l'oreille au serviteur, la loi ajoute : *Et ancillam tuam facies similiter* [6], ici l'accusatif est mis pour le datif; car l'usage de notre langue demandait : *ancillæ tuæ facies.*

21. *Si autem fuerit in eo vitium, claudum aut cæcum, vel omne vitium malum* [7]. On n'a pas mis *claudicatio aut cæcitas,* qui sont les défauts eux-mêmes, mais *claudum aut cæcum,* qui se disent, non des défauts, mais des animaux qui ont ces

[1] Mais si vous êtes fidèles à observer les commandements que je vous fais aujourd'hui. — [2] Il fera tomber sur vos champs, au temps favorable, les premières et dernières pluies. — [3] Lorsque vous aurez eu les biens de la terre en abondance et que vous serez rassasiés, gardez-vous de mettre votre cœur au large et de violer mon alliance, en adorant des dieux étrangers. — [4] Et le grand fleuve de l'Euphrate. — [5] Tu brûleras la ville. — [6] Mais si le chemin est trop long pour toi.

[1] Tu prêteras à beaucoup de nations. — [2] Bienheureux celui qui exerce la miséricorde et qui prête (Ps. CXI, 5). — [3] Tu auras l'empire sur beaucoup de nations, et personne n'aura l'empire sur toi. — [4] S'il y a au milieu de toi un de tes frères, qui soit réduit à l'indigence. — [5] Si en quelqu'une de tes villes, dans le pays que le Seigneur ton Dieu va te donner, un de tes frères est réduit à l'indigence, tu n'endurciras pas ton cœur, et tu ne resserreras pas ta main à son égard; tes mains s'ouvriront pour lui, et tu lui prêteras tout ce qu'il te demandera, et tout ce dont il aura besoin. — [6] Tu feras la même chose à ta servante. — [7] S'il a une tache, s'il est boîteux ou aveugle, ou s'il a un défaut quelconque.

défauts. Remarquez encore comment on dit *vitium malum*, comme s'il pouvait y avoir un défaut qui fût bon.

CHAPITRE XVI. — 4. *Et non dormiet de carnibus, de quibus immolaveritis vespere die primo usque in mane* [1]; *dormiet* est mis pour *non remanebit ea nocte*.

CHAPITRE XVII. — 1. *Non offeres Domino Deo tuo vitulum vel ovem, in quo est in ipso vitium* [2]; la forme régulière était *in quo est vitium*; mais la locution citée est plus familière à l'Écriture.

5. *Et lapidabis eos in lapidibus, et morientur* [3]; les règles de notre langue veulent simplement *lapidibus*, et non pas *in lapidibus*.

15. « Vous ne pourrez pas prendre pour votre « chef un étranger, qui ne soit pas votre frère. » Ces mots « vous ne pourrez pas » sont mis pour « vous ne devrez pas. »

17. *Non multiplicabit sibi equum* [4]; *equum* est mis pour *equos* ou *equitatum* : aussi plusieurs ont-ils traduit par *equitatum*.

CHAPITRE XVIII. — 16. *Secundum omnia quæ petiisti a Domino Deo tuo in Choreb, in die convocationis dicentes* [5]. Après avoir dit d'abord *petiisti*, on a mis ensuite *dicentes*, au lieu de *dicens*.

CHAPITRE XX. — 4. *Quoniam Dominus Deus vester qui præcedit vobiscum* [6]; on n'a pas mis *vos*.

CHAPITRE XXII. — 6. « Si vous rencontrez de- « vant vous sur votre chemin un nid d'oiseaux. » Ainsi l'Ecriture se sert du mot « rencontrer » à l'égard d'une chose qui est sans mouvement.

8. *Si autem ædificaveris domum novam, facies coronam solario tuo, et non facies homicidium in domo tua, si cadat qui cecidit ab eo* [7]; c'est comme s'il y avait *a solorio cadat qui cecidit*; cette locution est tout-à-fait inusitée.

CHAPITRE XXIV. — 2, 3. « Si, étant sortie, elle « épouse un autre mari, et que le dernier mari « la prenne en aversion. » Il est à remarquer que, de deux hommes, le second est appelé « le « dernier. » Cette locution se voit encore dans l'Evangile lorsque, à cette question : « Lequel « des deux frères a accompli la volonté de son « père, » on répond que c'est le dernier quoiqu'ils ne soient que deux [1].

6. *Non pignerabis molam, neque superiorem lapidem molæ, quia animam iste pignerat* [2]; c'est comme s'il y avait : *quia animam pigneras si feceris*. Remarquez ensuite le mot *animam* employé pour désigner cette vie, qui résulte de l'union de l'âme et du corps. La même locution reparaît dans ce passage de l'Evangile *Nonne anima plus est quam esca* [3].

7. *Si autem deprehendatur homo furans animam ex fratribus suis filiis Israël* [4]. *Animam* est mis pour *hominem*. On lit ensuite : *Et opprimens eum vendiderit* [5]; c'est là une locution qui mérite aussi d'être signalée : en effet au lieu de mettre *eam*, ce qui eut été plus logique, puisque ce mot se rapporte à *animam*, on a mis *eum*, qui tient la place de *hominem* représenté par *animam*.

10. *Si debitum fuerit in proximo tuo, debitum quodcumque* [6]. La répétition de *debitum*, est une locution à signaler.

CHAPITRE XXV. — 7. *Si autem noluerit homo accipere uxorem fratris sui, et ascendet mulier in porta ad senatum, et dicet : Non vult frater viri mei suscitare nomen fratris sui in Israël, noluit frater viri mei* [7]. Il est reconnu que l'Ecriture aime les repétitions des mots ; celle que nous signalons ici, l'une des moins usitées, exprime avec beaucoup d'art la vivacité de la plainte.

CHAPITRE XXVII. — 21. *Maledictus omnis qui dormierit cum omni pecore* [8]; *dormierit* a le sens de *concubuerit* Ensuite *cum omni pecore* est mis pour *cum quolibet pecore*.

CHAPITRE XXVIII. — 48. « Vous servirez les « ennemis, que le Seigneur votre Dieu suscitera « contre vous » Le grec porte λατρεύσεις, qu'on a rendu par « vous servirez : » or dans l'Ecriture ce mot s'entend ordinairement du service ou culte qui est dû à Dieu, si bien que l'on donne le nom d'idolatres à ceux qui rendent ce genre de service aux idoles ; ce terme est donc pris ici dans un sens différent de celui qu'on y attache ordinairement. Cependant, il est possible qu'il ait, même ici, la signification ordinaire : car on prédit aux

[1] Et il ne restera rien, pour le lendemain matin, de la chair de la victime qui aura été immolee le soir du premier jour. — [2] Vous n'immolerez point au Seigneur votre Dieu un veau ni une brebis, qui ait quelque defaut. — [3] Vous les lapiderez, et c'est ainsi qu'ils mourront. — [4] Il ne réunira pas un grand nombre de chevaux. — [5] Selon la demande que vous avez faite en ces termes au Seigneur votre Dieu, auprès de la montagne de Choreb, au jour où le peuple etait assemblé. — [6] Parce le Seigneur votre Dieu, qui marche devant vous. — [7] Si vous bâtissez une neuve maison, vous ferez un appui autour du toit, et de cette manière vous ne serez pas responsable de la mort qu'un homme pourrait trouver dans votre maison, s'il venait à tomber du toit.

[1] Matt. XXI. 31. — [2] Vous ne recevrez pas pour gage la meule de dessus ou de dessous, parce que celui qui vous l'offre engage sa propre vie. — [3] La vie n'est-elle pas plus que la nourriture ? (Matt. VI, 35). — [4] Si quelqu'un est convaincu de s'être emparé injustement d'un de ses frères, enfant d'Israël. — [5] Et de l'avoir entraîné par force et vendu. — [6] Si votre prochain vous doit quelque chose. — [7] Mais si un homme refuse d'épouser la femme de son frère, celle-ci ira à la porte de la ville, et dira aux anciens : Le frère de mon mari ne veut pas conserver le nom de son frère en Israël. — [8] Maudit soit celui qui pèche avec une bête.

captifs des maux si grands et si nombreux qu'on peut les supposer violemment contraints de rendre les honneurs divins à des ennemis, dont l'orgueil était porté à son comble.

49. *Gentem cujus non audies vocem ejus* [1]. Remarquez d'abord que l'on dit en même temps *cujus* et *ejus* suivant la coutume de l'Écriture ; et ensuite que la phrase *cujus non audies vocem* équivaut à celle-ci : *cujus linguam non intelliges*.

54, 55. *Mollis in te et tenera valde fascinabit oculo suo fratrem suum et uxorem quæ est in sinu ejus, et qui reliqui sunt filii quicumque relicti fuerint illi, ita ut det uni ex eis a carnibus filiorum suorum de quibuscumque edet, eo quod non derelictum sit ei quidquam in angustia et tribulatione, qua tribulabunt te inimici tui in omnibus civitatibus tuis* [2]. Remarquez ici l'emploi de *fascinabit* dans le sens de *invidebit*. Une mère sera jalouse de celui qui semble n'avoir survécu, que pour exiger sa part de la chair de ses enfants, horrible nourriture dont les parents seront obligés de se repaître. C'est ainsi qu'au livre des Proverbes, les versions latines ont mis : *Non cœnabis cum viro invido* [3], là où le grec porte ἀνδρὶ βάσκανῳ ; or βάσκανος a pour synonyme *fascinus*.

63. *Et erit sicut lætatus est Dominus in vobis, benefacere vobis* [4]. Le grec porte *benefacere vos* ; et cette locution n'est même pas grecque. On voit que l'accusatif est mis pour le datif : et à cause de cela, les traducteurs latins ont préféré dire *vobis*, que de mettre l'accusatif *vos*.

Chapitre XXIX. — 2, 3. *Vos vidistis omnia quæ fecit Dominus Deus vester in terra Ægypto coram vobis Pharaoni et servis ejus omnibus et omni terræ illius, tentationes magnas quas viderunt oculi tui* [5] ; il faut remarquer le nom de *tentationes* donné aux plaies d'Egypte.

Chapitre XXX. — 4. « Quand même vous se-« riez dispersés d'une extremité du ciel à l'autre, « le Seigneur votre Dieu saura bien vous rassem-« bler. » Il y a tout lieu de croire, que cette expression « d'une extremité du ciel à l'autre » a le même sens que cette autre formule plus communément employée : d'un bout du monde à l'autre. Ce qui semble justifier cette locution, c'est que l'on donne souvent le nom de ciel à cette atmosphère, qui nous environne et qui touche la terre.

12, 13. *Non in cœlo est, dicens : Quis ascendet in cœlum, et accipiet nobis illud, et audientes illud faciemus ? Neque trans mare est, dicens : Quis transfretabit nobis trans mare, et accipiet nobis illud, et audientes illud faciemus* [1] ? *Dicens* est mis pour *ut dicas*, c'est une locution nouvelle.

Chapitre XXXI. — 8. *Et Dominus qui comitatur tibi tecum* [2]

16. « Et le Seigneur dit à Moïse : Bientôt tu « dormiras avec tes pères ; » ces paroles expriment la mort prochaine de Moïse.

27. *Amaricantes eratis quæ ad Deum* [3] ; c'est comme s'il y avait : *amaricabatis ea quæ Dei sunt*.

29. *Scio enim quia post obitum meum iniquitate iniquitatem facietis* [4]. Le grec se sert du seul mot ἀνομήσετε, pour signifier *iniquitatem facietis*.

Ibid. *Et occurrent vobis mala novissimorum dierum* [5]; ainsi porte le grec qui revient à *in novissimis diebus*, ou bien *in novissimo dierum*.

Chapitre XXXII. — 6. « N'est-ce pas lui, vo-« tre Père, qui vous a possédé, qui vous a fait et « et vous a créé ? » L'ordre des paroles est à remarquer : il semble qu'on devait dire d'abord : « qui vous a créé et qui vous a fait, » et après seulement : « qui vous a possédé. » Le moyen, en effet, de posséder une chose qui n'existe pas encore ?

14. « Avec la graisse des reins du froment. » C'est une métaphore tout-à-fait inutisée, de dire « les reins du froment, » pour signifier l'intérieur du grain de blé, d'où est tirée la farine comparée à la graisse. Cette comparaison est familière à la langue grecque. Nous en avons la preuve dans ce passage de l'Exode : *Elevantes farinam super humeros suos* [6], où les Septante ont employé le mot στέατα, qui signifie *graisse*.

20. *Filii in quibus non est fides in eis* [7] ; cette locution est d'un usage commun dans l'Ecriture.

[1] Une nation dont vous n'entendrez pas la langue. — [2] On verra au milieu de vous la femme, habituée à la vie la plus molle et la plus délicate, regarder d'un œil jaloux son frère et la femme de son frère, et ses propres enfants qui lui sont restés, et ne leur donner qu'à regret de la chair de ses enfants qu'elle sera contrainte de manger, parce qu'il ne lui restera rien autre chose, dans l'état de détresse et de misère, où vos ennemis vous réduiront dans l'enceinte de nos villes. — [3] Ne mangez pas avec l'homme envieux. — [4] Et de même que le Seigneur s'est plu à vous combler de ses faveurs. — [5] Vous avez vu tout ce que le Seigneur votre Dieu a fait devant vous en Egypte à Pharaon, à tous ses serviteurs, et à tout son peuple : vos yeux ont vu les grandes plaies, par lesquelles il les a éprouvés.

[1] Il n'est point dans le ciel, pour que vous puissiez dire : Qui est celui qui montera au ciel et nous l'apportera, afin qu'en l'entendant nous puissions l'accomplir ? Il n'est pas non plus au-delà des mers, pour que vous soyez en droit de dire : Qui est celui qui passera la mer et nous l'apportera, afin qu'en l'entendant nous puissions l'accomplir. — [2] Et le Seigneur qui t'accompagne. — [3] Vous ne répondiez que par des murmures à tout ce que le Seigneur faisait pour vous. — [4] Car je sais qu'après ma mort vous vous abandonnerez à tous les désordres. — [5] Et à la fin vous serez en proie à tous les maux. — [6] Mettant la farine sur leurs épaules. (Exod. XII, 34.) — [7] Ce sont des enfants infidèles.

36. *Quoniam judicabit Dominus populum suum, et in servis suis consolabitur* [1] ; c'est comme s'il y avait *servos suos consolabitur*. A moins qu'on ne prenne ce verbe dans le sens passif, pour signifier que le Seigneur se consolera des offenses, par lesquelles les méchants provoquent son indignation et sa colère. Mais alors il faut entendre la consolation en Dieu autrement que dans les hommes, comme on le fait pour la colère, la jalousie, et les autres sentiments.

37. *Ubi sunt dii eorum, in quibus fidebant in ipsis* [1]. Le sens eut été aussi complet sans *in ipsis*.

40. *Et jurabo dexteram meam* [2] ; c'est comme s'il y avait *per dexteram meam*.

42 (*Chez les Septante*). « Cieux réjouissez-« vous avec lui ; et que tous les anges de Dieu l'a-« dorent :» d'autres exemplaires portent « et que « tous les enfants de Dieu l'adorent. » On trouverait difficilement dans les Saintes Ecritures des exemples semblables, où le nom d'enfants de Dieu fût donné aux anges qui sont dans le ciel.

[1] Car le Seigneur jugera son peuple, et il consolera ses serviteurs.

[1] Où sont les dieux, en qui ils mettaient leur confiance ? — [2] Je lèverai la main, et je ferai serment.

LIVRE SIXIÈME.

LOCUTIONS TIRÉES DU LIVRE DE JOSUÉ.

CHAPITRE I. — 14. *Vos autem transibitis expeditiores fratribus vestris, omnis fortis* [1]; c'est comme s'il y avait *omnis quicumque in vobis fortis est*.

CHAPITRE III. — 4. *Ut sciatis viam, quam ibitis eam* [2]; le sens eut été complet indépendamment de *eam*.

CHAPITRE V. — 13. « Et quand Josué fut dans « Jéricho. » On voit ici une locution. En effet les Israëlites n'étaient pas encore dans les murs de cette ville dont les portes avaient été fermées à leur approche. Ils ne purent y entrer qu'après la chute des murailles quand l'arche du Seigneur en eut fait plusieurs fois le tour. Cette expression « dans Jéricho » signifie donc : dans le territoire qui environnait Jéricho.

CHAPITRE VI. — 1. En parlant de la ville de Jéricho, qui avait fermé ses portes, on dit : *Nec quisquam ex illa prodibat, neque introibat* [3]. Il faut évidemment sous-entendre *in illam* et non pas *ex illa*; cette figure est appellé en grec ζεῦγμα κατ' ἐλλείψιν, une ellipse.

2. Le Seigneur dit à Josué : *Ecce ego trado tibi subjugatum Jericho et regem ejus qui est in ea, potentes fortitudine* [4]. Il est étonnant que la conjonction *et* ne se trouve pas devant *potentes fortitudine*. L'Ecriture en est pourtant si prodigue qu'elle l'emploie même dans des passages, où elle ne sert qu'a rendre inintelligibles les locutions les plus utisées. *Potentes fortitudine* se rapporterait-il par hasard à *Jericho et regem ejus*?

25. « Josué sauva Rahab la courtisane et la mai- « son de son père, et elle a demeuré jusqu'au- « jourd'hui parmi le peuple d'Israël. » Il faut remarquer le sens de ces mots « jusqu'aujour- « d'hui, » car ils reviennent souvent dans l'Ecriture. Ainsi, en parlant des douze pierres, placées à l'endroit où se fit la séparation des eaux du Jourdain dont la partie inférieure acheva de s'écouler, tandisque la partie supérieure resta immobile, afin de livrer passage à l'arche et au peuple, on dit qu'elles y sont restées « jusqu'aujour- d'hui [1]. » Cette expression donne à entendre que le fait dont il s'agit, n'a été rapporté dans l'Ecriture que longtemps après, et que cette histoire n'a pas été écrite à l'époque où la mémoire du fait était encore récente. Mais si l'on admet cette interprétation, que penser de la courtisane Rahab ? A-t-elle donc vécu plus longtemps que les autres hommes, elle dont on affirme qu'elle a demeuré « jusqu'aujourd'hui ? » Reconnaissons plutôt que cette expression s'emploie pour indiquer une situation qui ne doit pas être changée par le fait de celui qui l'a créée. Ainsi dire de quelqu'un qu'il est condamné à un exil perpétuel, c'est dire qu'il est soumis à cette peine pour un temps indéfini, et non qu'il restera perpétuellement en exil, puis que personne ne peut vivre perpétuellement. Si donc l'historien sacré dit de la courtisane de Jéricho quelle est restée « jusqu'aujourd'hui, » c'est qu'on ne lui avait fixé aucun temps après lequel elle dût sortir du milieu des Israëlites.

CHAPITRE VII. — 11. Le Seigneur dit à Josué : *Peccavit populus, et trangressus est testamentum meum quod disposui ad eos* [2]. Remarquez le nom de *testamentum* donné à la sentence, par laquelle l'anathème a été prononcé contre Jéricho, et qui interdisait aux Israëlites de s'approprier la moindre chose des dépouilles de cette ville.

CHAPITRE VIII. — 1, 2. Le Seigneur, parlant à Josué, dit entre autres choses : *Ecce dedi in manus tuas regem Gaï et terram ipsius et facies Gaï sicut fecisti Jericho et regi ejus : et prædam pecorum prædaberis tibi* [3]. Cette locution mérite une attention toute spéciale, non plus seulement parce qu'on dit *prædaberis tibi*, comme si les dépouilles devaient appartenir à un seul, tandis qu'elles devaient certainement être partagées entre tous; de semblables locutions, où Dieu semble parler à une

[1] Pour vous tous, tant que vous êtes de vaillants hommes, débarassés de votre bagage, vous passerez à la tête de vos frères. — [2] Afin que vous sachiez le chemin par où vous devez aller. — [3] Personne n'en sortait, et personne n'y entrait. — [4] Je vais livrer entre tes mains Jéricho vaincue, et le roi qui y règne, et sa vaillante armée.

[1] Jos. IV, 9. — [2] Le peuple a péché en violant la défense que je lui avais faite. — [3] J'ai livré entre tes mains le roi de Gaï et tout son peuple, et tu feras de la ville de Gaï ce que tu as fait de Jéricho et de son roi; et tu prendras les troupeaux pour ton butin.

seule personne, bien qu'il s'adresse à tout le peuple, ne sont pas rares. Mais voici ce qu'il y a de nouveau : l'Ecriture nous apprend que Dieu parle à Josué, à un seul homme, par conséquent : *et dixit Dominus ad Jesum* [1], néanmoins, en disant *prædaberis tibi* ce n'est pas à un seul homme, mais à tout le peuple, que Dieu veut donner les dépouilles de l'ennemi.

12. « Des embûches étaient dressées contre la ville « du côté de la mer. » On pourrait prendre Gaï pour une ville maritime, si l'on ne savait pas que l'Ecriture désigne habituellement la partie occidentale par les mots « du côté de la mer » ou « vers la mer. » C'est que cette partie du pays où les évènements se passaient est moins éloignée de la mer que les autres.

18. *Extende manum tuam in Gæso, quod est in manu tua, contra civitatem* [2]. Cette locution n'aurait rien de particulier, si elle ne renfermait une expression bien obscure pour ceux qui la rencontreraient pour la première fois. Il est difficile, en effet, de trouver la signification du mot *Gæson*. Symmaque l'a rendu par bouclier. Quant aux Septante, qui me servent ici des guides et qui ont traduit par *Gæson*, je serais étonné s'ils avaient voulu signifier par là, dans leur langue le javelot ou la lance gauloise. C'est le sens de ce mot en latin, et Virgile lui-même nous en donne la preuve quand il dit des Gaulois peints sur le bouclier d'Enée : *Duo quisque alpina coruscant gæsa manu* [3].

22. *Et facti sunt inter medium castrorum, hi hinc et hi hinc* [4]. Il y a deux choses à remarquer dans cette locution. En premier lieu, ce sont les ennemis en déroute qui se trouvaient au milieu : or il semble que les mots *hi hinc et hi hinc* se rapportent à eux. Ces mots, cependant, conviennent bien mieux aux Israëlites, qui les avaient attirés entre deux corps d'armée pour les tailler en pièces. En second lieu, l'Écriture dit qu'ils se trouvèrent placés entre deux camps, *inter medium castrorum*, donnant ainsi le nom de camps à des armées rangées en bataille et aux prises avec l'ennemi, tandis qu'on désigne ordinairement par ce mot une armée qui s'arrête en quelque lieu pour y séjourner. Mais peut-être en employant cette expression, a-t-on voulu dire, que les Israëlites portaient avec eux tous leurs bagages.

27. *Exceptis pecoribus et spoliis, quæ erant in civitate prædati sunt filii Israël secundum præceptum Domini, quemadmodum constituit Dominus Jesu* [1]. En lisant : *Exceptis pecoribus et spoliis prædati sunt*, on serait tenté de croire que ces objets ont été soustraits au pillage, tandis que c'est précisément cela qui est devenu la proie du vainqueur. Le mot *exceptis* sert donc à indiquer les seules choses qui n'aient pas été détruites dans le combat.

Chapitre IX. — 7. Les Israelites, répondant aux Gabaonites, s'expriment ainsi : *Vide ne in me habites; et quomodo disponam tibi testamentum* [2]. Nous avons remarqué précédemment des locutions semblables. Ainsi ils disent *vide ne in me habites*, pour *apud me*, c'est-à-dire dans la terre que Dieu leur avait promise. En outre, leur réponse paraît s'adresser à un seul homme quoiqu'il y ait plusieurs ambassadeurs députés vers eux ; mais c'est la coutume des Israëlites d'employer le singulier, lorsque les paroles se rapportent à une nation et à un peuple, ainsi que le Seigneur et Moïse leur chef le font souvent à leur égard. Remarquons enfin le mot *testamentum* employé pour désigner un traité de paix : c'est une forme particulière à l'Écriture, et dont elle fait un fréquent usage.

Chapitre X. — 17. *Et nuntiatum est Jesu dicentes : Inventi sunt quinque reges absconditi in spelunca* [3]; il fallait *nuntiaverunt dicentes*.

25. *Ita faciet Dominus omnibus inimicis vestris quos vos debellabitis eos* [4]; on pouvait supprimer *eos* sans nuire à l'integrité du sens.

Chapitre XI — 19, 20. *Et omnes cepit in bello, quia per Dominum factum est confortari cor eorum, ut obviam irent ad bellum ad Israël ut exterminarentur* [5]. On voit donc que *confortari cor* n'est pas toujours pris en bonne part.

Chapitre XIV. — 6. « Vous savez ce que le Sei- « gneur a dit de moi et de vous à Moise serviteur « de Dieu ; » on ne lit pas : son serviteur.

Chapitre XVII. — 16. *Et dixerunt filii Joseph : Non sufficit nobis mons, et equus electus et ferrum Chananæo qui habitat in Bæthsan* [6]. *Equus electus* est mis pour *equi electi* ; cette locution n'est pas

[1] Et le Seigneur dit à Josué. — [2] Lève contre la ville ta main avec le bouclier que tu portes. — [3] Ils brandissent deux lances gauloises (Enéid. VIII, v. 661). — [4] Et ils se trouvèrent entre les deux armées, qui les chargeaient des deux côtés.

[1] Les enfants d'Israël pillèrent la ville, et s'emparèrent des troupeaux et du butin, qui avaient été épargnés, selon l'ordre que Josué en avait reçu du Seigneur. — [2] Vous ne pouvez pas demeurer au milieu de nous ; commment donc ferions-nous alliance avec vous ? — [3] On vint dire à Josué : Cinq rois ont été trouvés cachés dans une caverne. — [4] C'est ainsi que le Seigneur traitera tous les ennemis que vous aurez à combattre. — [5] Il prit de force toutes les villes, parce que Dieu avait endurci le cœur de ceux qui les habitaient, afin qu'ils combattissent contre Israël, et qu'ils fussent exterminés. — [6] Et les enfants de Joseph dirent : Nous ne pouvons pas nous contenter d'une montagne ; mais les Chananéens, qui habitent le pays de Bethsan, ont une cavalerie d'élite et des fers tranchants.

reçue dans notre langue ; c'est pourquoi plusieurs traducteurs latins ont mis *equitatus* au lieu de *equus*. On a cru sans doute, pouvoir dire *equus electus* pour *equi*, comme nous disons vulgairement *miles* pour *milites*.

CHAPITRE XIX. — 33, 34. *Et facti sunt exitus illorum Jordanis, et revertentur fines ad mare* [1]. Au lieu de mettre *reversi sunt*, ou du moins *revertentur* comme on a coutume de dire, lorsque on décrit les bornes d'un pays, on a mis *revertentur*. L'historien sacré ne racontait pas cependant une chose future mais un fait accompli. Il emploie également le futur, lorsqu'il trace les limites du territoire occupé par chacune des autres tribus.

CHAPITRE XX. — *Refugere illuc qui percussit animam nolens* [2]. On a mis ici *animam*, pour signifier un homme, ou bien la vie corporelle dont l'âme est le principe. C'est la même locution qu'emploient les frères de Joseph, quand ils disent : *Non percutiamus ejus animam* [3], ce qui signifie : Ne lui ôtons pas la vie. Car si l'âme elle-même pouvait périr sous les coups d'un assassin, Notre-Seigneur n'aurait pas dit : « Ne craignez point « ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent « tuer l'âme [4]. »

CHAPITRE XXI — 2. *Mandavit Dominus in manu Moysi* [5]. Cette locution est très-familière à l'Ecriture : ainsi on lit souvent : *Verbum quod factum est in manu prophetæ*, ce qui veut dire : Parole confiée à tel ou tel prophète, avec mission de l'annoncer.

40 (*Chez les Septante*). *Et accepit Jesus cultros petrinos in quibus circumciderat filios Israel* [6] ; il fallait dire *quibus circumciderat*, au lieu de *in quibus*.

CHAPITRE XXII. — 7. *Et ubi dimisit eos Jesus in domos suas, et benedixit eos dicens* [7]. La conjonction *et* paraît superflue car on pouvait dire aussi bien : *et ubi dimisit eos in domos suas, benedixit eos dicens*.

8. Dans ce même passage, nous avons à signaler une autre locution. Nous lisons : « Josué les « bénit en disant. » Après ces paroles, nous nous attendons naturellement à trouver la formule de bénédiction employée par Josué. Or, l'écrivain sacré se contente d'ajouter : « Ils sont retour- « nés dans leurs maisons avec d'immenses riches- « ses, emmenant avec eux de nombreux trou- « peaux, et emportant une grande quantité d'ar- « gent, d'or et de vêtements : ils ont partagé avec « leurs frères les dépouilles de leurs ennemis ; » paroles qui ressemblent bien plus au récit d'un historien qu'à une formule de bénédiction.

10. *Ædificaverunt ibi aram super Jordanem, aram magnam videre* [1]. Cette locution n'est pas étrangère à la langue latine.

11. *Et audierunt filii Israël dicentium* [2] ; il fallait *dicentem* ou *dicentes*.

27. *Servire servitutem Domini* [3]. Il y a deux choses à remarquer dans cette locution : en premier lieu *servire servitutem* qui est aussi une formule latine : en second lieu, *servitutem Domini*, c'est-à-dire le service qui est dû ou qui est rendu au Seigneur.

30. *Et audientes Phinees sacerdos, et omnes principes synagogæ qui erant cum illo, verba quæ locuti sunt filii Ruben et filii Gad et dimidium tribus Manasses, et placuerunt illis* [4]. Il fallait ou bien mettre, *audierunt* en place de *audientes*, ou bien supprimer la conjonction *et* : car en disant : *audientes verba hæc, placuerunt illis*, on a un sens complet ; toutefois, même alors, pour que la construction fût régulière, il aurait fallu dire ; *cum audissent*.

CHAPITRE XXIII. — 1. *Et Jesus senior provectus diebus* [5]. Nous avons remarqué la même expression au sujet d'Abraham, et nous avons fait observer que l'Ecriture donne la qualification de *senior*, et à l'homme qui n'est pas encore un vieillard, et à celui qui est arrivé à la plus extrême vieillesse. Ainsi on peut-être *senior* sans être *senex* ; mais celui qui est *senex* peut toujours être appelé *senior*.

CHAPITRE XXIV. — 7. *Et induxit super illos mare, et operuit super illos* [6], on n'a pas dit *operuit illos*, ce que plusieurs traducteurs ont cependant trouvé préférable.

17. *In omnibus gentibus, quas transivimus per ipsas* [7]. Ces sortes de locutions sont très-communes dans l'Ecriture ; et il serait trop long de les signaler toutes les fois qu'elles se présentent.

[1] La frontière de cette tribu se terminait au Jourdain, et de là elle retournait vers la mer. — [2] Pour servir de lieu de refuge à celui qui aura tué involontairement quelqu'un — [3] Gen. XXXVII, 22. — [4] Matt. X, 28. — [5] Le Seigneur a ordonné par l'organe de Moïse. — [6] Josué prit les cailloux tranchants, qui lui avaient servi à circoncire les enfants d'Israël. — [7] Et avant de les renvoyer dans leurs foyers, Josué les bénit en disant.

[1] Ils dressèrent sur les bords du Jourdain un autel d'une grande extraordinaire. — [2] Et les enfants d'Israël apprirent cette nouve — [3] Servir le Seigneur. — [4] Le prêtre Phinées et tous les chefs du peuple qui étaient avec lui ayant entendu les explications des enfants de Ruben, et des enfants de Gad, et de la demi-tribu de Manassé, en furent satisfaits. — [5] Josué étant déjà vieux et fort avancé en âge. — [6] Il fit revenir sur eux la mer, qui les couvrit de ses flots. — [7] Parmi toutes les nations, au milieu desquelles nous avons passé.

LIVRE SEPTIÈME.

LOCUTIONS TIRÉES DU LIVRE DES JUGES.

CHAPITRE I. — 1. *Et factum est postquam defunctus est Jesus, interrogabant filii Israël in Domino* [1]; on ne lit pas *Dominum*, comme les règles de notre langue le demandaient.

3. *Et bellemus in Chananæo* [2]; il fallait dire *adversus Chananæum*, ou bien, *contra Chananæum* ou du moins *in Chananæum*.

CHAPITRE II. — 8. *Et mortuus est Jesus filius Nave, servus Domini, filius centum decem annorum* [3]. L'usage n'approuve pas que, après avoir dit *filius Nave*, on répète le mot *filius* devant *centum decem annorum*. Il eut été mieux de dire : *homo centum decem annorum*. Cependant on retrouve encore ailleurs cette sorte de répétition.

10. *Et omnis generatio appositi sunt ad patres suos* [4]. Remarquez cette locution : *appositi sunt*, au lieu de *apposita est* parce qu'il s'agit de plusieurs hommes.

14. *Tradidit eos in manu prædantium* [5]; on ne dit pas *in manum* comme l'usage de la langue latine semblait le demander.

18. *Et cum suscitavit Dominus eis judices, et erat Dominus cum judice* [6]. Ici, comme en beaucoup d'autres endroits, la conjonction *et* ne joue aucun rôle car on pouvait se contenter de dire : *Et cum suscitavit Dominus eis judices erat Dominus cum judice*. Il faut remarquer encore que l'auteur inspiré passant du pluriel au singulier, écrit *cum judice*, c'est-à-dire *cum unoquoque judice* au lieu de *cum judicibus*.

19. *Et factum est cum moreretur judex, et revertebantur, et iterum corrumpebant super patres suos* [7]. On pouvait très-bien dire, sans déroger l'usage de notre langue : *Et fiebat cum moreretur judex, et revertebantur, et iterum corrumpebant super patres suos*. On pouvait encore supprimer la conjonction *et*, et se contenter de mettre : *cum moreretur judex, revertebantur, et iterum corrumpebant super patres suos* c'est-à-dire, *plus quam patres eorum*.

20. *Propter quod tanta dereliquit gens hæc tamentum meum* [1]. *Tanta* est mis pour *tantum*, c'est-à-dire *tam multum*; c'est l'adjectif pour l'adverbe. Cette locution est reçue aussi en latin, surtout chez les poètes.

Ibid. *Et non obaudierunt vocis meæ* [2]; c'est une locution propre à la langue grecque.

CHAPITRE III. — 10. *Factus est super eum spiritus Domini* [3]. On ne peut pas dire que l'Esprit du Seigneur a été fait; la phrase, *super eum factus est*, revient donc à celle-ci : *Factum est ut esset super eum*. La même locution se retrouve dans ces paroles de l'Évangile : *Ante me factus est* [4]; ce que l'on peut tourner ainsi : *factum est ut esset ante me*, ou d'une autre manière encore : *Prælatus est mihi*.

17. « Eglom était un homme extrêmement « maigre. » Il y a là une antiphrase, c'est-à-dire, une locution qui fait entendre le contraire de ce que disent les mots : on le voit par la suite de l'histoire. En effet, quand Eglom reçut le coup de la mort, le glaive ne fut pas retiré de son ventre, mais la graisse se rejoignit et le ferma.

21. *Et sumpsit Aioth gladium de super femore suo dextro* [5]. Ce n'est pas là une locution latine, mais la traduction littérale du grec ἀπὸ ἄνωθεν.

31. *Et percussit alienigenas in sexcentos viros* [6]; il fallait dire *alienigenarum sexcentos viros*, ou du moins *alienigenas in sexcentis viris*.

CHAPITRE IV. — 6. *Nonne præcepit Dominus Deus Israël tibi, et perges in montem Thabor* [7]? Il semblait plus naturel de mettre *ut pergas*; mais on a employé une locution inusitée, et l'on a dit : *Nonne præcepit tibi, et perges?* De cette

[1] Après la mort de Josué, les enfants d'Israël consultèrent le Seigneur. — [2] Allons combattre les Chananéens. — [3] Josué fils de Navé, serviteur de Dieu, avait cent-dix ans, lorsqu'il mourut. — [4] Et toute cette génération fut réunie à ses pères. — [5] Il les livra entre les mains de leurs ennemis. — [6] Et quand le Seigneur leur suscita des juges, il était avec ces juges. — [7] Et après que le juge était mort, ils retournaient à leurs péchés, et retombaient dans de plus grands désordres que leurs pères.

[1] Parce que cette nation a violé mon alliance d'une manière aussi effrayante. — [2] Et ils n'ont pas écouté ma voix. — [3] L'esprit du Seigneur fut en lui. — [4] Il est avant moi (Jean I, 27). — [5] Aioth tira le glaive qu'il portait au côté droit. — [6] Il tua six cents hommes des nations étrangères. — [7] Le Seigneur, Dieu d'Israël, ne t'a-t-il pas ordonné d'aller sur le mont Thabor?

manière le premier mot de la phrase, *nonne*, est sous-entendu devant *perges*. Mais ne pourrait-on encore supposer qu'ici, comme en beaucoup d'autres endroits, la conjonction *et* est de trop? Si on la retranche, en effet, la pensée ressort clairement des paroles suivantes : *Nonne mandavit Dominus Deus Israël tibi : Perges in montem Thabor, et accipe tecum decem millia virorum* [1].

Quoniam nescio diem, in quo Dominus prosperat angelum mecum [2]. Dieu favorise-t-il les entreprises de l'ange qui est avec moi? ou bien est-ce moi qu'il favorise par le secours de son ange?

13. *Omnes currus suos, nongentos currus ferreos* [3]. Cette phrase présente une répétition élégante à quelque place qu'on mette la virgule, soit qu'on sépare *omnes currus suos* de *nongentes currus ferreos*, soit qu'on dise d'abord *omnes currus suos nongentos*, et seulement après: *currus ferreos*.

15. *Et pavefecit Dominus Sisaram, et omnes currus ejus, et omnia castra ejus, in ore gladii in conspectu Barach* [4]. Comment les chariots pouvaient-ils être frappés de terreur? il faut donc entendre par les chariots les hommes qui les montaient. Ensuite *pavefecit in ore gladii* est mis pour *interfecit in ore gladii*; c'est-à-dire qu'ils étaient saisis de terreur, lorsqu'on les passait au fil de l'épée.

Ibid. *Et descendit Sisara desuper curru suo* [5]; c'est ainsi qu'on a pu rendre en latin le sens du grec ἀπὸ ἄνωθεν.

18. *Et cooperuit eum in pelle sua* [6]; on n'a pas mis *pelle*, ou *de pelle*; mais on a traduit mot pour mot le grec ἐν τῇ δέῤῥει αὐτῆς.

20. *Et erit, si quis venerit ad te et dixerit : Est hic vir? et dices : Non est* [7]. Si l'on ôte la conjonction *et*, les paroles se suivent dans un ordre logique : *Si quis venerit ad te, et dixerit: Est hic vir? dices : Non est.*

24. *Et pergebat manus filiorum Israël pergens* [8]. C'est une locution propre et familière à l'Écriture.

[1] Le Seigneur, le Dieu d'Israël, ne vous a-t-il pas donné cet ordre : Vous irez sur le mont Thabor, et vous prendrez avec vous dix mille hommes, etc. — [2] Parce que je ne sais pas le jour où le Seigneur doit envoyer son ange pour faire réussir cette entreprise. — [3] Tous ses neuf cents chariots armés de faux. — [4] Le Seigneur frappa de terreur Sisara, tous ses chariots et toute son armée, qui fut passée au fil de l'épée sous les yeux de Barach. — [5] Et Sisara descendit de dessus son char.— [6] Elle le couvrit de son manteau. — [7] Si quelqu'un se présente à toi et dit : N'y a-t-il personne chez toi? tu répondras : Il n'y a personne. — [8] Et la nation des enfants d'Israël devenait tous les jours plus puissante.

Ibid. *Et indurabatur in Jabin regem Chanaan* [1]. Le mot *indurabatur* est pris ici dans une acception nouvelle pour signifier : croître en force et prévaloir.

Chapitre V. — 26. « Elle perça la tête de Si- « sara, et la frappa, » c'est-à-dire : elle frappa la tête de Sisara, et la perça.

31. « Que tous vos ennemis, Seigneur, péris- « sent de la même manière; et que ceux qui « l'aiment brillent comme le soleil à son lever. » On ne dit pas : Et que ceux qui vous aiment; c'est cependant du Seigneur que l'on veut parler.

Chapitre VI. — 3. *Et factum est, quando seminavit vir Israël* [2]. On ne veut pas désigner un homme en particulier, mais la nation tout entière.

Ibid. *Ascendebat Madian et Amalech et filii Orientis; et ascendebat super eum* [3]. Ici la répétition ne présente plus, ce me semble, la même élégance ou la même force que dans les autres endroits de l'Écriture.

9. *Et liberavi vos de manu Ægypti* [4]. Ici *manu* est mis pour *potestate*, et *Ægypti* pour *Ægyptiorum*.

13. *Et dixit ad eum Gedeon : In me, Domine mi* [5]. Il faut sous-entendre *intende*, comme s'il y avait *in me intende*; c'est une locution très-familière aux saints livres.

Ibid. *Et si est Dominus nobiscum, et ut quid invenerunt nos omnia mala ista* [6]? La conjonction *et* est inutile ici, comme dans bien d'autres endroits de l'Écriture; car, si on la supprime, on aura le vrai sens dans ces paroles : *Et si est Dominus nobiscum, ut quid invenerunt nos omnia mala ista?* On pourrait également retrancher la première conjonction, sans nuire à l'intégrité du sens, et, à la suite de ces paroles : *In me, Domine mi*, placer immédiatement celles-ci : *Si est Dominus nobiscum, ut quid invenerunt nos omnia mala ista?* Construite de cette manière, la phrase serait plus conforme à l'usage de notre langue.

25. « Et un veau de sept ans. » On voit ici d'une manière évidente ce que l'Écriture entend par un veau : car ce que nous avons coutume d'appeler un bœuf de sept ans et bien différent d'un

[1] Et elle se fortifiait de plus en plus contre Jabin, roi de Chanaan. — [2] Et quand les Israélites avaient semé. — [3] Les Madianites, les Amalécites, et les autres peuples de l'Orient venaient ravager leurs terres. — [4] Je vous ai délivrés de main des Egyptiens. — [5] Et Gédéon lui dit : Ecoutez-moi, mon Seigneur. — [6] Si le Seigneur est avec nous, comment tous ces maux sont-ils arrivés?

veau. C'est en vertu de la même locution qu'il est dit de Samégar : *Occidit sexcentos viros præter vitulos boum* [1], comme s'il y avait *præter boves*.

34. *Et cecinit in cornea* [2]. Il faut sous-entendre *tuba*. Le grec non plus n'a pas mis *tuba*, mais seulement *cornea*.

Chapitre VII. — 12. *Camelis eorum non erat numerus, et erant sicut arena quæ est ad labium maris* [3]. Le nombre des chameaux était exprimé d'une manière hyperbolique. Quant à l'expression *labium maris*, employé dans le sens de *littus*, elle se lit très-souvent dans le texte original, mais rarement dans les versions latines, qui traduisent presque toujours par *littus*, et donnent ainsi la signification de *labium*, au lieu du mot lui-même. Les Septante auraient pu en faire autant, et ils auraient facilement trouvé dans leur langue un mot correspondant à *littus*.

16. *Et divisit trecentos viros per tria principia* [4]; *principia* est mis pour *partes*.

Chapitre VIII. — 1. « Et les hommes d'E- « phrem dirent à Gédéon, » c'est-à-dire les hommes de la tribu d'Ephrem.

Ibid. *Quid verbum hoc fecisti nobis, ut non vocares nos, cum exires pugnare in Madian* [5]; *verbum* est mis pour *factum*.

Chapitre IX. — 4. « Et ils donnèrent soixan- « te-dix d'argent; » il faut sous-entendre « li- « vres, » ou quelque mot équivalent. La version faite sur l'hébreu porte « soixante-dix livres. »

Ibid. *Et conduxit in ipsis Abimelech viros* [6]; *in ipsis* est mis pour *ex ipsis*, ce qui revient à dire: avec ces soixante-dix livres d'argent il leva une troupe d'hommes.

Ibid. *Viros inanes et perturbatos* [7]. *Inanes* est mis pour *leves*, qui est opposé à *graves* : ainsi on lit dans les psaumes : *In populo gravi laudabo te* [8].

5. « Il entra dans la maison de son père en « Ephrata, et il tua sur une même pierre les « soixante-dix fils de Jérobaal, ses frères. » On a dit précédemment que Jérobaal ou Gédéon avait soixante-dix fils; et on dit maintenant que soixante-dix ont été mis à mort. Cependant, il y en eut deux qui ne furent pas victimes de ce massacre, le meurtrier d'abord et ensuite Joatham le plus jeune qui se cacha, comme on le voit par ce qui suit immédiatement : « Il ne resta « que Joatham, le plus jeune fils de Jérobaal, « parce qu'il s'était caché. » Le nombre total est donc mis pour désigner la presque totalité.

23. *Et spreverunt viri Sichemorum in domo Abimelech* [1]; il fallait *spreverunt domum Abimelech*.

34. *Et insidiati sunt super Sichimam quatuor principia* [2]; c'est comme s'il y avait *quatuor partes*. Nous avons déjà remarqué plus haut cette locution.

43. *Et accepit populum, et divisit eum in tria principia* [3]. *Accepit populum*, désigne les gens qui étaient de son parti. Ici encore *tria principia* est mis pour *tres partes*.

55. *Et abierunt viri locum suum* [4]; il faut sous-entendre *unusquisque*.

Chapitre XI. — 8. *Et eris nobis in caput omnibus habitantibus Galaad* [5]. On ne lit pas *eris nobis caput*; c'est une locution familière à l'Écriture. En voici encore un exemple, entre mille autres : *Esto mihi in Deum protectorem et in domum refugii* [6].

34. « Elle est son unique fille, et il n'a pas « d'autre enfant. » Le second membre de la phrase ne dit rien de plus que le premier; mais cette répétition exprime bien l'affection du père pour sa fille.

Ibid. « Il n'a pas d'autre enfant. » Le présent « il n'a pas » est mis pour : il n'avait pas; car il s'agit d'une chose passée.

Chapitre XIII. — 2. « Son épouse était stéri- « le, et n'avait pas d'enfant; » il suffisait de dire qu'elle était stérile.

8. *Et precatus est Manue Dominum, et dixit* : *In me, Domine; homo Dei, quem misisti, veniat nunc iterum ad nos* [7]. Il faut sous-entendre *intende* devant *in me*.

Chapitre XV. — 8. *Et percussit eos tibiam super femur* [8]. Cette locution est inusitée. Néanmoins c'est une vraie locution : car on n'indique pas ici l'endroit du corps où quelque blessure, aurait été faite, comme nous l'avons démontré dans les questions [9]; l'étonnement et la stupeur

[1] Il tua six cents hommes, sans compter les bœufs. (Juges III, 31.) — [2] Et il sonna de la corne. — [3] Leurs chameaux ne pouvaient se compter ; ils étaient aussi nombreux que le sable qui est sur le rivage de la mer. — [4] Et il divisa les trois cents hommes en trois bandes. — [5] Pourquoi nous avez-vous traités ainsi en ne nous appelant pas lorsque vous êtes allé combattre les Madianites. — [6] Et Abimelech les employa à lever une troupe d'hommes. — [7] Des hommes légers et vagabonds. — [8] Je vous louerai dans une grave assemblée.

[1] Et les habitants de Sichem prirent en aversion la maison d'Abimélech. — [2] Ils dressèrent des embûches contre la ville de Sichem en quatre endroits. — [3] Il mit son monde sur pied, et divisa ses gens en trois bandes. — [4] Et ses hommes retournèrent chacun dans sa maison. — [5] Tu seras notre chef à nous tous, qui habitons le pays de Galaad. — [6] Soyez pour moi un Dieu protecteur et un asile assuré (Ps. XXX, 3.) — [7] Manué adressa cette prière au Seigneur : Écoutez-moi, Seigneur, et que l'homme de Dieu, que vous avez envoyé vienne une seconde fois vers nous. — [8] Il les frappa d'une telle stupeur, qu'ils, mirent leurs jambes l'une sur l'autre — [9] Liv. 7, q. 56

dont furent frappés les Philistins.

10. *Et dixerunt vir Juda : Quare ascendistis super nos*[1]? Le singulier est mis pour le pluriel; car *dixerunt* a réellement pour sujet *viri*, et non pas *unus vir*.

12. « De peur que vous ne vous jetiez sur « moi, » c'est-à-dire : que vous ne me fassiez mourir. Cette locution a été expliquée dans les questions [2].

13, 14. « Ils le tirèrent du rocher et il vint à « la Mâchoire. » On a appelé ainsi dans la suite le lieu rendu célèbre par l'exploit de Samson, qui y terrassa mille Philistins avec une mâchoire d'âne. Cette histoire ayant été écrite lorsque le lieu dont on parle portait déjà ce nom, l'historien sacré a pu l'employer ici par anticipation.

14. « Comme l'étoupe, lorsqu'elle a flairé le « feu. » Il y a ici une métaphore, qui transporte à une chose inanimée ce qui est propre aux êtres animés; car l'étoupe n'a pas le sens de l'odorat. On aurait pu dire équivalemment, lorsqu'elle a senti le feu; encore cette phrase contient-elle une métaphore du même genre. Si donc on s'est servi du mot « flairé » c'est pour mieux exprimer la rapidité de l'action.

15. « Il étendit la main, et il la prit. » Quand même on n'aurait pas dit : « Il étendit la main, » nous l'aurions supposé, comme condition nécessaire pour s'emparer de l'objet.

CHAPITRE XVI. — 2. *Et nuntiatum est Gazæis, dicentes*[3]; il fallait mettre *nuntiaverunt dicentes*, ou bien *nuntiatum est a dicentibus*.

7. *Si ligaverint me in septem nervis humidis*

[1] Les hommes de la tribu de Juda leur dirent : Pourquoi marchez-vous contre nous ? — [2] Liv. 7, q. 56. — [3] On vint annoncer aux habitants de la ville de Gaza.

nondum siccatis[1]; au lieu de *septem nervis*, on a mis *in septem nervis*.

Ibid. *Si ligaverint me in septem nervis humidis nondum siccatis, et infirmabor*[2]; la conjonction *et* n'ajoute rien au sens.

9. *Et insidiæ ei sedebant in cubiculo*[3]. Plusieurs traducteurs ont mis *obsidebant*; mais le grec porte ἐκάθητο, qui se rend exactement par *sedebat*. Pour toute différence, nous mettons ce verbe au pluriel, parce que *insidiæ* n'a pas de singulier en latin comme en grec. La locution, que nous remarquons ici, se trouve dans les mots *insidiæ sedebant*, qui sont mis pour *ii qui insidiabantur*; car *sedebant* ne peut se dire que des hommes qui étaient en embuscade.

10. *Nunc ergo indica mihi in quo ligaberis*[4]; on n'a pas mis *quo ligaberis*, ou bien, *unde ligaberis*.

11. *Si ligaverint me in funibus novis*[5]; il fallait mettre simplement *funibus*.

Ibid. *Si ligaverint me in funibus novis, in quibus non est factum opus, et infirmabor*[6]; le sens eût été complet sans la conjonction *et*.

15. *Et hoc tertium fefellisti me*[7]. *Tertium* est mis pour *tertio*, ou bien *ter*; c'est l'adjectif en place de l'adverbe. Cette locution est reçue dans notre langue, et donne au style plus d'élégance.

36. *Dimitte me, et palpabo columnas, super quas domus confirmata est super eas*[8].

[1] Si on me lie avec sept cordes humides et qui ne soient pas encore sèches. — [2] Si on me lie avec sept cordes humides et qui ne soient pas encore sèches je serai sans forces. — [3] Et des hommes, qui cherchaient à le surprendre, étaient cachés dans sa chambre — [4] Indique-moi donc maintenant avec quoi il faudrait te lier. — [5] Si on me lie avec des cordes toutes neuves. — [6] Si on me lie avec des cordes toutes neuves, qui n'aient pas encore servi, je serai sans force. — [7] Tu m'as déjà trompée trois fois — [8] Laisse-moi toucher les colonnes, qui supportent toute la maison.

Les sept Livres ont été traduits par M. l'abbé LECLERC.

QUESTIONS SUR L'HEPTATEUQUE

LIVRE PREMIER

QUESTIONS SUR LA GENÈSE.

INTRODUCTION.

En lisant les Saintes Ecritures qui portent le titre de canoniques, et en collationnant avec les autres la version des Septante, il nous a paru bon, de peur d'en perdre la mémoire, de fixer par écrit les questions qui se présentaient à notre esprit. Tantôt nous les rappellerons en peu de mots ; tantôt nous nous contenterons de les examiner ; d'autres fois encore, nous en donnerons comme à la hâte une solution quelconque. Notre dessein n'est pas de les développer autant qu'il serait nécessaire, mais de pouvoir y jeter les yeux, quand besoin sera, soit pour y retrouver l'indication des recherches qu'il reste à faire, soit pour être à même d'approfondir le sujet, à l'aide de ce que nous croyons avoir déjà pu découvrir, et de répondre aux difficultés. Si donc il est des lecteurs que ne rebutent point les négligences de ce travail précipité, et s'ils y remarquent des questions proposées et non résolues, ils ne doivent pas en conclure qu'ils ont perdu leur peine : c'est déjà avoir trouvé quelque chose, que de savoir ce que l'on cherche. Quand nos solutions sembleront raisonnables, qu'on ne dédaigne pas la simplicité de notre langage, qu'on soit plutôt satisfait d'y découvrir quelque portion de la vérité : car on ne cherche pas la vérité pour discuter, mais on discute pour la chercher.

Laissons de coté les questions relatives à ce qui s'est passé depuis le commecement, alors que Dieu, suivant le récit de l'Ecriture, créa le ciel et la terre, jusqu'à l'époque où il chassa du paradis les deux premières créatures humaines. Ces questions peuvent être traitées de plusieurs manières, et nous les avons discutées nous-même ailleurs, selon nos forces[1] ; voici donc celles qui nous sont venues en pensée, au courant de la lecture, et que nous avons voulu laisser par écrit.

[1] Voir ci-devant les trois ouvrages sur la Genèse.

Première Question. (Gen. IV, 17.) *Comment Caïn a-t-il pu bâtir une ville ?* — Une ville exige évidemment une certaine quantité d'habitants. Or, il n'est parlé que des deux chefs de la famille humaine, et des deux fils dont l'un fut mis à mort par l'autre, et remplacé par la naissance d'un troisième. Si l'on fait cette question, n'est-ce point parce que les lecteurs s'imaginent qu'il n'y avait alors d'autres hommes que ceux dont l'Ecriture rappelle la mémoire ? Mais ils ne réfléchissent pas que les deux premiers qui furent créés, et ceux qu'ils engendrèrent, vécurent assez longtemps pour en engendrer un grand nombres d'autres. Adam lui-même n'engendra pas seulement ceux dont les noms nous ont été conservés ; l'Ecriture, parlant de lui, conclut en disant qu'il engendra des fils et des filles[1]. Enfin la vie de ces premiers hommes ayant été beaucoup plus longue que celle des Israélites en Egypte, et ceux-ci ayant pu, dans un temps beaucoup moins long, se multiplier d'une manière si prodigieuse, qui ne comprend dès lors combien d'enfants ont pu naître au temps de Caïn et remplir sa cité ?

II. (Ib. v, 25.) On demande souvent *s'il est possible que Mathusalam ait vécu après le déluge ;* ce que prouve la supputation de ses années, tandis qu'il est dit que tous les hommes périrent, à l'exception de ceux qui étaient entrés dans l'arche. Mais ce qui donne lieu à cette question, c'est l'interpolation du texte dans plusieurs exemplaires. L'hébreu dit autrement, et en s'en tenant même au texte des Septante, on trouve dans plusieurs exemplaires, peu nombreux, il est vrai, mais plus dignes de foi, que Mathusalam mourut six ans avant le déluge.

III. (Ib. vi, 4.) On demande encore : *comment les Anges ont-ils pu avoir avec les filles des hommes un commerce impur*, d'où les géants, dit-on, seraient issus? Cependant plusieurs exemplaires,

[1] Gen. v, 4.

tant grecs que latins, ne portent pas *anges*, mais *fils de Dieu*; et quelques commentateurs ont cru, pour résoudre la difficulté, qu'il est question ici des hommes vertueux. Ils ont pu effectivement être appelés des anges : n'est-il pas écrit de Jean, qui pourtant était un homme : « Voici « que j'envoie mon ange devant moi pour pré- « parer ton chemin [1]. » Ce qui préoccupe, c'est de savoir comment les géants ont dû leur naissance à des hommes ; ou bien, s'il est ici question des anges, et non des hommes, comment ces anges ont pu avoir commerce avec des femmes ? Je ne vois pas, en vérité, que ce soit une merveille que des géants, c'est-à-dire des hommes d'une taille et d'une force extraordinaires, aient dû leur naissance à des hommes : il y en eut de semblables, même après le déluge, et aujourd'hui encore on trouve des hommes, et même des femmes, dont la haute stature tient du prodige. Il est donc plus rationnel de croire que les hommes justes, désignés sous le nom d'Anges ou de fils de Dieu, ont cédé à l'attrait de la concupiscence, et péché avec des femmes, que de croire les anges, spirituels par nature, capables de descendre jusqu'à cette ignominie : tout ce qu'on dit de la propension de certains démons à tourmenter les femmes, ne laisse pas cependant que de rendre difficile une définition sur cette matière.

IV. (Ib. VI, 15.) On demande aussi *comment, avec ses dimensions telles qu'elles sont décrites, l'arche de Noë put contenir tous les animaux qui y sont entrés, et leur nourriture.* — Origène résout cette question par le moyen de la coudée géométrique. Ce n'est pas en vain, dit-il, que l'Ecriture nous représente Moïse comme ayant été instruit dans toute la sagesse des Egyptiens [2], qui cultivaient la géométrie. La coudée géométrique, selon lui, équivaut à six de nos coudées. Or, en prenant cette grande mesure pour base de notre calcul, il ne faut plus demander si l'arche fut d'une capacité suffisante pour contenir tout cela.

V. (Ib. VI, 15.) *Comment une arche de dimensions si considérables a-t-elle pu être construite, dans l'espace d'un siècle, par quatre hommes,* c'est-à-dire, par Noë et ses trois fils ? — Si ce travail était au-dessus de leurs forces, il ne leur était pas difficile d'employer d'autres ouvriers. Ceux-ci, tout en recevant leur salaire, ne se seront pas inquiétés si l'entreprise de Noë était sage ou insensée, et ne seront pas entrés dans l'arche, parce qu'ils n'auront pas partagé la foi de ce patriarche.

VI. (Ib. VI. 16.) *Que signifie cette parole* relative à la fabrication de l'arche : « Tu y feras un bas « étage, et une seconde voûte » ? — Le bas étage ne devait pas recevoir deux et trois voûtes. En se servant de cette distinction, Dieu a voulu faire entendre que l'arche tout entière devait avoir un local inférieur ; puis, au-dessus, un étage, qu'il appelle une seconde voûte ; plus haut enfin, un autre étage, ou une troisième voûte. Ainsi, dans la première habitation, je veux dire, dans la partie inférieure, l'arche avait une première voûte ; dans la seconde habitation, qui se trouvait au-dessus de la première, elle était également voûtée ; aussi l'était-elle encore et une troisième fois dans la trosième habitation, qui s'élevait au-dessus de la seconde.

VII. (Ib. VI, 21.) Dieu dit que les animaux devaient non-seulement vivre, mais encore se nourrir dans l'arche, et il donna ordre à Noë de prendre toute espèce de nourriture pour lui et tous les animaux qui devaient l'accompagner. *Comment donc les lions et les aigles qui vivent de chair, ont-ils pu s'y nourrir?* Outre le nombre d'animaux déterminé, en a-t-on introduit dans l'arche pour servir de nourriture à d'autres. Ou bien, ce qui est plus probable, faut-il se persuader que la sagesse humaine ou la lumière divine avait fait préparer pour ces animanx des aliments autres que de la chair et cependant convenables ?

VIII. (Ib. VII, 8, 9.) *Nombre inégal des animaux purs et impurs.* — « Les oiseaux purs et les « oiseaux impurs, les animaux purs et les ani- « maux impurs avec tout ce qui rampe sur la « terre, » sans doute, pur et impur, quoique cela ne soit pas exprimé dans l'Ecriture, « entrèrent « dans l'arche avec Noë, deux à deux, mâle et « femelle. » Pour distinguer les animaux impurs on disait d'eux précédemment : deux à deux ; pourquoi est-il rapporté ici indistinctement des animaux purs et des animaux impurs qu'ils sont entrés deux à deux dans l'arche ? C'est que ceci n'a point rapport à la quantité, mais au sexe des animaux : dans toutes les espèces pures ou impures, il y a mâle et femelle.

IX. (Ib. VII. 15.) *Que signifie : Esprit de vie ?* — Il faut remarquer que cette parole : « en qui est « l'esprit de vie » s'applique non-seulement aux hommes, mais encore aux animaux. C'est que plusieurs entendent de l'Esprit-Saint le passage suivant : « Et Dieu répandit sur son visage l'Esprit

[1] Malach. III, 1. — [2] Act. VII, 22.

« de vie [1]. » Quelques exemplaires portent avec plus d'exactitude : « un souffle de vie. »

X. (Ib. vii, 20. *De l'élévation de l'eau au-dessus des montagnes pendant le déluge.* — A cause de ce que rapporte l'histoire du mont Olympe, on demande si l'eau tout entière du déluge surpassa de quinze coudées les plus hautes montagnes, comme le dit l'Écriture. Mais si la terre a pu envahir l'espace de cette région tranquille, inaccessible aux vents et aux tempêtes, pourquoi l'eau, en s'élevant, n'aurait-elle pu parvenir jusque là ?

XI. (Ib. vii, 24. Il est écrit : « *L'eau s'éleva au-* « *dessus de terre pendant cent cinquante jours.* » —Cela signifie-t-il que l'eau s'accrut jusqu'au cent cinquantième jour ou qu'elle se maintint pendant tout ce temps à la hauteur qu'elle avait atteinte ? D'autres versions semblent préférer ce dernier sens. Aquila dit en effet : *Elle courrit*, et Symmaque : *Elles conservèrent leur niveau.*

XII. (Ib. viii, 1.) *Sur plusieurs particularités relatives à la fin du déluge.* — Il est écrit qu'au bout de cent cinquante jours un vent fut envoyé sur la terre et que l'eau ne monta plus ; que les sources de l'abîme et les cataractes du ciel se fermèrent et enfin que la pluie cessa de tomber du ciel. On demande si ces choses se sont accomplies au bout des cent cinquante jours, ou si tout ce qui est rappelé dans cette énumération a commencé après les quarante jours de pluie ; dans ce cas les cent cinquante jours se rapporteraient uniquement à cette circonstance, que l'eau s'éleva jusqu'à cette date, soit que la pluie cessât alors de sortir des sources de l'abîme, soit que l'eau demeurât à la même hauteur, tant qu'elle ne fut pas desséchée sous l'action du vent : dans cette hypothèse, toutes les particuliarités dont il est fait mention ne se seraient pas réalisées au bout de cent cinquante jours, mais le texte rappellerait tout ce qui commença de s'opérer à partir du quarantième.

XIII. (Ib. viii, 6-9.) *Sur le corbeau sorti de l'arche.* — Il est écrit qu'un corbeau fut lâché, et ne revint pas ; et qu'ensuite une colombe fut envoyée dehors, et revint, ne trouvant pas où poser le pied. Ceci donne lieu à la question suivante : Le corbeau est-il mort, ou a-t-il pu vivre d'une manière quelconque ? S'il put reposer sur la terre, la colombe le put également. C'est ce qui fait conjecturer à plusieurs que le corbeau a pu s'attacher à quelque cadavre, tandis que la colombe en a horreur naturellement.

XIV. (Ib. viii, 9.) *Sur la colombe.* — Une autre question se présente : Comment la colombe n'a-t-elle pas trouvé où poser le pied, si déjà, comme le contexte et le récit le font voir, le sommet des montagnes était à nu ? La question paraît être résolue par ces deux considérations : ou la récapitulation mentionne comme arrivées antérieusement les choses qui ne sont arrivées que postérieurement ; ou plutôt, c'est que les sommets des montagnes n'étaient pas encore desséchés.

XV. (Ib. viii, 21.) *Caractère de l'ancien et du nouveau Testament.* — Que signifie cette parole du Seigneur : « Désormais je ne maudirai plus la « terre à cause des œuvres de l'homme, car l'esprit « de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse. « Je ne frapperai donc plus comme je l'ai fait « toute chair vivante. » Et après cela pourquoi Dieu rapporte-t-il les bienfaits dont la générosité de son amour gratifie des hommes indignes ? Est-ce ici une figure des miséricordes qui signalent le nouveau Testament, et les vengeances passées seraient-elles l'image de l'Ancien ? En d'autres termes, la vengeance serait-elle le type des sévérités de la loi, et la bonté des douceurs de la grâce ?

XVI. (Ib. ix, 5.) *Tous les hommes frères par l'unité d'origine.* — Que signifient ces mots : « Et « je vengerai la mort de l'homme, de la violence « de l'homme son frère ? » Dieu veut-il faire entendre que tous les hommmes sont frères, en vertu de la parenté qui résulte d'une origine commune ?

XVII. (Ib. ix, 25.) *Malédiction de Chanaan.* — Pourquoi le péché de Cham envers son père est-il maudit, non dans la personne du coupable, mais dans son fils Chanaan ? N'était-ce pas la prédiction que les enfants d'Israël, postérité future de Sem, devaient un jour recevoir en partage la terre de Chanaan, après en avoir expulsé les Chananéens par le droit de la guerre ?

XVIII. (Ib. x, 8.) *Nembroth premier des géants après le déluge.* — On demande pourquoi il est dit de Nembroth : « Celui-ci fut le premier de la race « des géants sur la terre, » puisque auparavant il est fait mention dans l'Ecriture de la naissance des géants ? Serait-ce parce qu'il est ici question de la restauration d'un nouveau genre humain, du milieu du quel Nembroth apparut le premier comme un géant sur la terre ?

XIX. (Ib. x, 25.) *Confusion des langues et di-*

[1] Gen. ii, 7.

vision des peuples. — On demande ce que veulent dire ces mots : « Et Héber eut deux fils : l'un « s'appela Phaleg, parce que la terre fut divisée « de son temps. » Ne signifient-ils pas que pendant la vie de Phaleg eut lieu la confusion des langues, source de la division des peuples?

XX. Ib. xi, 1. *Unité de langage.* — « Et toute la « terre n'avait qu'une langue. » Comment ce passage peut-il être entendu, quand il a été dit plus haut que les enfants de Noë ou les enfants de ses enfants se répandirent sur la terre selon leurs tribus, leurs nations et *leurs langues ?* N'était-ce point parce que le texte rappelle ici, par mode de récapitulation, les choses qui sont arrivées antérieurement? L'obscurité vient de ce que la trame du récit présente cet évènement comme s'il était arrivé après ceux qui l'ont suivi.

XXI. (Ib. xi, 4.) *Tour de Babel.*— « Venez, bâtis- « sons une ville et une tour dont le sommet mon- « tera jusqu'au ciel. » Si ces hommes ont cru réellement pouvoir y atteindre, leur projet dénote une impiété et une audace profondément insensées. Toutefois la vengeance divine qui s'en est suivie, et la confusion des langues, autorisent à croire qu'ils ont eu cette pensée.

XXII. (Ib. xi. 7.) *Trinité des personnes dans l'unité de la nature divine.* — « Venez, descendons « et confondons leurs langages : qu'ils ne s'enten- « dent plus les uns les autres. » Est-ce aux Anges que Dieu adressa ce discours, ou faut-il l'interpréter dans le même sens que ces paroles du commencement de la Genèse : « *Faisons « l'homme à notre image et à notre ressem- « blance* [1] ? » Car de même qu'il est dit ensuite au singulier que « le Seigneur confondit les lan- « gues de la terre; » de même, dans le passage en question, après qu'il a été dit : « Faisons à « notre image, » il n'est pas dit : Ils firent, mais : « Dieu fit. »

XXIII. (Ib. xi, 12, 13.) *Durée de la vie des hommes avant le déluge.* — Il est écrit : « Et Arphaxad avait « cent trente-cinq ans, lorsqu'il engendra « Chaïnan; et après avoir engendré Chaïnan, il « vécut quatre cents ans, » ou, selon le grec, « *trois cents ans.* » On demande, à ce propos, comment Dieu a dit à Noë : « Désormais la vie « des hommes ne dépassera pas cent-vingt ans. » Arphaxad n'était pas né encore, lorsque Dieu prononça ces paroles; il ne fut pas non plus dans l'arche avec ses parents : comment donc concilier les cent-vingt années, données pour limite à la vie humaine, avec les quatre cents ans et plus que vécut cet homme? Cet arrêt, Dieu ne l'aurait-il pas fait entendre à son serviteur, en lui annonçant le déluge qu'il devait envoyer, vingt ans avant le commencement de la construction de l'arche, qui ne fût construite qu'en cent années, et n'aurait-il pas prédit dans cette circonstance la durée des hommes que le déluge devait engloutir, non celle de la vie des hommes qui naîtraient après le déluge?

XXIV. (Ib. x. 21.) *Origine du nom des Hébreux.* — On demande pourquoi il est écrit : « Sem fut le « père de tous les enfants d'Héber; » car Héber est le descendant de Sem, fils de Noë, à la cinquième génération. Serait-ce parce que les Hébreux tiennent leur nom de lui? C'est de lui en effet que descend Abraham. Lequel est donc le plus probable, que les Hébreux soient ainsi nommés d'Héber ou d'Abraham : c'est une question qui mérite d'être posée [1].

XXV. (Ib. xi, 26.) *Quand Abraham fut-il établi dans la terre de Chanaan?* — 1. Tharra, père d'Abraham, engendra ce dernier à l'âge de soixante-dix ans; il demeura ensuite à Charran avec tous les siens, y vécut deux cent cinq ans, et y mourut. Le Seigneur dit ensuite à Abraham de sortir de Charran, et celui-ci en sortit en effet, à l'âge de soixante-quinze ans. Comment faut-il entendre tout cela? Ne faut-il pas voir dans cette récapitulation que le Seigneur se fit entendre du vivant de Tharra, qu'Abraham sortit de Charran, conformément à l'ordre de Dieu, du vivant de son père; qu'il avait alors soixante-quinze ans, et son père cent quarante-cinq, dans le cas où la vie ce dernier aurait été de deux cent cinq ans? Par conséquent, s'il est écrit : « Tharra vécut deux « cent cinq ans à Charran, » c'est parce qu'il finit ses jours dans ce pays. La question se trouve donc résolue de cette manière, tandis qu'elle demeurerait insoluble, si nous admettions que le Seigneur ne donna à Abraham l'ordre de quitter Charran qu'après la mort de Tharra; car il devait avoir plus de soixante-quinze ans lorsque mourut son père, puisque celui-ci l'avait engendré à l'âge de soixante-dix ans : en conséquence, Abraham avait cent trente-cinq ans à la mort de son père, si ce dernier a vécu deux cent cinq ans. C'est ainsi qu'en tenant compte du mode de récapitulation employé dans l'Ecriture, on résout un grand nombre de difficultés, qui peuvent paraître échapper à toute solution,

[1] Gen. i, 26.

[1] Cité de Dieu, liv. 16. ch. 3. Retractations, liv. 2, ch. 16.

comme on a pu le voir par l'exposé des questions précédentes, où sont récapitulés les évènements.

2. Plusieurs interprètes donnent cependant une autre explication. Ils supputent les années d'Abraham à partir du temps où il fut délivré des flammes dans lesquelles il avait été jeté par les Chaldéens, et condamné à y périr, pour n'avoir pas voulu s'associer au culte superstitieux qu'ils rendent au feu. Ce récit, qui s'appuie sur la tradition des Juifs, ne se lit pas toutefois dans l'Ecriture. Cette solution est également admissible; car, en disant que « Tharra avait soixante-dix « ans quand il engendra Abraham, Nachor et « Arran, » l'Ecriture ne veut pas faire entendre assurément qu'à l'âge de soixante-dix ans il les engendra tous les trois, mais qu'il commença à avoir des enfants à cet âge. Or, il est possible qu'Abraham soit le plus jeune, mais qu'il soit nommé le premier en raison de la grandeur de son mérite. C'est ainsi que le prophète, en disant: « *J'ai aimé Jacob et détesté Esaü* [1], » désigne d'abord le plus jeune; c'est ainsi encore qu'aux Paralipomènes, Juda est cité le premier, quoiqu'il soit le quatrième dans l'ordre de la naissance [2]: n'était-ce pas à lui que la nation juive devait emprunter son nom, parce que la royauté était dans sa tribu? Or, c'est un grand avantage d'avoir pour la solution des questions difficiles plusieurs moyens de s'en tirer.

3. Il est bon maintenant d'examiner laquelle de ces explications se trouve en plus parfait accord avec le récit de saint Etienne. Suivant ce récit, et contrairement à ce que semble dire la Genèse [3], ce n'est pas après la mort de Tharra qu'Abraham reçut de Dieu l'ordre de quitter sa famille et la maison de son père, mais lorsqu'il était en Mésopotamie, sorti déjà du pays des Chaldeéns et avant qu'il habitât Charran; et ce serait dans ce voyage que Dieu lui aurait parlé. Mais Etienne dit ensuite: « Alors Abraham « sortit du pays des Chaldéens, et alla demeurer « à Charran; et de là, après la mort de son père, « Dieu le fit passer en ce pays [4]. » Ces paroles ne créent pas un léger embarras à l'explication, qui se base sur la récapitulation. Car Abraham paraît avoir reçu l'ordre de Dieu, lorsqu'il était sur le chemin de la Mésopotamie, à sa sortie du pays des Chaldéens, et dans son voyage à Charran; et cet ordre, il ne l'a fidèlement accompli, ce semble, qu'après la mort de son père, puisqu'il est dit: « Et il demeure à Charran; et de là, après « la mort de son père, Dieu le fit passer en ce « pays. » La question reste donc la même: si, comme le dit nettement le texte de la Genèse, Abraham avait soixante-quinze ans, quand il sortit de Charran, comment cela peut-il être vrai? On pourrait donner peut-être à ces paroles d'Etienne: « Alors Abraham sortit du pays des « Chaldéens, et habita à Charran, » l'interprétation suivante: Il se mit en chemin, lorsque le Seigneur lui eut parlé; et il était déjà en Mésopotamie, comme il a été dit plus haut, quand il entendit cet ordre de Dieu; mais saint Etienne a voulu tout résumer, en usant du mode de récapitulation, et dans ces mots: « Abraham sortit « alors de la terre des Chaldéens et habita à « Charran », dire à la fois, et le lieu d'où sortit Abraham, et celui où il habita. C'est au milieu de ces évènements, entre son départ du pays des Chaldéens et son séjour à Charran, que le saint patriarche entendit la parole de Dieu. Etienne dit ensuite: « Et de là, après la mort de son père, « Dieu le fit passer dans ce pays. » Il faut observer ici qu'il ne dit pas: Et après la mort de son père, il sortit de Charran; mais: « De là « Dieu le fit passer en cette région. » Ainsi, après avoir habité Charran, il fut établi dans la terre de Chanaan; il n'est pas sorti après la mort de son père, mais il a été établi après la mort de ce dernier dans la terre de Chanaan. Voici donc l'ordre des faits: Il demeura à Charran, et de là Dieu le fit passer en cette contrée après la mort de son père: il faut conclure de là qu'Abraham était placé ou établi dans la terre de Chanaan, à l'époque où lui fut donné le descendant dont toute la race devait régner en ce pays, suivant la promesse et l'héritage qu'il avait reçus de Dieu. Car Abraham eut Ismaël de son union avec Agar, et de Céthura d'autres enfants encore, à qui cette contrée ne venait point à titre héréditaire. D'Isaac naquit Esaü, qui en fut exclu également. Quant à Jacob, fils d'Isaac, tout ce qu'il eut d'enfants, sa race tout entière, participa à l'héritage. Si on le comprend bien, Abraham fut donc placé et établi dans cette région, car il vécut jusqu'à la naissance de Jacob; la question se trouve résolue par mode de récapitulation; les solutions différentes ne sont pas cependant à dédaigner.

XXVI. (Ibid. XII, 12, 14.) *Pourquoi Abraham cache aux Egyptiens que Sara est sa femme.* — « Il arriva donc que les Egyptiens, en vous « voyant, diront que c'est la femme de cet « homme. Et il arriva qu'aussitôt qu'Abraham

[1] Mal. I, 2, 3. — [2] I Paral. IV, 1. — [3] Gen. XII, 1. — [4] Act. VII, 4.

« fut entré en Egypte, les Egyptiens virent que « cette femme était très-belle. » Comment est-il possible qu'Abraham, à son entrée en Egypte, ait voulu cacher que Sara était sa femme, comme l'affirment tous les textes relatifs à cet événement? Cette conduite est-elle digne d'un si saint personnage; ou faut-il y voir, avec plusieurs interprètes, une défaillance de sa foi? J'ai déjà soutenu sur cette matière une controverse avec Faustus [1]; et le prêtre Jérôme a parfaitement démontré que si Sara est demeurée plusieurs jours à la cour du roi d'Egyte, il ne s'ensuit par qu'elle ait contracté aucune souillure avec ce prince [2]. C'était en effet une coutume établie que le roi n'admettait ses femmes qu'à tour de rôle, et nulle d'entre elles n'avait accès auprès de lui qu'après s'être longtemps servie de poudres et de parfums pour l'ornement de sa beauté. C'est pendant ces préparatifs que Dieu affligea Pharaon. Il voulut le contraindre à rendre à son mari, sans l'avoir deshonorée, la femme que celui-ci avait confiée à Dieu lui-même, laissant ignorer que celle-ci était son épouse, mais ne mentant point non plus lorsqu'il disait qu'elle était sa sœur : son dessein était d'empêcher tout ce qu'il lui était possible humainement, et de se confier à Dieu pour le reste. Il craignait, en s'en remettant à Dieu seul, même pour ce qu'il pouvait empêcher, d'être trouvé non pas homme de foi, mais coupable du péché de tenter Dieu.

XXVII. (Ib. xii, 10.) *Ce qu'était le Paradis.* — Quand l'Ecriture compare la contrée de Sodome et de Gomorrhe, avant ses désastres, au Paradis de Dieu, parce qu'elle était arrosée, et à l'Egypte que le Nil fertilise; elle montre assez, à mon avis, ce qu'était le paradis que Dieu créa pour y placer Adam. Je ne vois pas en effet que le paradis de Dieu ait été autre chose. Et certes, si les arbres à fruits du paradis devaient être, suivant l'opinion de quelques-uns, considérés comme des vertus de l'âme, il ne serait pas dit de cette contrée qu'elle était « comme le paradis de Dieu », puisqu'il n'y aurait pas eu en realité de paradis terrestre, planté d'arbres véritables.

XXVIII. (Ib. xiii, 14.) *Etendue de la promesse faite à Abraham.* — « Lève les yeux et regarde du « lieu où tu es au Septentrion et au Midi, à l'O- « rient et du côté de la mer : tout ce pays que tu « vois, je te le donnerai et à ta postérité pour « toujours. » On demande ici ce qu'il faut entendre par ce pays, promis à Abraham et à sa postérité, égal en étendue à ce que ses yeux pouvaient embrasser aux quatre points cardinaux. Qu'est-ce en effet que le rayon visuel de notre œil peut atteindre dans un regard jeté sur la terre? Mais la question n'a plus de raison d'être, si l'on considère que la promesse porte plus loin; car il n'a pas été dit : Je te donnerai autant de pays que tu en vois, mais : « *Je te donnerai la terre que tu vois.* » Quand donc Abraham recevait par surcroît le pays même environnant qui s'étendait plus loin, celui qui était sous ses yeux n'en était certainement que la partie principale. Il faut remarquer encore ce qui suit : dans la crainte qu'Abraham lui-même ne crût aussi que la promesse comprenait exclusivement le pays qu'il pouvait découvrir ou voir autour de lui : « Lève-toi, lui est- « il dit, parcours le pays dans sa longueur et dans « sa largeur, parce que je te le donnerai. » Dieu veut qu'en parcourant le pays, il voie de près celui qu'il n'aurait pu découvrir en se tenant sur un point isolé. Or, cette terre, que le peuple d'Israël reçut d'abord en partage, figure la race d'Abraham selon la chair; non point cette postérité plus étendue selon la foi, qui, pour ne pas le passer sous silence, devait être selon la promesse comme le sable de la mer; expression hyperbolique, il est vrai, mais cette postérité devait être si nombreuse que nul ne pourrait la compter.

XXIX. (Ib. xiv. 13.) *Pourquoi le surnom « qui « est d'au-de là du fleuve » donné à Abraham?* — « Et il annonça à Abraham qui est d'au-delà du « fleuve. » C'est un surnom que les exemplaires grecs eux-mêmes donnent assez clairement à Abraham : mais pour quel motif? C'est, apparemment, parce qu'il traversa l'Euphrate en quittant la Mésopotamie, pour venir se fixer dans la terre de Chanaan, et ce surnom *d'au-de-là du fleuve* lui vient du pays qu'il abandonna. C'est pourquoi Jésus, fils de Navé, dit aux Israélites : « Quoi? voulez-vous adorer les dieux que vos « pères ont servis au-de là du fleuve? »

XXX. (Ib. xv, 12.) *Sur le trouble d'Abraham.* — Il est écrit : « Vers le coucher du soleil, Abraham « fut saisi de peur et tomba dans une grande « épouvante. » C'est une question à traiter, parce-qu'il y en a qui prétendent que l'âme du sage est inaccessible à ces frayeurs. Est-ce ici quelque chose de semblable à ce que rapporte Agellius dans son ouvrage des *nuits Attiques*? Un philosophe fut effrayé dans une grande tempête élevée sur la

[1] Contre Faustus, liv. 22. ch. 33, 31. — [2] S. Jérôme, Quest. sur la Gen.

mer; un jeune débauché, qui était au nombre des passagers, remarqua son trouble; et comme, le danger passé, il reprochait au philosophe de s'être si promptement ému, tandis qu'il n'avait, lui, ni tremblé ni pâli, le philosophe lui répliqua que s'il n'avait pas été saisi d'effroi, c'est parce qu'il ne devait rien craindre pour une vie profondément corrompue, attendu qu'elle ne méritait pas qu'on redoutât rien pour elle. [1]. Et comme les autres passagers du navire lui prêtaient une oreille attentive, il leur fit voir un livre du stoïcien Epictète, où il était dit qu'au sentiment des Stoïciens, il n'est pas vrai que l'âme de sages soit inaccessible à de pareils troubles, ni que rien de semblable ne se trahisse dans leurs impressions; mais qu'il y a trouble, suivant eux, quand la raison ne triomphe pas de telles émotions, tandis que quand elle en triomphe, il ne faut plus dire qu'elle est troublée. Mais il faut voir comment Agellius dit ces choses et le discute sérieusement.

XXXI. Ib. XVII, 8. *Comment Dieu appelle éternel ce qui ne durera qu'un temps?* — « Je te donnerai, « et à ta race après toi, la terre où tu habites, « toute la terre cultivée, pour la posséder éter- « nellement. » Pourquoi Dieu se sert-il de ce mot *éternellement,* puisque la possession des Israélites ne devait être que temporaire? Est-ce pour désigner le siècle présent; et comme on dit en grec *αἰών*, qui signifie siècle, dit-on *αἰώνιον* comme on dirait *séculaire*? Ou bien faut-il entendre ce terme dans le sens d'une promesse spirituelle et appelle-t-on éternel ce qui signifie une chose réellement éternelle? Ou plutôt serait-ce un idiotisme de l'Ecriture, qui appelle éternel ce qui n'a pas de terme assigné, ou ce qu'il n'y a pas de raison de ne pas faire encore, si l'on considère la volonté ou le pouvoir de celui qui agit? Horace dit dans le même sens: « Celui-là sera *éternellement* esclave, « qui ne sait se contenter de peu [2]. » Peut-on être esclave *éternellement*, quand la vie même, nécessaire pour être esclave, ne peut être *éternelle?* Je n'aurais pas recours à ce témoignage, s'il ne s'agissait d'une manière de parler. Car les auteurs profanes font autorité pour nous en matière d'expressions, mais non pour les maximes et la doctrine. Or, si on peut défendre les Écritures en expliquant les termes qui lui sont propres, c'est-à-dire les idiotismes, ne le peut-on davantage encore en interprétant les mots qui lui sont communs avec les autres langues?

XXXII. Ib. XVII, 16. *Sur les rois issus d'Abraham.* — Pourquoi Dieu dit-il à Abraham, en parlant de son fils: « Et des rois des nations sor- « tiront de lui? » On ne voit point la réalisation de cette prophétie dans les royaumes terrestres; faut-il donc en faire l'application à l'Eglise? ou doit-on l'entendre littéralement d'Esaü lui-même?

XXXIII. (Ib. XVIII, 2.) *Apparition des trois anges à Abraham.* — « Et les voyant, il courut de la « porte au-devant d'eux et il se prosterna en « terre, et il dit: Seigneur, si j'ai trouvé grâce « devant vous, ne passez pas la maison de « votre serviteur. » Puisqu'ils étaient trois hommes qui lui apparurent, pourquoi dit-il: *Seigneur*, au singulier: « Seigneur si j'ai trouvé grâce devant « vous*?* » Pensait-il que l'un d'eux fût le Seigneur, et que les autres fussent des Anges? Ou mieux, voyant le Seigneur dans la personne des Anges, ne préféra-t-il point parler à Dieu plutôt qu'à ces derniers? Car, l'un d'eux étant resté ensuite avec Abraham, les deux autres sont envoyés à Sodome, et Loth aussi s'adresse à eux comme au Seigneur.

XXXIV. (Ib. XVIII, 4. *Sur le repas servi aux Anges par Abraham.* — « Qu'on apporte de l'eau et « je laverai vos pieds, rafraichissez-vous sous cet « arbre, et je servirai du pain et vous mangerez. » Si Abraham les prenait pour des Anges, comment a-t-il pu les convier à cette hospitalité? car la nourriture est un besoin pour notre chair mortelle, mais non pour la nature immortelle des Anges.

XXXV. (Ib. XVIII, 11.) *Comment Abraham eut par miracle un enfant de Sara.* — « Or, Abraham « et Sara étaient vieux et avancés en âge; et ce qui « arrive d'ordinaire aux femmes avait cessé pour « Sara. » Les vieux ne sont pas encore vieillards quoique on donne aussi le nom de vieillards à des personnes simplement avancées en âge. Or, s'il est vrai, comme l'affirment quelques médecins, qu'un mari avancé en âge ne puisse avoir des enfants d'une femme également âgée, quand même celle-ci éprouverait encore ce qui arrive d'ordinaire aux femmes, nous pouvons, d'après cela, comprendre l'étonnement d'Abraham à la promesse d'un fils [1], et la réflexion de l'Apôtre, qui y voit un miracle, puisqu'il dit que le *corps d'Abraham était déjà mort* [2]. Il ne faut pas s'imaginer toutefois que le corps d'Abraham fût mort, au point qu'il n'aurait pu avoir des enfants d'une femme jeune; mais il l'était en ce sens qu'il n'aurait pu en avoir d'une femme avancée

[1] Agellius, liv. 19, ch. 1. De la cité de Dieu, liv. 9, ch. 4. — [2] Horace, liv. I, Epître 10.

[1] Gen. XVII, 17. — [2] Rom. IV, 19.

en âge. S'il eut des enfants de Céthura, c'est parce qu'il la prit jeune encore. Les médecins disent en effet que l'homme, dont les forces sont déjà assez affaiblies, pour qu'il ne puisse avoir d'enfants d'une femme avancée en âge, lors même que celle-ci éprouverait ce qui arrive à son sexe, peut en avoir d'une femme jeune. Et réciproquement, la femme avancée en âge, qui ne peut avoir d'enfants de son union avec un homme âgé, quand même elle éprouverait ce qui arrive aux femmes, peut en avoir de son union avec un homme jeune. Ce miracle ici consiste donc en ce que, suivant ce que nous avons dit, en même temps que le corps du mari était comme mort, la femme était si avancée en âge que ce qui arrive d'ordinaire à son sexe avait cessé pour elle. Si l'on presse ce mot de l'Apôtre : « Son corps était déjà *mort,* » car il dit : *mort,* il ne faudrait pas entendre que ce corps avait encore de la vie, mais qu'il était un cadavre ; ce qui est de la dernière absurdité. La question se trouve donc résolue de cette manière ; sinon, on ne comprendra pas comment l'Apôtre dit d'Abraham, qui était arrivé à peu près à l'âge moyen des hommes d'alors et eut ensuite des enfants de Céthura, que son corps était mort et qu'il engendra pas miracle.

XXXVI. (Ib. XVIII, 13.) *Pourquoi Dieu reprend le rire de Sara et non celui d'Abraham?* — « Et « le Seigneur dit à Abraham : Pourquoi Sara « a-t-elle ri, disant en elle-même : Serait-il donc « vrai que j'eusse un enfant, étant vieille comme « je suis ? » On demande pourquoi le Seigneur lui fait un reproche, puisque Abraham a ri également ? N'est-ce point parce que celui-ci a ri d'admiration et de joie, tandis que Sara a ri sous l'impression du doute ? Et Celui qui connaît le cœur des hommes, n'a-t-il pu voir cette différence ?

XXXVII. (Ib. XVIII, 15.) *A quel signe Abraham et Sara reconnurent-ils les Anges?* — « Sara nia en « disant : Je n'ai pas ri, car elle eût peur. » Comment comprenaient-ils que Dieu lui-même leur parlait, puisque Sara osa nier qu'elle eût ri, comme si Dieu pouvait l'ignorer ? N'est-ce point peut-être parce que Sara prenait les anges pour des hommes, tandis qu'Abraham voyait en eux Dieu lui-même ? Cependant lorsqu'il leur rendit, comme nous l'avons rapellé plus haut, les devoirs de l'hospitalité, dont le besoin ne se fait sentir qu'à une chair fragile, je m'étonne s'il ne les prit pas d'abord pour des hommes ; mais peut-être reconnut-il que Dieu parlait en eux, à certains signes réels et apparents de la majesté divine, ainsi qu'il s'en montre souvent, au témoignage de l'Ecriture, dans les hommes de Dieu. Mais s'il en est ainsi, il faut examiner encore à quel signe ils reconnurent ensuite que c'étaient des anges ? Serait-ce au moment où ceux-ci remontèrent au ciel en leur présence ?

XXXVIII. (Ib. XVIII, 19.) « *Dieu promet de récompenser l'obéissance des enfants d'Abraham.* — « Car je sais qu'il instruira ses enfants, et sa maison « après lui ; ils garderont les voies du Seigneur, et « agiront selon l'équité et la justice, afin que le « Seigneur accomplisse en faveur d'Abraham « tout ce qu'il lui a promis. » C'est ici que le Seigneur promet à Abraham, outre les récompenses, l'obéissance fidèle qui attirera sur ses enfants l'accomplissement des promesses divines.

XXXIX. (Ib. XVIII, 21.) *Dieu, parlant aux hommes, s'abaisse à leur langage.* — « Je descen- « drai donc, je verrai et je saurai si, oui ou non, « leur iniquité s'est consommée, comme l'an- « nonce leur clameur qui vient jusqu'à moi. » En prenant ces paroles comme l'expression, non d'un doute sur ce qui arrivera, mais de la colère et de la menace, nous n'avons pas de question à poser. Dieu en effet parle aux hommes leur langage dans l'Ecriture, et ceux qui le connaissent, savent que sa colère est exempte de toute passion. Nous disons souvent nous-mêmes, en forme de menace : Voyons si je ne te fais pas ceci, voyons si je ne lui ferai pas cela ; et encore : Si je ne puis pas te faire telle ou telle chose ; ou bien : Je saurai, c'est-à-dire, je m'assurerai si je ne puis pas faire cela. L'émotion de la colère et non l'ignorance se trahit dans ces menaces. Dieu donc est inaccessible au trouble ; mais le langage humain se proportionne ordinairement à l'humaine faiblesse, et à cette faiblesse Dieu adapte ses paroles.

XL. (Ib. XVIII, 32.) *Dieu pardonne-t-il partout où il trouve dix justes?* — On demande souvent si ce que Dieu dit de Sodome, *qu'il ne la perdrait pas,* s'il ne s'y trouvait même que dix justes, doit s'entendre d'un décret particulier à cette ville, ou s'il faut considérer comme une loi générale et universelle, que Dieu pardonne à tout pays au milieu duquel il rencontre *dix justes* ? D'abord il n'y a rien qui nous oblige à voir ici une loi générale ; mais, en ce qui concerne Sodome, Dieu a pu tenir ce langage, parce qu'il savait qu'elle ne contenait pas même dix justes ; et sa réponse

avait pour but de faire voir à Abraham qu'il était impossible d'y trouver ce nombre, tant leur iniquité était montée au comble. Dieu n'avait pas besoin d'épargner des hommes si criminels, dans la crainte de perdre en même temps les justes, puis qu'il pouvait, après avoir sauvé ceux-ci du danger, infliger aux impies les châtiments qu'ils méritaient; mais, comme je l'ai observé, il a voulu mettre au grand jour la malice de ce peuple; c'est pourquoi il a dit : « Si j'en trouve dix, je pardon- « nerai à toute la ville. » C'est comme s'il disait : Je puis assurément ne pas perdre les justes avec les impies, sans néanmoins épargner ces derniers, parce qu'il est en mon pouvoir d'infliger aux impies les châtiments dont ils sont dignes, après avoir délivré et sauvé les justes. Cependant si ces justes se trouvent, je pardonne; c'est donc qu'il était impossible de découvrir ce nombre. Il y a quelque chose de semblable dans Jérémie, lorsqu'il dit : « Parcourez les rues de Jérusalem et voyez, « cherchez dans ses places et considérez si vous « y trouverez un homme qui agisse selon la jus- « tice et qui cherche la vérité, et je serai miséri- « cordieux pour leurs péchés [1] : » c'est-à-dire, trouvez-en un seul, et je pardonne aux autres; c'est pour mieux faire sentir qu'on ne pouvait découvrir même un seul homme de bien.

XLI. (Ib. XIX, 1.) *Sur l'apparition des anges à Loth.* — Lorsque Loth va au-devant des anges et les adore en se prosternant sur sa face, il semble qu'il voit d'abord en eux des anges; mais ensuite, quand il les invite à prendre de la nourriture, comme en ont besoin les mortels, il semble, qu'il croit distinguer en eux des hommes. La question se résout ici de la même manière qu'elle a été résolue au sujet des trois anges, qui apparurent à Abraham. La divinité de leur mission éclatait à certains signes, mais en même temps ils paraissaient de simples mortels. Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux, quand l'Ecriture fait l'éloge de l'hospitalité : « C'est en l'exerçant « que plusieurs, sans le savoir, eurent pour hôtes « des Anges [2]. »

XLII (Ib. XIX, 8.) *Conduite de Loth envers les Sodomites.* — « J'ai, dit Loth aux Sodomites, deux « filles qui sont encore vierges, je vous les amè- « nerai; usez-en comme il vous plaira, pourvu « que vous ne fassiez point de mal à ces hom- « mes. » Il voulait, en livrant ses filles, obtenir en retour que ses hôtes ne subissent point un pareil outrage de la part des Sodomites. On demande, et à bon droit, si pour établir une sorte de contrepoids à des infamies ou à d'autres péchés, il est permis de faire un mal, afin d'empêcher un autre d'en commettre un plus grand; ou s'il ne faut pas attribuer les paroles de Loth au trouble plutôt qu'à la réflexion. Il serait en effet extrêmement dangereux d'approuver cette manière d'agir; mais si on l'attribue au trouble et à l'émotion produite par un si grand mal, elle n'est imitable à aucun titre.

XLIII. (Ib. XIX, 11.) *Aveuglement des Sodomites* — « Or, ils frappèrent de cécité les hommes « qui étaient à la porte de la maison. » Le grec porte : ἀορασία, ce qui signifie plutôt privation de la vue qui rendait invisible, non pas tout, mais ce qu'il ne fallait pas voir. En effet, s'ils eussent été frappés de cécité et absolument incapables de rien distinguer, comment auraient-ils pu se lasser de chercher la porte? Affligés de leur malheur, ils n'en auraient pas même eu la pensée. C'est de cette espèce de privation de la vue que furent frappés ceux qui étaient à la recherche d'Elisée [1]. Ceux qui ne reconnurent pas le Seigneur après la résurrection, en marchant avec lui dans la chemin, l'éprouvèrent également [2]; si le mot n'y est pas, la réalité néanmoins est évidente.

XLIV. (Ib. XIX, 18. 19.) *Sur les paroles que la peur inspire à Loth.* — « Loth leur dit : Seigneur, « puisque votre serviteur a trouvé grâce devant « vous et que vous avez signalé votre justice à « mon égard, en me conservant la vie; consi- « dérez, je vous prie, que je ne puis me sauver sur « la montagne, que les maux m'y atteindront « peut-être et que je mourrai. » Il ne se confiait pas même à Dieu, qu'il reconnaissait dans les anges. C'était déjà sous cette inspiration qu'il parlait, lorsqu'il consentit à livrer ses filles. Comprenons par là que ses paroles relatives au deshonneur de ses enfants ne doivent point faire autorité, pas plus que le manque de confiance en Dieu, qui s'appuierait sur son exemple.

XLV. (Ib. XIX, 29.) *A quoi faut-il attribuer la délivrance de Loth ?* — « Et Dieu se souvint d'A- « braham et délivra Loth du milieu des ruines. » L'Ecriture attribue la délivrance de Loth principalement aux mérites d'Abraham, pour nous faire comprendre que Loth n'est appelé juste que dans une certaine mesure, surtout parce qu'il adorait le seul vrai Dieu, et par comparaison avec les crimes des Sodomites; car en vivant au milieu d'eux il ne put jamais se faire à leur genre de vie.

XLVI. (Ib. XIX, 30.) *De la montagne où Loth se*

[1] Jér. V, I. — [2] Heb. XIII, 2.

[1] IV, Rois, VI, 18. — [2] Luc, XXIV, 16.

réfugia.— « Or, Loth sortit de Ségor et demeura sur « la montagne. » Je m'étonne si cette montagne, sur laquelle il monta de son propre mouvement, n'est pas celle qu'il refusa de gravir, quand le Seigneur l'en avertit. Ou ce n'en est pas une autre, ou rien ne le fait supposer.

XLVII. (Ib. XIX, 30.) *Sur le peu de foi de Loth.* — « Car il eut peur de demeurer à Ségor. » Le Seigneur, par égard pour la faiblesse et la frayeur de Loth, lui avait accordé la ville de son choix, et lui avait donné l'assurance que cette ville serait épargnée à cause de lui : cependant Loth eut peur encore d'y demeurer; tant sa foi était peu robuste.

XLVIII. (Ib. XX, 2.) *Beauté de Sara.* — « Or, Abra- « ham dit de Sara, sa femme : Elle est ma sœur. Il « n'osa dire : Elle est ma femme, dans la crainte « que les habitans de la ville ne le missent à mort « à cause d'elle. » Comment, à cet âge, la beauté de Sara pouvait-elle inspirer des craintes à Abraham? Mais il faut plutôt admirer la vigueur de cette beauté, qui pouvait encore avoir des charmes, que de voir ici quelque difficulté sérieuse.

XLIX. (Ib. XX, 6.) *Paroles de Dieu à Abimélech.*— « Je t'ai préservé de pécher contre moi » dit le Seigneur à Abimélech, quand il avertit ce prince que Sara n'était point la sœur d'Abraham, mais sa femme. Il faut noter et observer ici qu'on pèche contre Dieu, quand on se rend coupable de fautes qui passent pour légères aux yeux des hommes; tels sont les péchés de la chair. Et quand le Seigneur lui dit : « Voilà que tu mourras, » il faut observer que Dieu annonce comme devant se réaliser indubitablement ce qu'il dit pour engager à éviter le péché.

L. (Ib. XXI, 8.) *Sur le festin que fit Abraham quand on sevra son fils.*— Pourquoi Abraham fit-il un festin, non pas le jour de la naissance de son fils, ni le jour où il fut circoncis, mais le jour où on le sevra? Si l'on ne découvre pas ici quelque sens spirituel, la question reste sans solution. Ce fait signifie donc qu'une grande joie doit éclater, lorsque l'homme, arrivé à l'âge spirituel, est devenu un homme tout nouveau, c'est-à-dire, différent de ceux à qui l'Apôtre dit : « Je vous ai « nourris de lait, non de viande; parce que vous « n'en étiez pas capables; et à présent même vous « ne l'êtes pas encore, parce que vous êtes encore « charnels [1]. »

LI. (Ib. XXI, 10.) *Sur ces mots prophétiques : Chassez cette servante et son fils, etc.* — Lorsque Sara dit : « Chassez cette servante et son fils, car « le fils de cette servante ne sera point héritier avec « mon fils Isaac, » pourquoi Abraham, s'attriste-t-il, puisque c'était une prophétie qu'il devait assurément mieux connaître que Sara? Mais il faut comprendre ou que Sara tint ce langage en vertu d'une révélation qu'elle reçut la première, et qu'Abraham, instruit seulement dans la suite par le Seigneur, céda à l'émotion de l'affection paternelle envers son fils; ou que tous deux ignorèrent d'abord le dessein de Dieu, et que Sara prononça cette parole prophétique, sans en savoir le sens, comme une femme blessée au cœur par l'orgueil de sa servante.

LII. (Ib. XXI, 13.) *Ismaël, enfant de la chair. Isaac, enfant de la promesse.* — Il faut noter qu'Ismaël, lui aussi, reçut de Dieu la qualification de fils du sang d'Abraham, en raison de l'interprétation suivante que l'Apôtre nous donne de ces paroles : « C'est d'Isaac que sortira la race « héritière de ton nom : c'est-à-dire ce ne sont « pas les enfants nés de la chair, mais les enfants « de la promesse, qui sont réputés de cette « race [1]. » Isaac est donc proprement le fils en sa qualité, non de fils de la chair, mais de fils de la promesse relative à toutes les nations.

LIII. (Ib. XXI, 14.) *Renvoi d'Agar et d'Ismaël.*— « Or Abraham se leva dès le matin, et il prit des « pains et une outre d'eau, les donna à Agar, « et les lui mit sur les épaules; et l'enfant, et la « renvoya. » On demande ordinairement comment il put mettre sur les épaules d'Agar un enfant de cette taille. Car Ismaël fut circoncis à l'âge de treize ans, avant la naissance d'Isaac; Abraham avait alors quatre-vingt dix-neuf ans, et à la naissance d'Isaac il avait atteint sa centième année. Or, quand Ismaël jouait avec Isaac et contrista Sara, ce dernier était sans doute déjà grand, puisqu'il était sevré : Ismaël devait donc avoir plus de seize ans, lorsqu'il fut chassé de la maison paternelle avec sa mère. De plus, quand même on admettrait que cette circonstance du jeu d'Ismaël avec le petit enfant doit se rapporter par mode de récapitulation, à l'époque où Isaac n'était pas encore sevré, il n'en serait pas moins toujours absurde de croire qu'un enfant de plus de treize ans eût été mis sur les épaules de sa mère, avec une outre et des pains. La question se résout très-facilement, si nous ne sous-entendons pas : *il mit sur les épaules*, mais : il *donna*. Car selon le texte, Abraham donna à la mère de l'enfant une outre et des pains qu'elle plaça sur

[1] I Cor. III, 2.

[1] Rom. IX, 7, 8.

ses épaules. Et quand le texte ajoute : *et l'enfant*, nous sous-entendons : *il donna* et non pas : *il mit sur les épaules*; après avoir donné l'outre et les pains, il donna encore l'enfant à Agar.

LIV. (Ib. XXI, 15-18.) *Paroles de l'Ange à Agar.* — « Et l'eau manqua dans l'outre et elle laissa « l'enfant sous un sapin, et elle séloigna et elle « s'assit vis-à-vis de lui à la distance d'un trait « d'arc; car elle disait : Je ne verrai point la mort « de mon fils, et elle s'assit en face de lui. Or l'en- « fant jeta un cri et pleura; et Dieu écouta la « voix de l'enfant du lieu où il était; et un Ange « de Dieu appela Agar du ciel et lui dit : Agar, « qu'y a-t-il? ne crains rien, car Dieu a entendu « la voix de ton fils du lieu où il est. Lève-toi et « prends l'enfant et tiens-le par la main : par- « ce que je le ferai chef d'un grand peuple. » On a coutume de demander comment la mère put laisser sous un arbre cet enfant qui avait plus de quinze ans, et s'en alla à la distance d'un trait d'arc, pour ne pas le voir mourir. Il semble en effet qu'elle l'ait porté et déposé à terre ; c'est le sens que paraît présenter le texte, surtout quand on lit plus loin : « L'enfant pleura. » Mais il faut comprendre que la mère l'abandonna, non après l'avoir porté, mais, ainsi qu'il arrive par désespoir, comme s'il allait mourir. Portait-on celui qui a dit ces paroles de l'Ecriture : « J'ai « été laissé loin de vos yeux [1]? » Et ne dit-on pas tous les jours dans le langage ordinaire qu'on laisse loin de soi un familier quand pour ne plus le voir on cesse de l'admettre en sa compagnie ? Il faut donc entendre ici ce que l'Ecriture ne dit pas : que la mère s'éloigna de son fils, pour que l'enfant ignorât où elle s'était retirée, et qu'elle se cacha dans la profondeur de la forêt, pour ne pas avoir sous ses yeux son fils mourant de soif. Quant à lui, qu'y a-t-il d'étonnant que même à son âge, il ait pleuré, privé qu'il était depuis longtemps de la vue de sa mère, qui l'avait pour ainsi dire perdu, et laissé seul en cet endroit ? Les paroles suivantes : « Prends l'enfant » ne signifiaient donc pas qu'Agar dût le relever du sol où il gisait, mais qu'elle devait le rejoindre et le tenir par la main, suivant ce qui se pratique à l'égard d'un compagnon, et il en était un : c'est ce que font souvent ceux qui cheminent ensemble, de quelque âge qu'il soient.

LV. (Ib. XXI, 22.) *Quand fut creusé le puits du serment?* — « Or il arriva dans ce temps-là qu'Abi- « mélech dit, etc. » Abraham fit alliance avec Abimélech, et le puits qu'il creusa fut appelé le *Puits du serment :* comment, peut-on demander, cela s'accorde t-il avec la vérité? Agar, expulsée de la maison d'Abraham, errait, dit l'Ecriture, aux environs du puits du serment; or la construction qui en fut faite par Abraham est rapportée longtemps après, car Abimélech et Abraham jurèrent en cet endroit, et cet événement n'était certainement pas encore arrivé, quand Sara fut chassée avec son fils de la maison d'Abraham. Comment donc errait-elle autour du puits du serment? Faut-il croire que le puits était déjà creusé, et que l'entrevue d'Abraham avec Abimélech est rapportée ensuite sous forme de récapitulation ? Celui qui écrivit le livre longtemps après, n'a-t-il pas appelé du nom de puits du serment, la contrée où errait la mère avec son fils, comme s'il disait : Elle errait dans cette contrée où fut établi le puits du serment? Ce puits fut construit dans la suite, mais longtemps avant l'époque où vécut l'auteur; et au moment où le livre s'écrivait, le puits s'appelait ainsi, conservant l'antique dénomination qu'il tenait d'Abraham. Cependant, si c'est ce même puits qu'Agar vit de ses propres yeux, il n'y a plus d'autre moyen de résoudre la question que d'y voir une récapitulation des faits. Et dans le cas où le puits eût été creusé avant l'expulsion d'Agar, on ne doit pas se préoccuper de savoir comment elle ignorait qu'Abraham l'eût établi, car il pourrait très-bien se faire que le puits existât à son insu, pour les troupeaux, loin de la maison qu'Abraham habitait avec les siens.

LVI. (Ib. XXI, 33.) *Abraham ne possédait-il aucun domaine dans la terre de Chanaan?* — On peut demander comment Abraham planta un champ non loin du puits du serment, si, comme le dit saint Etienne, il n'avait point reçu d'héritage en ce pays, pas même un pied de terre [1]. Mais il faut entendre ici par héritage, non celui qu'il acheta à prix d'argent, mais celui que Dieu devait lui donner dans sa munificence. Or l'espace qui environnait le puits, fut sans doute compris dans l'acquisition qu'Abraham paya de sept jeunes brebis, lorsque lui et Abimélech se jurèrent mutuellement fidélité.

LVII. (Ib. XXII, 1.) *Tentation d'Abraham.* — « Et Dieu tenta Abraham. » On demande souvent comment cela est vrai, puisque saint Jacques dit dans son Epître que Dieu ne tente personne [2]. Mais n'est-ce point parce que, dans le

[1] Ps. XXX, 23.

[1] Act. VII, 5. — [2] Jacq. I, 13.

langage de l'Ecriture, tenter a le même sens que, éprouver? Or la tentation dont parle saint Jacques ne s'entend que de celle qui pousse au péché. C'est dans ce sens que l'Apôtre dit : « *Dans « la crainte que le tentateur ne vous tente* [1]; » car il est écrit ailleurs : « Le Seigneur votre Dieu « vous tente, pour savoir si vous l'aimez [2]. » Cette autre manière de parler : pour *savoir*, a le sens de : pour vous faire savoir ; car l'homme ignore la puissance de son amour, tant qu'une épreuve envoyée de Dieu ne la lui a fait connaître.

LVIII. (Ib. XXII, 12.) *Sur ces mots : Je connais maintenant que tu crains Dieu.* — Un Ange dit du ciel à Abraham : « Ne mets pas la main sur l'en- « fant, et ne lui fais rien. Car je connais mainte- « nant que tu crains Dieu. » Cette question se résout, comme la précédente, par une analogie d'expressions; car ces mots : « Je connais maintenant que « tu crains Dieu » signifient : maintenant je te fais connaître. Cette manière de parler se comprend avec évidence dans la suite du texte : « Et « Abraham appela ce lieu : Le Seigneur a vu ; « et l'on dit aujoud'hui : Le Seigneur apparut « sur la montagne. » Il a vu, mis pour : il apparut, a le même sens que : il a fait voir; la cause est mise pour l'effet; comme on dit : un froid engourdi, pour : un froid qui engourdit.

LIX. (Ib. XXII, 12.) *Est-ce par égard pour l'ange ou par égard pour Dieu, qu'Abraham était prêt à ne pas épargner son fils?* — « Et pour moi tu n'as pas « épargné ton fils bien-aimé. » *Est-ce par égard pour l'Ange, et non par égard pour Dieu qu'Abraham n'a pas épargné son fils?* Ainsi, de deux choses l'une : ou sous ce nom d'Ange est désigné le Christ notre Seigneur, qui est Dieu sans aucun doute, et que le Prophète appele manifestement : « l'Ange du grand conseil [3]; » ou bien, c'est que Dieu était dans l'Ange et celui-ci, comme il arrive souvent dans les prophètes, parlait au nom de Dieu. Ce dernier sens paraît se dessiner d'une manière plus évidente dans les paroles suivantes du texte : « Et l'Ange du Sei- « gneur appela de nouveau Abraham du haut du « ciel, disant : J'ai juré par moi-même, dit le Sei- « gneur. » Il est difficile en effet de trouver que ce Christ nomme Dieu le Père son Seigneur, dans le temps surtout qui précéda l'Incarnation. Eu égard à la forme d'esclave qu'il a prise, cette expression semble ne pas manquer de convenance. En effet pour prophétiser cet événement il est dit dans un psaume : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils.[1] » Mais il est difficile de découvrir dans l'Evangile même, que le Christ appele Dieu le Père son Seigneur, parce que celui-ci le serait en vérité, quoiqu'il l'appelle Dieu, dans ce passage où on dit : « Je « vais vers mon Père et votre Père ; vers mon Dieu, « et votre Dieu [2]. » Quant à ces paroles de l'Ecriture : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur [3], » c'est au nom de celui qui parle qu'elles sont prononcées : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, » c'est-à-dire, Le Père a dit au Fils. Ainsi ces autres paroles : « Le Seigneur fit pleuvoir de la « part du Seigneur [4], » sont dites également au nom de l'écrivain sacré et en voici le sens : Le Seigneur de cet écrivain envoya la pluie de la part de son Seigneur; notre Seigneur de la part de notre Seigneur, le Fils de la part du Père.

LX. (Ib. XXII, 21.) *Sur Chamuel, père des Syriens.* — Quand on annonce à Abraham que Melcha a eu des enfants et qu'on nomme l'un deux, Chamuel, le *père des Syriens*, il est évident que cette dernière dénomination n'a pu être donnée par ceux qui apportèrent la nouvelle, puisque les Syriens, qui doivent leur origine à ce Chamuel, ne formèrent un peuple nombreux que dans des temps bien postérieurs. Cette addition est de l'auteur, qui écrivit ces faits longtemps après qu'ils se furent accomplis; nous avons fait déjà une remarque semblable, à propos du Puits du serment [5].

LXI. (Ib. XXIII, 7.) *Sens du mot adorer.* — « Abra- « ham, se levant, adora le peuple de cette contrée. » Pourquoi demande-t-on, est-il écrit : « Tu ado- « reras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras « que lui [6]; » puisqu' Abraham a porté jusqu'à l'adoration ses hommages à un peuple païen? Mais il faut le remarquer : il n'est pas dit dans ce commnadement : *Tu n'adoreras* que le Seigneur ton Dieu, comme il est dit : « *Tu ne serviras* « que lui, » en grec tu rendras le culte de latrie λατρεύσεις. Ce culte n'est dû qu'à Dieu. Aussi condamne-t-on les idolâtres, c'est-à-dire, ceux qui rendent aux idoles un culte semblable à celui que l'on doit à Dieu. Et qu'on ne se préoccupe pas de ce que, dans un autre endroit de l'Ecriture, l'ange défend à l'homme de l'adorer, et l'avertit d'adorer plutôt le Seigneur [7]. Cet Ange avait apparu dans un tel éclat, qu'il pouvait être adoré à la place de Dieu; or, c'était une erreur qu'il fallait dissiper.

LXII. (Ib. XXIV, 3.) *Serment exigé par Abraham.*

[1] I Thess. III, 5. — [2] Deut. XIII, 3. — [3] Isaïe, IX, 6, selon les Sept.

[1] Ps. II, 7. — [2] Jean, XX, 17. — [3] Ps. CIX, I. — [4] Gen. XIX, 24. — [5] Ci-dessus, quest. 55. — [6] Deut. VI, 13; X, 20. — [7] Apoc. XIX, 10.

— L'ordre que donne Abraham à son serviteur de mettre sa main sous sa cuisse, et le serment qu'il lui fait prêter *au nom du Seigneur Dieu du ciel, et du Seigneur de la terre*, déconcertent ordinairement les lecteurs inhabiles ; ils ne remarquent pas qu'il y a ici une grande prophétie relative au Christ. Il est effectivement, le Seigneur Dieu du ciel et le maître de la terre, et il devait venir un jour dans une chair issue du sang d'Abraham.

LXIII. (Ib. XXIV, 12-14.) *En quoi la demande d'un prodige diffère de la consultation des augures.* — Il faut rechercher *en quoi les augures* défendus *diffèrent de la demande d'un prodige*, demande que fit le serviteur d'Abraham, lorsqu'il pria Dieu de lui montrer que la femme de son maître Isaac serait celle qui lui dirait, après qu'il aurait demandé à boire : « Bois tout d'abord, et je donnerai à boire à tes chameaux jusqu'à ce qu'ils « cessent d'avoir soif. » Autre chose est de demander un miracle qui soit un vrai prodige ; autre chose est d'observer ce qui n'a rien de merveilleux et n'a de sens que dans la vaine et superstitieuse interprétation des devins. Mais encore, est-il permis de demander un prodige, pour être assuré de ce qu'on veut savoir ? ce n'est pas là une petite question. Car, c'est le lieu de le dire, on convient que ceux qui font cela sans raison suffisante tentent Dieu. Lorsque le Seigneur lui-même fut tenté par le démon, il eut recours à ce témoignage des Ecritures : « Tu « ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu [1]. » En effet, on lui demandait comme s'il eût été un simple mortel, de montrer par quelque preuve ce qu'il était, c'est-à-dire, la grandeur de son pouvoir auprès de Dieu : ce qui est en soi un mal. Mais il ne faut pas confondre avec cette tentation mauvaise la conduite de Gédéon, pressé d'engager la bataille avec l'ennemi [2] : il consultait Dieu dans cette circonstance plutôt qu'il ne le tentait. Achaz lui aussi, dans Isaïe, craint de solliciter un prodige, de peur de paraître tenter Dieu, au moment où le Seigneur lui donne par le prophète le conseil d'en demander un [3]. Il croyait sans doute que le prophète cherchait à savoir s'il se souvenait du précepte qui défend de tenter Dieu.

LXIV. (Ib. XXIV, 37, 38.) *Des différences qui portent sur les mots, non sur la pensée.* — Le serviteur d'Abraham, racontant les ordres qu'il a reçus de son maître, dit qu'ils lui ont été donnés en ces termes : « Tu ne prendras pas d'épouse pour mon fils parmi « les filles des Chananéens, dans le pays desquels « j'habite ; mais tu iras dans la maison de mon père, « et dans ma tribu, et tu prendras là une épouse « pour mon fils. » Or si l'on se rend compte de la manière dont tout ces ordres furent donnés on trouve que le sens est le même ; mais les paroles ne sont pas toutes identiques, ou sont rendues autrement. Je fais cette observation pour les sots et les ignorants, qui reprochent aux Evangélistes de ne pas s'accorder parfaitement dans quelques expressions, tandis que pour les choses et les pensées ils ne sont nullement en désaccord. Il n'y eut certainement qu'un seul auteur pour écrire ce livre ; et il aurait pu se relire pour se répéter textuellement, si la chose lui avait paru convenable : mais la vérité du récit ne porte que sur les choses et les pensées, et il suffit que la volonté, pour la manifestation de laquelle les paroles sont faites, soit comprise assez clairement.

LXV. (Ib. XXIV, 41.) *Serment et malédiction.* — Dans le discours où le serviteur d'Abraham expose les ordres de son maître, les exemplaires latins lui font dire : « Alors tu seras déchargé de « *mon serment*, ou, de *mon jurement*; » tandis que le grec porte : *de ma malédiction.* Ὅρκος veut dire en effet serment, et ἀρα malédiction ; d'où viennent κατάρατος ou ἐπικατάρατος qui signifient *maudit.* Or on demande comment un serment peut être pris pour une malédiction ; n'est-ce point en ce sens que celui-là sera maudit qui contreviendra à son serment ?

LXVI, (Ib. XXIV, 49.) *Sur la miséricorde et la justice.* — « Si donc vous exercez la miséricorde et « la justice envers mon maître, dites-le moi. » Ici commencent à apparaître ces deux attributs divins, la miséricorde et la justice, toujours inséparablement unies dans les autres livres des saintes Ecritures et principalement dans les Psaumes. Car miséricorde et vérité ont la même signification que miséricorde et justice.

LXVII. (Ib. XXIV, 51.) *Réponse de Bathuël à Eliézer.* — « Voici Rébecca devant toi ; prends-« la et retourne ; qu'elle soit la femme du fils de « ton maître, *selon ce que le Seigneur* a dit. » A quel moment le Seigneur a-t-il dit cela? Les parents de Rébecca voyaient donc dans la personne d'Abraham un prophète, et ils acceptaient ce qu'il avait dit comme une parole prophétique inspirée de Dieu : ou bien, ce qu'ils entendaient nommer parole de Dieu, c'était le signe arrivé au serviteur du patriarche et rapporté par lui :

[1] Deut. VI, 16. Matth. IV, 7. — [2] Jug. VI, 17. — [3] Isaïe, VI, 11, 12.

cette dernière interprétation s'applique mieux à Rébecca. Ce qu'avait dit Abraham n'avait pas effectivement Rébecca pour objet, mais une femme quelconque de sa tribu ou de sa parenté; et dans l'un et l'autre cas, le serviteur devait être déchargé de son serment, s'il n'obtenait pas ce qu'il demandait. Or on ne parle pas ainsi, quand on prophétise quelque chose. Car la certitude est une condition de la prophétie.

LXVIII. (Ib xxiv, 60.) *Adieux faits à Rébecca par ses frères.* — Quand les frères de Rébecca lui disent à son départ : « Tu es notre sœur ; sois la « la mère de mille milliers d'enfants; que ta pos- « térité possède l'héritage et les villes de ses en- « nemis, » ils ne prophétisent point ; ces souhaits magnifiques ne leur sont pas non plus inspirés par l'orgueil ; mais ils ne purent ignorer les promesses que Dieu avait faites à Abraham.

LXIX. (Ib. xxiv, 63.) *Exercice d'Isaac.* — Il est écrit : « *Isaac sortit* vers le milieu du jour dans la « campagne *pour s'exercer.* » Ceux qui ne connaissent pas le mot qui correspond dans le grec, croient que cette expression *exerceri* marque un exercice du corps. Mais le grec porte ἀδολεσχῆσαι ; or, ἀδολεσχεῖν s'entend d'un excercice de l'esprit et généralement en mauvaise part; souvent néanmoins l'Ecriture prend ce terme en bonne part. Les uns le traduisent par *exercice*; les autres par causerie, *sorte de verbiage*, mot qui, dans la langue latine, ne se retrouve jamais ou presque jamais employé en bonne part; mais, comme je l'ai dit, presque toujours il est pris en bonne part dans l'Ecriture et je crois que cette expression signifie l'état d'une âme profondément absorbée dans la méditation et y trouvant ses délices. Ceux qui entendent mieux le grec y verront peut être un sens préférable.

LXX. (Ib. xxv, 1.) *Sur la polygamie.* — « Abra- « ham épousa ensuite une femme nommée « Céthura. » Il y aurait ici sujet de demander s'il y avait péché, surtout pour les Patriarches qui s'appliquaient à propager leur race. Il ne faut en effet soupçonner rien moins que de l'incontinence de la part d'un si grand homme surtout à l'âge où il était arrivé. Mais pourquoi eut-il des enfants de Céthura, après en avoir eu de Sara par miracle ? Nous en avons donné la raison plns haut [1]. Toutefois, au sentiment de plusieurs interprètes, le don qui fut accordé à Abraham, d'avoir eu des enfants dans un corps en quelque sorte revenu à la vie, aurait longtemps persévéré, et lui aurait permis de devenir le père d'autres enfants. Mais il est beaucoup plus simple d'admettre qu'un vieillard ait pu engendrer avec une femme jeune; ce qui était impossible, à moins d'un miracle, à un vieillard uni à une femme âgée, eu égard surtout non-seulement à l'âge, mais encore à la stérélité de Sara. Qu'un homme d'un âge avancé, et comme dit l'Écriture, plein de jours, puisse être appelé ancien, *presbyter* on peut le conjecturer de ce qu'Abraham fut appelé de ce nom après sa mort. Tout vieillard est donc un ancien, mais tout ancien n'est pas un vieillard : car on désigne ordinairement ainsi l'âge voisin de la vieillesse ; aussi, dans la langue latine, du mot vieillesse, *senectus*, est venu *senior* qui signifie ancien et répond à *presbyter*. En grec, principalement dans le style de l'Écriture, on dit par opposition πρεσβύτεροι et νεώτεροι même quand on parle d'hommes jeunes encore, comme on dit parmi nous l'aîné, et le plus jeune. Cependant si Abraham eut, après la mort de Sara, dix enfants de Céthura, il ne faut pas juger ce trait de sa vie d'après la coutume et les idées humaines, ni croire qu'il n'eut d'autre dessein que de se créer une nombreuse postérité. On pourrait interpréter dans le même sens sa conduite envers Agar, si l'Apôtre ne nous avertissait que les choses sont arrivées prophétiquement, et que dans la personne de ces deux femmes et de leurs enfants les deux Testaments se trouvaient allégoriquement prédits [1]. Il faut donc aussi chercher, une signification semblable ici quoiqu'il ne s'en découvre pas facilement. Je vais dire néanmoins celle qui me vient à l'esprit : les présents faits aux enfants des concubines signifient, ce me semble, les dons départis, soit dans les sacrements, soit dans les miracles, aux Juifs charnels et aux hérétiques, ces fils de concubines ; tandis que le trésor de l'héritage, qui est la charité et la vie éternelle, n'appartient qu'à Isaac, c'est-à-dire, aux enfants de la promesse.

LXXI. (Ib. xxv, 13.) *Pourquoi les noms des enfants d'Israël d'après les noms de leurs générations?* — Que signifient ces mots : « Voici les « noms des enfants d'Israël d'après les noms de « leurs générations ? » On ne voit pas assez clairement pourquoi il est ajouté : « d'après les « noms de leurs générations, » puisqu'il n'est fait mention que des enfants dont d'Israël est le père, sans parler de ceux qui sont issus de ceux-ci. Le sens de ces paroles : « d'après les noms de « leurs générations » serait-il que les nations dont ils sont la souche portent leurs noms ? Mais de

[1] Ci-dessus, question 35.

[1] Galat. IV, 22-24.

cette manière les noms des nations seraient conformes aux noms des enfants d'Israël, plutôt que les noms de ces derniers, conformes à ceux des nations qui n'eurent d'existence que dans la suite. Il faut donc noter cette expression, car il est dit encore plus loin qu'ils furent « *douze princes « selon leurs nations.* »

LXXII. (Ib. xxv, 22. *Rebecca consulte le Seigneur.* — Il est rapporté que Rébecca alla consulter le Seigneur, lorsque ses enfants tressaillaient dans son sein. Mais où est-elle allée ? Il n'y avait pas alors de prophètes, pas de prêtres non plus pour le service du tabernacle ou du temple du Seigneur. Où alla-t-elle donc, si ce n'est à l'endroit où Abraham avait établi un autel? Cette question préoccupe justement. Mais l'Écriture se tait absolument sur la manière dont elle y reçut la réponse de Dieu. Serait-ce par l'intermédiaire d'un prêtre? Mais si ce prêtre existait, il serait incroyable qu'il ne fût pas nommé, et qu'il ne fût alors fait aucune mention de quelques prêtres. Serait-ce que par hasard, après avoir exprimé leurs vœux dans la prière, ils se livraient au sommeil en cet endroit, pour y recevoir des avertissements en songe? Ou bien Melchisédech, cet être si parfait que plusieurs ont mis en doute s'il fût un homme ou un ange, vivait-il encore à cette époque ? Y avait-il, même en ce temps-là, des hommes de Dieu par qui on pût interroger le ciel? Quoiqu'il en soit de ces hypothèses, y en eût-il quelque autre encore qui aurait échappé à ma mémoire, il est certain que l'Écriture ne peut mentir, quand elle dit que Rébecca alla consulter le Seigneur, et que le Seigneur lui répondit.

LXXIII. Ib. xxv, 23. *Sens mystique de la réponse faite à Rebecca.* — Le Seigneur répondit à Rébecca : « Deux nations sont dans tes entrailles, « et deux peuples sortant de ton sein seront di« visés, et l'un de ces peuples l'emportera sur « l'autre, et l'aîné sera assujetti au plus jeune. » L'aîné, suivant le sens spirituel, est la figure des hommes charnels, et le plus jeune, la figure des hommes spirtuels, parmi le peuple de Dieu : car, dit l'Apôtre, « ce n'est pas ce qui est spirituel « qui vint d'abord, mais ce qui est animal ; ce qui « est spirituel vint ensuite [1]. » Ces paroles s'entendent encore en ce sens qu'Esaü figure le peuple aîné de Dieu, c'est-à-dire les Israélites selon la chair, tandis que Jacob figure sa propre descendance spirituelle. L'histoire vient à son tour compléter cette réponse faite par Dieu, quand elle rapporte que le peuple d'Israel, c'est-à-dire Jacob, le plus jeune, surmonta les Iduméens, c'est-à-dire la nation issue d'Esaü, et les rendit tributaires au temps de David. Les Iduméens demeurèrent longtemps en cet état, jusqu'au roi Joram, sous le règne duquel ils se révoltèrent et se délivrèrent du joug des Israélites, conformément à ce qu'avait prédit Isaac lui-même, après qu'il eut béni le plus jeune à la place de l'aîné : car il fit cette promesse à l'aîné quand ensuite il le bénit [1].

LXXIV. Ib. xxv, 27. *Sur ces mots : Jacob était un homme simple.* — « Or Jacob, était un « homme simple, demeurant à la maison. » Le mot grec ἄπλαστος a été traduit par le mot *simple.* Or, ἄπλαστος signifie proprement *sans artifice* ; aussi plusieurs interprètes latins ont-ils traduit : *sans artifice*, et ils disent : « *Jacob était un homme sans « artifice, demeurant à la maison.* » C'est donc une grande question de savoir comment sans artifice il a pu se faire donner par artifice la bénédiction paternelle. Mais l'Écriture s'est servie de ce terme pour signifier quelque chose de grand. En effet, ce qui nous conduit surtout à découvrir des choses spirituelles dans ce passage, c'est précisément que celui qui usa d'artifice n'en était point capable. Nous avons suffisamment développé, dans un sermon adressé au peuple, notre sentiment à ce sujet [2].

LXXV. (Ib. xxvi, 1.) *Famine arrivée au temps d'Isaac.* — « Il arriva une famine en ce pays, « outre celle qui arriva auparavant au temps « d'Abraham ; et Isaac s'en alla à Gérare, vers « Abimélech, roi des Philistins. » En quel temps, demande-t-on ? Est-ce après qu'Esaü eut vendu son droit d'aînesse pour un repas de lentilles ? Car, après le récit de ce trait vient celui de la famine. Ou bien, comme il arrive souvent, le narrateur ne reprend-il pas son sujet où il l'a laissé, après avoir parlé du fils d'Isaac et du plat de lentilles ? Ce qui porte à le croire, c'est qu'on retrouve ici le même Abimélech, qui avait déjà aimé passionément Sara ; on revoit aussi le favori et le chef de l'armée de ce prince, dont il fut alors fait mention : pouvaient-ils être encore en vie ? Quand Abimélech devint l'ami d'Abraham, Isaac n'était pas encore né, mais il était déjà promis. Supposons que cette alliance eut lieu un an avant la naissance d'Isaac. Isaac eut ses fils à l'âge de soixante ans ; or, ceux-ci étaient des

[1] I Cor. xv, 46.

[1] Genèse, xxvii, 40. — [2] Serm. [illegible] tom. v.

jeunes gens, lorsque Esaü vendit son droit d'aînesse : supposons qu'ils avaient alors environ vingt ans, à l'époque de cet échange Isaac avait quatre-vingts ans. Admettons de plus qu'Abimélech était jeune, quand il aima la mère d'Isaac et devint l'ami d'Abraham ; Isaac pouvait donc être centenaire, si ce fût après le marché conclu entre ses fils qu'il se transporta dans cette contrée, pressé par la famine. Rien par conséquent n'oblige à penser que le départ d'Isaac pour Gérare est rapporté par mode de récapitulation. Mais comme il est dit qu'Isaac demeura longtemps dans ce pays, qu'il y creusa des puits, à l'occasion desquels il y eut des contestations, et qu'il y devint fort riche ; il serait étonnant que ces circonstances ne fussent pas antérieures à la vente du droit d'aînesse par Esaü. Elles auraient donc été passées sous silence, pour permettre au récit de parler d'abord des fils d'Isaac jusqu'à l'endroit où il est question du plat de lentilles.

LXXVI. (Ib. xxvi, 12, 13.) *Isaac béni par le Seigneur.* — « Le Seigneur le bénit, et il fut un « homme remarquable, et en avançant il deve- « nait plus grand encore jusqu'à ce qu'il devint « extrêmement puissant. » La suite nous apprend que ces paroles relatives à Isaac se rapportent surtout à la félicité terrestre. Car l'écrivain décrit ensuite les richesses qui firent sa grandeur et dont Abimélech s'émut au point de craindre son voisinage, parce que sa puissance pouvait lui être funeste. Quoique ces choses cachent un sens spirituel, cependant, avant de les rapporter dans le sens littéral, l'Écriture observe « *Qu'il fut béni du Seigneur.* » Elle veut nous faire bien comprendre que ces biens temporels eux-mêmes ne peuvent venir, et qu'ils ne doivent être attendus que de Dieu seul, lors-même qu'ils sont l'objet des désirs des hommes faibles dans la foi : afin que celui qui est fidèle dans les petites choses le soit aussi dans les grandes ; et que celui qui est fidèle dans les richesses d'iniquité, mérite aussi de parvenir à la vérité, selon ce que dit le Seigneur dans l'Évangile [1]. Il est dit également d'Abraham que ses richesses furent un bienfait de Dieu. Ce récit compris avec piété, ne sert donc pas médiocrement à édifier la foi sincère, lors même qu'on n'en pourrait dégager aucun sens allégorique.

LXXVII. (Ib. xxvi, 28.) *Sens du mot malédiction.* — « Qu'il y ait entre nous et toi malédic- « tion, » c'est-à-dire, un serment accompagné des malédictions qui retomberont sur le parjure. Il faut observer que tel fut le sens des paroles employées par le serviteur d'Abraham, dans son discours à ceux dont il reçut une épouse pour son maître Isaac.

LXXVIII. (Ib. xxvi, 32.) *Le nom de jurement donné au puits creusé par Isaac.* — Pourquoi est-il écrit que les serviteurs d'Isaac étant venus lui dire : « Nous avons creusé un puits, et « nous n'avons pas trouvé d'eau, » Isaac donna à ce puits le nom de *jurement* ? Serait-ce que, nonobstant le sens historique, il faut découvrir ici quelque sens spirituel ? Car, à la lettre, il n'y a nulle convenance d'appeler un puits *jurement* parce qu'on n'y a pas trouvé d'eau. Il est vrai néanmoins qu'au sentiment de quelques autres interprètres, les serviteurs d'Isaac ont plutôt annoncé qu'ils avaient trouvé de l'eau : mais, même dans cette hypothèse, pourquoi donner au puits le nom de *jurement,* quand aucun serment n'avait été fait ?

LXXIX. (Ib. xxvii, 1-17.) *Jacob béni à la place d'Esaü.* — Sur le point de mourir, Isaac, ce grand patriarche, demande à son fils, en retour d'un bienfait considérable, le fruit de sa chasse et le mets qu'il aime, puis lui promet sa bénédiction. Nous croyons que tout cela n'est point sans renfermer un sens prophétique ; surtout parce que sa femme s'empressa de faire recevoir cette bénédiction au plus jeune, qu'elle chérissait, et que le reste du récit excite beaucoup à concevoir ou à rechercher des choses d'un ordre plus relevé.

LXXX. (Ib. xxvii, 33.) *L'extase d'Isaac.* — Ce que portent les exemplaires latins : « Isaac fut « saisi d'une très-grande stupeur, » les exemplaires grecs les rendent par ces mots : « *Isaac fut jeté dans une extase très-grande,* termes qui font concevoir une émotion si profonde qu'elle produisit une certaine surexcitation d'esprit. Tel est en effet le sens propre du mot *extase.* Et comme elle arrive d'ordinaire dans la révélation des grandes choses, il faut se persuader qu'Isaac reçut alors l'avertissement intérieur de confirmer la bénédiction donnée à son plus jeune fils, quand celui-ci était, ce semble, plutôt digne de la colère de son père pour l'avoir trompé. C'est ainsi que pour prophétiser ce grand mystère qui est, dit l'Apôtre, dans le Christ et dans l'Église, et de dire : « Ils seront deux dans une seule chair, » Adam fut ravi en extase [1].

LXXXI. (Ib. xxvii, 42.) *Comment Rébecca con-*

[1] Luc, xvi, 10.

[1] Genèse, ii, 21-24 ; Ephes. v, 31, 32.

nut-elle les desseins meurtriers d'Esaü? — Comment furent annoncées ou rapportées à Rebecca les menaces de mort prononcées par Esaü contre son frère? Il les faisait en lui-même, dit l'Écriture. N'est-ce pas une preuve que tout leur était alors révélé d'en haut? La conduite de Rébecca, faisant bénir son plus jeune fils à la place de l'aîné, touche donc à un grand mystère.

LXXXII. (Ib. XXVIII, 2.) *Ils n'étaient pas ignorés d'Isaac.* — Les exemplaires latins portent qu'Isaac dit à son fils : « Va en Mésopotamie, dans la « maison de Bathuel, père de ta mère et là prends « une femme pour épouse. » Les exemplaires grecs ne disent pas : *Va ;* mais *Fuis,* car tel est le sens de ἀπόδραθι. On comprend de là qu'Isaac connut aussi ce que son fils Esaü disait de son frère en lui-même.

LXXXIII. (Ib. XXVIII, 16, 17.) *Echelle de Jacob, figure du tabernacle.* — « Et Jacob se leva après « son sommeil, et il dit : Le Seigneur est en ce « lieu-ci et je ne le savais pas ; et il trembla et il « dit : Que ce lieu est terrible ! c'est certainement « la maison de Dieu, et c'est la porte du ciel. » Ces paroles renferment une prophétie, car là devait être le tabernacle, que le Seigneur fit dresser parmi les hommes au sein de son premier peuple. Il nous faut entendre par le mot *porte du ciel,* que le tabernacle est pour les hommes de foi comme une avenue qui les conduit au royaume des cieux.

LXXXIV. (Ib. XXVIII. 18.) *Pierre de Jacob.* — Lorsque Jacob dressa la pierre qu'il avait mise sous sa tête, en fit un autel et l'arrosa d'huile, il n'imita en rien la conduite des idolâtres ; car ni dans ce temps-là, ni dans la suite, il ne visita cette pierre pour l'adorer ou lui sacrifier ; mais ce fut le monument d'une prophétie, très-significative relative à l'onction du Christ : aussi le nom de Christ vient de χρίσμα, onction.

LXXXV. (Ib. XXVIII, 19.) *Maison de Dieu.* — « Et « Jacob appela cet endroit Maison de Dieu, et « Ulammaüs était auparavant le nom de la ville. » Si l'on entend qu'il se soit endormi près de la ville, il n'y a point de difficulté à répondre ; mais si c'est dans la ville, il semble étonnant qu'il ait pu y ériger un monument. Quant au vœu qu'il émet, s'il est heureux dans l'aller et le retour, et à la promesse qu'il fait de donner la dîme à la maison de Dieu, qui devait s'élever en cet endroit, c'est l'annonce prophétique de la maison de Dieu, où, de retour, il offrit lui-même au Seigneur un sacrifice. Il n'appelle point cette pierre Dieu, mais Maison de Dieu, pour signifier que là devait être un jour une maison consacrée au Seigneur.

LXXXVI. (Ib. XXIX, 10.) *Il faut suppléer ce que l'Ecriture ne dit point.* — Rachel vint avec les brebis de son père, et, dit l'Ecriture, Jacob ayant vu Rachel, fille de Laban, frère de sa mère, s'approcha et ôta la pierre de l'ouverture du puits. Ici plutôt que de soulever aucune question il vaut mieux observer que l'Ecriture omet quelque chose que nos intelligences doivent suppléer. On comprend en effet que Jacob demanda à ceux avec qui il s'entretenait d'abord, quelle était celle qui venait avec ses brebis et qu'ils répondirent que c'était la fille de Laban. Jacob évidemment ne la connaissait pas ; mais l'Ecriture, en passant sous silence la demande de l'un et la réponse des autres, a voulu que nous les suppléions.

LXXXVII. (Ib. XXIX, 11, 12.) *Sur le baiser que Jacob donne à Rachel.* — Il est écrit : « Jacob « baisa Rachel, et élevant la voix il pleura ; et il « lui dit qu'il était son frère et qu'il était fils de « Rébecca. » C'était la coutume, surtout dans la belle simplicité des temps anciens, de se baiser entre parents et parentes, et aujourd'hui encore cet usage se pratique dans beaucoup de pays. Mais on peut demander comment Rachel accepte le baiser d'un inconnu, puisque Jacob ne lui révéla sa parenté qu'après l'avoir embrassée. Il faut donc recourir à une de ces deux hypothèses : ou que Jacob, sachant déjà qui elle était, se précipita à son cou avec confiance, ou que revenant sur ses pas, l'Ecriture raconte, après, ce qui était déjà fait, je veux dire, que Jacob s'était déjà fait connaître à elle. Ainsi la même Ecriture rapporte comment Dieu forma le paradis, après avoir dit que Dieu le planta et y plaça l'homme qu'il venait de créer. Il y a une foule d'autres traits qui évidemment ne sont point rapportés dans l'ordre où ils se sont accomplis.

LXXXVIII. (Ib. XXIX, 20.) *Comment Jacob trouvait court le temps de son service pour Rachel.* — Il est écrit : « Et Jacob servit sept ans pour Ra- « chel et ce temps lui paraissait court, par- « ce qu'il l'aimait. » Comment l'Ecriture fait-elle cette réflexion, puisque d'ordinaire les amants trouvent plutôt long le temps qui est de peu de durée ? C'est donc pour signifier que l'amour rendait légères et supportables à Jacob les fatigues de son service.

LXXXIX. (Ib. XXIX. 27-31.) *Quand Jacob épousa-t-il Rachel?* — Si l'on met peu d'attention dans la lecture de ce trait on pensera qu'après avoir épousé

Lia, Jacob servit encore pendant sept années pour Rachel et qu'ensuite il l'épousa. Mais telle n'est pas la vérité; Laban lui dit: « Achève donc la semaine de « celle-ci et je te donnerai l'autre encore pour « l'ouvrage que tu feras chez moi pendant sept « autres années. » Ainsi ces paroles : « Achève « la semaine de celle-ci, » se rapportent à la célébration des noces, dont les fêtes durent ordinairement sept jours. Il dit donc : Passe les sept jours de noces de celle que tu as épousée, puis je t'accorderai l'autre pour ce que tu feras encore chez moi pendant sept autres années. Il est dit ensuite : « Jacob fit cela, et passa la semaine de « Lia, c'est-à-dire les sept jours de ses noces, et La- « ban lui donna sa fille Rachel pour épouse. Et « Laban donna pour servante à Rachel, sa fille, « sa servante Balla, et Jacob s'approcha de Ra- « chel. Or, il aima Rachel plus que Lia, et il ser- « vit pendant sept autres années. » Il est donc clair que c'est après avoir épousé Rachel, qu'il servit pour elle sept autres années. Il eût été trop dur et trop injuste en effet de prolonger encore sept autres années sa déception, et de lui livrer seulement alors celle à laquelle il avait droit en premier lieu. Que ce fut bien la coutume de célébrer les noces pendant sept jours, le livre des Juges le fait voir aussi dans la personne de Samson. Il donna un festin pendant sept jours [1]. Et l'Ecriture ajoute que tel était l'usage des jeunes gens. Or, Samson fit ce festin pour ses noces.

XC (Ib. xxx, 3, 9.) *Epouses et concubines.*— Parmi les femmes que nomme l'Ecriture, on ne distingue pas facilement les épouses d'avec les concubines : ainsi Agar est appelée d'abord épouse puis concubine ; ainsi encore Céthura [2], et les servantes que Rachel et Lia donnèrent à leur mari [3]. N'est-ce pas que dans le style de l'Ecriture toute concubine est nommée épouse et non toute épouse concubine ; c'est-à-dire que Sara et Rébecca, Lia et Rachel, ne peuvent recevoir le nom de concubines ; tandis que Agar et Céthura, Balla et Zelfa, furent à la fois épouses et concubines?

XCI. (Ib. xxx, 11.) *Sur la fortune.*— Les exemplaires latins portent qu'à la naissance d'un fils de Zelfa, Lia dit: « Je suis devenue heureuse ou bien- « heureuse; » le grec porte : εὐτύχη, ce qui marque de préférence la bonne fortune. Des lecteurs inintelligents concluent de là que cet homme adorait la fortune ou que l'autorité des divines Écritures a consacré ce mot. Mais de deux choses, l'une : ou la fortune, sans être pourtant regardée comme une divinité, doit être prise pour ce qui semble arriver par hasard, tandis que tout ce qui paraît l'effet du hasard est soumis par Dieu à des causes cachées; de là ces expressions que personne ne peut retirer du langage, par exemple : *peut-être, par hasard, par accident, fortuitement.* C'est ainsi encore que dans le grec on dit τάχα, peut-être, comme on dit τύχη, hasard ; ou bien Lia s'est exprimée ainsi, parce qu'elle avait conservé cette habitude des païens, car ce n'est point Jacob qui a employé ce terme et on ne peut le considérer comme autorisé par le patriarche.

XCII. (Ib. xxx, 30.) *Observer le sens des paroles de l'Ecriture.*— « Le Seigneur, dit Jacob, t'a béni dans « ma démarche. » Il faut observer et noter avec soin le sens des Ecritures, et ne pas regarder comme une espèce de devin celui qui tenait un pareil langage. Comme on serait loin du sens ! « Le Seigneur t'a béni dans ma démarche » signifie en effet depuis mon arrivée, et Jacob en rend grâces à Dieu.

XCIII. (Ib. xxx, 37, 42.) *Sur l'industrie de Jacob pour varier la couleur des troupeaux.* — A propos de ce que fit Jacob, quand il ôta l'écorce des branches, en arrachant ce qui était vert pour qu'elles parussent tachetées de blanc, afin qu'au moment de la conception, lorsque les mères boiraient à l'eau des canaux et regarderaient sur les branches cette variété de couleurs, les petits des troupeaux devinssent aussi tachetés ; on dit que beaucoup de faits de même nature se produisent dans les petits des animaux. On rapporte même quelque chose de semblable d'une femme, et ce fait est décrit dans les livres d'Hippocrate, ce médecin si habile et de la plus haute antiquité. Une femme donc ayant mis au monde un enfant d'une rare beauté, qui n'ayant de ressemblance ni avec son père et sa mère ni avec sa famille, allait être, sous le soupçon d'adultère, condamnée au supplice. Mais le médecin que nous venons de nommer trancha la question, en donnant le conseil de rechercher s'il n'y avait pas dans la chambre à coucher quelque peinture ressemblante : on la trouva, et cette femme fut déchargée du soupçon. Revenons à ce que fit Jacob : on ne voit nullement de quelle utilité fut, pour la multiplication des animaux tachetés, la réunion de trois branches de différents arbres; peu importait pour ce résultat que les branches tachetées provinssent d'une seule ou de plusieurs espèces d'arbre, puisque la variété des couleurs

[1] Juges xiv 10. — [2] Gen. xvi, 3 xxv, 1, 6. — [3] Ib. xxx, 3, 4, 9.

était la seule condition nécessaire. Il faut donc voir une prophétie et un sens figuré dans cet acte que, sans aucun doute, Jacob fit en qualité de prophète : et c'est pour cela, qu'il ne faut pas l'accuser de supercherie. On doit croire en effet, qu'il ne s'est conduit de cette manière que d'après une révélation toute spirituelle. Maintenant, pour ne pas violer la justice, d'autres interprètes l'ont fait voir plus au long, il ne mettait pas les branches à l'époque de la seconde portée des brebis. C'est ce que disent les Septante en peu de mots et avec quelque obscurité : « Après qu'elles « avaient mis bas, il ne plaçait plus les bran- « ches, » ce qui veut dire : après qu'elles avaient mis bas pour la première fois : il faut donc entendre qu'il ne plaçait pas les branches, quand les brebis devaient donner une seconde portée, pour éviter de recueillir à lui seul tous les petits : ce qui eût été une injustice [1].

XCIV. (Ib. XXXI, 30.) *Les dieux nommés pour la première fois.* — « Pourquoi, dit Laban, m'as- « tu dérobé mes Dieux ? » De là vient peut-être qu'il se disait instruit de l'avenir et que sa fille parla de la bonne fortune. Observons que c'est ici pour la première fois que nous voyons mentionnés les dieux des nations : l'Ecriture jusque-là n'a nommé que Dieu.

XCV. (Ib. XXXI, 41, 7.) *Sur la conduite de Laban envers Jacob relativement aux troupeaux.* — Que signifie ce que dit Jacob de son beau-père : « Tu « m'as frustré sur ma récompense de dix jeunes « brebis ? » Quand et comment cela arriva-t-il, l'Écriture ne le dit point : mais le fait rapporté par Jacob est arrivé certainement : car il tint le même langage à ses femmes, quand il les fit venir dans la campagne. Se plaignant en effet de leur père, il leur dit entre autres choses : « Il a changé ma ré- « compense de dix agneaux. » Ainsi, chaque fois que portaient les brebis, Laban, voyant que les petits venaient tels qu'il était convenu de les donner à Jacob, changea par supercherie les conventions et voulut qu'à la portée suivante ce qui serait de couleurs différentes échût en partage à Jacob. Celui-ci ne mettant plus alors les branches de nuances variées, les agneaux ne naissaient plus tachetés, mais d'une seule couleur, et Jacob les emportait, en vertu de la nouvelle convention. A cette vue, Laban changeait encore frauduleusement les conditions, et ce qui était tacheté devait revenir à Jacob. Encore alors les petits naissaient tachetés, grâce aux branches de diverses couleurs. En disant à ses femmes : « Il « a changé ma récompense de dix agneaux ; » et ensuite à Laban lui-même : « Tu m'as frustré « sur ma récompense de dix jeunes brebis, » Jacob ne veut donc pas faire entendre que cette déloyauté profita à son beau-père : il dit en effet que Dieu lui vint en aide contre Laban pour empêcher ce résultat.

Les dix agneaux ou les dix jeunes brebis sont, dans sa manière de parler, les dix saisons, où les brebis dont il avait la garde, donnèrent leurs petits pendant six ans. Car elles mettaient bas deux fois l'année; or, la première année qu'il traita avec Laban, et qu'il accepta de garder les troupeaux pour la récompense convenue, les brebis ne donnèrent des agneaux qu'une fois, à la fin de l'année, la première portée étant déjà venue, quand l'engagement fut contracté. La même chose arriva la sixième et dernière année ; quand les brebis eurent donné une première portée, il fallut partir, avant qu'elles eussent donné la seconde. La première et la dernière année ayant produit sous la garde de Jacob deux portées d'agneaux seulement, c'est-à-dire une pour chaque année, et les quatre années intermédiaires ayant donné chacune deux portées, cela fait dix en tout. Il ne faut pas s'étonner qu'il désigne ces dix saisons par le nom des agneaux qui vinrent à ces époques ; c'est comme si l'on disait : pendant tant de vendanges, pendant tant de moissons, pour marquer le nombre des années ; c'est ainsi qu'un poëte a dit : *Après quelques épis* [1], entendant par épis les moissons, et par les moissons des années. Quant à la fécondité des troupeaux de ce pays, elle est telle qu'ils donnent, comme en Italie, deux portées dans un an [2].

XCVI. (Ib. XXXI. 45.) *Pourquoi on élevait des pierres monumentales.* — « Alors Jacob prit une « pierre, et en fit un monument. » Il faut avoir soin de remarquer qu'on élevait ces monuments en mémoire d'un évènement quelconque : ce n'était pas pour leur rendre des honneurs divins, mais pour y attacher un souvenir.

XCVII. (Ib. XXXI. 47, 48.) *Monceau de pierres élevé par Laban et Jacob.* — Le monceau de pierres élevé par Laban et Jacob reçoit de chacun d'eux un nom quelque peu différent ; Laban l'appelle *Monceau du témoignage* : et Jacob *Monceau témoin.* Au dire de ceux qui entendent le syriaque et l'hébreu, cette différence vient de la propriété de chacune de ces langues. Il arrive souvent en effet, qu'une langue n'a pas le même mot qu'une autre pour signifier la même chose,

[1] II Retract. ch. 55, n° 1.

[1] Virg. Bucol. Eglog. I, 70. — [2] II. Ret. ch. 55, n° 1.

et qu'on se sert alors d'un mot qui approche pour le sens. Aussi est-il dit plus loin : « C'est « pour cette raison qu'on a appelé ce lieu : Le « *monceau rend témoignage*, » terme moyen qui convient aux deux langues, dont l'une dit : *Monceau du témoignage*, et l'autre: *Monceau témoin*.

XCVIII. (Ib, xxxi, 48, 49.) *Ordre interverti*. — Comment Laban dit-il en parlant à Jacob : « Ce « monceau est témoin, et ce monument est té« moin; c'est pourquoi il est appelé : Le mon« ceau rend témoignage; et la vision qu'il a « montrée : Que Dieu juge entre toi et moi ? » L'ordre des paroles ne serait-il pas celui-ci : « Et que la vision que le Seigneur a montrée juge « entre toi et moi ? » car Dieu lui avait défendu dans une vision de faire aucun mal à Jacob.

XCIX. (Ib. xxxi, 50.) Que signifie: *Personne n'est avec nous?* — Pourquoi Laban dit-il ensuite : « Vois, personne n'est avec nous? » Veut-il dire aucun étranger? ou bien, est-ce par égard pour le témoignage de Dieu, qu'ils devaient avoir en si haute estime, qu'il eût été inconvenant d'ajouter à ce témoignage celui d'une tierce personne?

C. (Ib. xxxi, 53, 42.) *Crainte d'Isaac*. — « Or, « Jacob jura par la crainte de son père, Isaac. » Evidemment, c'est par la crainte d'Isaac pour Dieu, cette même crainte qu'il a déjà exaltée plus haut, quand il a dit : « Le Dieu de mon « père Abraham, et la crainte de mon père « Isaac. »

CI. (Ib. xxxii, 2.) *Le camp de Dieu*. — Le camp de Dieu que vit Jacob dans son chemin, est, à n'en pas douter, la multitude des Anges : elle s'appelle en effet, dans l'Ecriture, l'armée des Anges.

CII (Ib. xxxii, 6-12.) *Crainte de Jacob devant Esaü*. — Quand on annonce à Jacob que son frère vient au-devant de lui avec quatre cents hommes, il est troublé, hors de lui même et saisi d'une frayeur extrême. Il croit bien faire dans son trouble de partager sa famille et de la disposer en deux bandes. On peut demander ici comment il eut foi aux promesses divines, puisqu'il dit : « Si mon frè« re vient à détruire la première bande, la seconde « pourra échapper » ? Mais Dieu ne pouvait-il permettre à Esaü de mettre le désordre dans le camp de son frère, afin de se montrer lui-même après cette épreuve, de délivrer Jacob et d'accomplir ce qu'il lui avait promis? Nous avons aussi besoin de cet exemple pour apprendre que tout en mettant notre confiance en Dieu, nous devons faire néanmoins tout ce qui est possible à l'homme pour protéger notre vie, dans la crainte qu'en négligeant ces précautions, nous ne soyons trouvés coupables de tenter Dieu. Il faut enfin après cela donner son attention à ces autres paroles de Jacob: « Dieu de mon père Abraham, dit-il, Dieu de « mon père Isaac, Seigneur, qui m'avez-dit : Re« viens dans le pays de ta famille et je te ferai « du bien, vous méritez ma reconnaissance pour « toute la justice et toute la fidélité que vous avez « exercée envers votre serviteur. J'ai passé ce fleuve « du Jourdain, n'ayant que ce bâton, et maintenant « me voici avec ces deux troupes : délivrez-moi « de la main de mon frère, de la main d'Esaü; « car je crains qu'en venant il ne me tue et les « mères après leurs enfants. Mais vous m'avez « dit : Je te bénirai, et je rendrai ta race pareille « aux sables de la mer, dont la multitude est in« calculable. » En ces paroles apparaissent à la fois et l'infirmité de l'homme et la confiance de la piété.

CIII. (xxxii, 20.) *Les présents de Jacob à Esaü*. —Les exemplaires latins portent ce mot relatif à Jacob : « Car il disait : J'apaiserai son visage, « avec les présents qui le précédaient. » Quand l'auteur du livre dit de Jacob : « Car il disait : « J'apaiserai son visage, » jusque-là on comprend que c'est Jacob qui parle ; mais les mots suivants : « avec les présents qui le précedaient » sont une addition de l'écrivain : cela signifie : Avec les présents qui précèdaient Jacob, « il disait j'apaiserai le « visage de mon frère. » Voici donc la liaison des paroles de Jacob : « J'apaiserai son visage et après « cela je le verrai, et il m'accueillera peut-être « favorablement . » Ainsi *avec les présents qui le précedaient* sont des paroles intercalées dans le texte par l'écrivain.

CIV. (Ib, xxxii, 26.) *Jacob boiteux et béni*. — Jacob désire la bénédiction de l'Ange qu'il a vaincu dans le combat. C'est une grande prophétie qui regarde le Christ. Ce qui nous avertit qu'il y a un sens mystérieux, c'est que tout homme veut être béni par plus grand que soi. Comment donc Jacob veut-il être béni par celui qu'il a surpassé dans la lutte? Jacob a prévalu, ou plutôt il a semblé prévaloir contre le Christ, quand les Israëlites ont crucifié le Christ. Cependant il est béni par lui lorsque d'autres Israëlites ont cru en Jésus-Christ. De ce nombre était celui qui a dit : « Je « suis moi-même Israëlite, de la race d'Abraham, « de la tribu de Benjamin » [1]. C'est donc un

[1] Rom. xi, 1.

seul et même Jacob qui est à la fois *boiteux* et *béni*: *boiteux* dans toute la longeur de sa cuisse, c'est-à-dire dans la multitude de ceux de sa race dont il est dit : « Et ils ont boité en dehors de vos sentiers [1]; » *béni*, dans ceux dont il est dit : « Par un « choix de la grâce, il en reste qui sont sauvés. [2] »

CV. (Ib. xxxiii, 10. Sur ces paroles : *J'ai vu ton visage comme quand on voit le visage d'un Dieu.* — Que signifient ces paroles de Jacob à son frère : « C'est pourquoi j'ai vu ton visage comme quand « on voit le visage d'un Dieu ? » Un esprit tremblant et éperdu peut-il pousser jusqu'à ce point l'adulation ? Ou peut-on en un certain sens juger ces paroles exemptes de péché ? De ce que par hasard les démons ont été appelés les dieux des nations, il ne faudrait peut-être pas porter pour cela un jugement défavorable à l'homme de Dieu. Car il ne dit pas : Comme si je voyais le visage de Dieu, mais *comme quand on voit*; or, cet *on* ne désigne personne en particulier et peut-être ces mots sont-ils choisis dans le dessein de faire agréer à Esaü lui-même un tel honneur rendu à sa personne, et pour que ceux-mêmes qui donneraient à ces expressions une signification différente, n'accusent pas d'impiété celui qui les a prononcées. Sans doute aussi on peut voir la preuve d'un bon cœur dans les paroles adressées à un frère, car un bienveillant accueil avait fait disparaître toute crainte. Il peut se faire néanmoins que Jacob ait donné ce nom à Esaü dans le même sens que Moïse fut appelé *dieu de Pharaon*, et dans le sens de ces mots de l'Apôtre : « Bien qu'il y en ait, soit dans le ciel, soit sur « la terre, qui sont appelés dieux, et qu'en ce » sens il y ait plusieurs dieux et plusieurs sei- « gneurs [3]. » Il faut observer surtout que dans le grec ce terme est *sans article*; or l'article s'emploie évidemment lorsqu'il est question du seul vrai Dieu. Le grec ici porte en effet πρόσωπον θεοῦ, et non πρόσωπον τοῦ Θεοῦ : la différence du sens est facilement saisie par qui entend et comprend le grec.

CVI. (Ib. xxxiii, 14.) *Promesse inexécutée de Jacob.* — N'y eut-il pas un mensonge dans la promesse que fit Jacob à son frère, de suivre les pas des siens dont la marche était lente et d'aller ensuite le retrouver à Séir? L'Ecriture dit en effet plus loin qu'il n'y alla pas, mais qu'il suivit la route qui le ramenait vers les siens. N'a-t-il pas promis avec sincérité, et après réflexion changé ensuite de sentiment?

[1] Ps. xvii, 46. — [2] Rom. xi, 5. — [3] I Cor. viii, 5.

CVII. (Ib. xxxiv, 2, 3.) *Comment l'Ecriture donne le nom de Vierge à Dina, déshonorée par Sichem.* — Pourquoi l'Ecriture dit-elle : « Sichem, fils d'Em- « mor, Evéen, prince du pays, vit Dina, fille de Ja- « cob, il l'enleva et il dormit avec elle et l'outragea; « et il fut attaché de cœur à Dina, fille de Jacob, « et il l'aima vierge et il parla à cette vierge sui- « vant les sentiments qu'elle éprouvait? » Comment l'appeler *vierge*, si déjà il avait dormi avec elle et l'avait déshonorée? Ne serait-ce point parce que dans l'hébreu le mot *vierge* designe l'âge; ou plutôt parce que revenant sur le passé, l'Ecriture raconte après coup, ce qui avait eu lieu antérieurement? Sichem put en effet s'attacher d'abord à Dina, l'aimer *vierge*, et lui parler comme il convient à une vierge et puis dormir avec elle et l'outrager.

CVIII. (Ib. xxxiii, 5; xxxiv, 25.) *Comment les enfants de Jacob ont pu faire tant de mal aux Sichimites?* — Jacob s'entretenant un peu auparavant avec son frère Ésaü appelle ses fils des *enfants*, ce que le grec exprime par ce mot παιδία; on peut demander comment ils ont pu faire un massacre et un ravage si considérable dans la ville, en mettant à mort, même au milieu de leurs souffrances, ceux qui s'étaient circoncis à cause de leur sœur Dina. Mais il faut observer que Jacob demeura longtemps dans ce pays et que pendant ce temps sa fille et ses fils grandirent. Il est écrit en effet : « Et Jacob vint à Salem ville des Sichi- « mites qui est dans le pays de Chanaan, en quit- « tant la Mésopotamie de Syrie et il s'établit à « coté de la ville et il acheta à Émmor père de « Sichem, pour cent agneaux, la partie du champ « où il établit sa tente, et il dressa là un autel et « il invoqua le Dieu d'Israël. Or Dina, fille de Lia et « de Jacob, sortit pour faire connaissance avec les « filles de ce pays » etc [1]. Voici donc ce qui ressort de ces paroles : c'est que Jacob ne demeura point dans ce pays transitoirement, à la manière d'un voyageur, mais qu'il y acheta un champ, y établit une tente, y dressa un autel et par conséquent y demeura un temps considérable. Quant à sa fille, arrivée a cet âge où elle pouvait déjà se faire des amies, elle voulut faire connaissance avec les filles des habitants de la cité et alors arriva à son occasion cette scène de sang et de pillage qui, je le pense, n'a plus besoin d'explication. Car Jacob devenu extrêmement riche ne comptait pas autour de lui une suite peu nombreuse; et si ses fils sont désignés nommément

[1] Gen, xxxiii, 18, 20 : xxxiv, I.

dans cette circonstance, c'est parce qu'il étaient les chefs et les auteurs de cette entreprise.

CIX. (Ib. XXXIV, 30.) *Nombre des personnes de le suite de Jacob.* — Jacob, redoutant la guerre avec les voisins de la ville de Salem, attaquée par ses fils, dit : « Nous ne sommes qu'en petit nom- « bre, et ils se réuniront pour m'accabler. » S'il parle ainsi du petit nombre des siens, c'est parce que la guerre pouvait lui venir de plusieurs points à la fois, et non parce qu'il n'avait pas assez de monde pour se rendre maître de la ville. N'avait-il point dans le voyage partagé les siens en deux troupes?

CX. (Ib. XXXV, 1.) *Apparitions de Dieu à Jacob.* — « Or Dieu dit à Jacob : Lève-toi et mon- « te à Bethel, et demeure en cet endroit : et « dresse là un autel au Dieu qui t'apparut, lors- « que tu fuyaisd evant ton frère Esaü. » Pourquoi Dieu ne dit-il pas : Dresse là un autel pour moi, qui t'apparus? Pourquoi dit-il : « Dresse là un « autel au Dieu qui t'apparut? » Serait-ce le Fils qui se fit voir à Jacob et le Père qui tient ce langage? Ou bien est-ce une manière quelconque de s'exprimer?

CXI. (Ib. XXXV, 2.) *Amulettes des idoles.* — Sur le point de monter à Bethel, où un autel devait être dressé par ses soins, Jacob dit à sa maison et à tous ceux de sa suite : « Jetez loin « de vous les dieux étrangers qui sont au milieu « de vous, etc. » Il est dit encore plus loin : « Et « ils donnèrent à Jacob les dieux étrangers qui « étaient entre leurs mains, et les pendants at- « tachés à leurs oreilles. » On demande pourquoi : *et les pendants-d'oreilles?* S'ils servaient comme des ornements, ils n'avaient point de rapport à l'idolâtrie : ne faut-il donc pas croire que ces pendants étaient des amulettes des dieux étrangers? L'Ecriture dit en effet que Rébecca reçut des pendants-d'oreilles du serviteur d'Abraham : ce qui n'eût pas eu lieu, s'il avait été défendu de porter des pendants-d'oreilles comme ornements. Les pendants-d'oreilles qui furent apportés, comme on l'a dit, avec les idoles, étaient donc des amulettes des idoles.

CXII. (Ib. XXXV, 5.) *Comment Dieu agit sur l'esprit des hommes.* — « Et la crainte de Dieu « se répandit dans les villes d'alentour, et l'on « ne poursuivit point les enfants d'Israël. » Remarquons, à partir de cet endroit, comment Dieu agit sur l'esprit des hommes. Car à qui attribuer la crainte de Dieu répandue sur ces villes, si ce n'est à celui qui se montrait fidèle à ses promesses envers Jacob et ses enfants?

CXIII. (Ib. XXXV, 6.) *Changement de noms.* — « Or, Jacob vint à Luza, qui est la même que « Bethel, dans la terre de Chanaan. » Observons ici les trois noms déjà donnés à cette ville : Ulammaüs, le premier nom qu'elle portait, a-t-il été dit, lorsque Jacob y vint en se rendant en Mésopotamie [1]; Bethel, nom qu'il lui donna lui-même [2] et qui signifie *Maison de Dieu*; et enfin Luza, qu'on vient de rappeler. Ce fait ne doit pas étonner; car il arrive dans beaucoup de pays, et pour des raisons différentes, que des fleuves, d'autres objets et les hommes eux-mêmes, ajoutent à leur noms, ou en prennent de nouveaux.

CXIV. (Ib. XXXV, 9, 10.) *Sur le nom d'Israel donné à Jacob.* — Dieu apprarut encore à Jacob, à Luza, et lui dit : « Tu ne seras plus nommé « Jacob, mais Israël sera ton nom. » C'est pour la seconde fois que Dieu adresse ces paroles à Jacob en le bénissant, et c'est ainsi qu'il confirme la grande promesse attachée à ce nom. Voici un fait remarquable : ceux auxquels on a donné même une seule fois un nom nouveau ne portent plus leur ancien nom; le nouveau qu'ils ont reçu est le seul absolument qui leur soit donné. Au contraire, et durant toute sa vie, et dans la suite, Jacob porta son premier nom, quoique Dieu lui ait dit à plusieurs reprises : « Tu ne t'appeleras plus Jacob, mais Israël sera « ton nom [3]. » Il s'ensuit donc que ce nom a rapport à la promesse que Dieu fait, de se montrer un jour autrement qu'il ne s'est fait voir aux Patriarches. Alors il n'y aura plus de noms anciens; car tout sera renouvelé, même dans le corps, et la vision de Dieu sera la suprême récompense.

CXV. (Ib. XXXV, 11.) *Que signifie : Des peuples et des multitudes de peuples ?* — Il est dit dans les promesses faites à Jacob : « Des peuples et des « multitudes des peuples sortiront de toi. » Des peuples selon la chair, et des multitudes de peuples selon la foi : est-ce là le sens de ces expressions? ou bien chacune d'elles a-t-elle rapport à la foi des gentils, dans le cas où le peuple d'Israël selon la chair ne pourrait, à lui seul, être désigné sous le nom de peuples?

CXVI. (Ib. XXXV, 13-15.) *Jacob imitait-il les idolâtres, en élevant des monuments?* — « Dieu re- « monta du lieu où il s'était entretenu avec lui : « et Jacob éleva, dans le lieu où il avait parlé

[1] Gen. XXVIII, 19. — [2] Ibid. XXXV, 15. — [3] Ibid. XXXII, 28.

« avec Dieu, un monument de pierres, sur le- « quel il offrit du vin et répandit de l'huile; et « Jacob appela Bethel, le lieu où Dieu s'entre- « tint avec lui. » Ce qui s'était déjà fait s'est-il reproduit ici? Ou bien est-ce le même évènement qu'on rappelle? Quoiqu'il en soit, ce n'est pas à la pierre, mais sur une pierre, que Jacob offrit un sacrifice. Il n'imita donc pas les idolâtres, qui dressent des autels devant des pierres, et sacrifient à des pierres comme à des dieux.

CXVII. (Ib. XXXV, 26.) *Benjamin naquit-il en Mésopotamie?* — 1. Après le dénombrement des douze enfants d'Israel, il est dit : « Ce sont là les « fils qui naquirent à Israel en Mesopotamie; » et pourtant Benjamin ne vint au monde que longtemps après, quand Jacob eut quitté Bethel pour aller à Bethléem. Quelques interprètes s'efforcent inutilement de trancher cette question, en disant qu'il ne faut pas lire : *nati sunt*, comme portent la plupart des exemplaires latins, mais *facti sunt*, conformement au texte grec ἐγένοντο. D'après ce sentiment, Benjamin ne serait pas né en Mésopotamie, mais il y aurait été formé; il aurait été en germe au sein maternel, et Rachel serait sortie de la contrée, le portant déjà en elle. Mais on en pourrait dire autant, si on lisait : *nati sunt;* car Benjamin était né déjà au sein maternel, puisqu'il était conçu. C'est ainsi qu'il est dit à Joseph, au sujet de sainte Marie : « Car ce qui né en elle, vient de l'Esprit- « Saint [1]. »

2. Mais il est une chose qui rend inadmissible cette solution : c'est que si Benjamin était déjà conçu dans ce pays, les aînés de Jacob pouvaient avoir à peine douze ans. En effet Jacob y passa vingt ans, les sept premières années sans être marié, et il n'obtint de l'être, que par ses services. Si donc il lui vint un fils la première année de son mariage; étant l'aîné de la famille, celui-ci pouvait avoir douze ans quand il partit de Mésopotamie. Et si Benjamin était déjà conçu, tout ce grand voyage, ainsi que tout ce qui est écrit sur le voyage, s'est accompli dans l'espace de deux mois. Il s'ensuit que les enfants de Jacob étaient bien jeunes quand, pour leur sœur Dina, ils ont fait tant de carnage, tué tant de monde, et pris la ville comme il est dit; que deux, d'entre eux, Siméon et Lévi, qui l'épée à la main sont parvenus les premiers jusqu'à ces hommes et les ont mis à mort, se trouvaient âgés l'un de onze et l'autre de dix ans, leur mère eût-elle eu sans interruption, un enfant chaque année. Mais il est incroyable que des enfants de cet âge aient pu faire tout cela, quand d'ailleurs Dina elle-même avait à peine six ans.

3. Il faut donc une solution différente. Si après le dénombrement des douze fils, il est dit : « Tels sont les fils de Jacob, qui lui vin- « rent en Mésopotamie de Syrie, » c'est parce que entre tous les membres de cette famille si nombreuse, il n'y en eut qu'un seul qui n'était pas né en ce pays. Dans un sens néanmoins il y reçut le principe de son existence, car ce fut là que sa mère s'unit à son père. Mais cette solution doit s'appuyer sur quelque exemple de locution semblable.

4. Il n'y a pas de moyen plus facile de la résoudre que de l'expliquer par l'emploi de la synecdoche. En effet là où une partie est plus grande ou plus importante, on comprend ordinairement, sous son nom, même ce qui ne s'y rapporte pas. Ainsi Judas étant mort avant la résurrection du Seigneur, n'était plus du nombre des douze Apôtres, et cependant l'Apôtre conserve ce nombre douze dans son Epître, quand il dit qu'il apparut aux douze [1]. Les exemplaires grecs portent en effet *l'article* [2], et ne permettent pas de croire que c'était douze hommes quelconques, mais bien les Apôtres que leur nombre même rend célèbres entre tous. Il me semble que c'est dans le même sens que le Seigneur a dit : « Ne vous ai-je pas choisis au nombre de « douze? et cependant l'un de vous est un dé- « mon [3]; » pour faire voir que celui-ci ne faisait point partie des apôtres de son choix. Il serait difficile en effet de montrer le nom *d'élu*, de *choisi*, pris dans un mauvais sens, excepté quand les méchants cho sissent les méchants. Si nous pensons que ce Judas a été choisi pour amener la passion du Seigneur par le moyen de sa trahison, c'est-à-dire, que sa malice a été choisie dans un but déterminé; Dieu sachant faire servir au bien les méchants mêmes, il faut faire attention à cette autre parole du Fils de Dieu : « Je ne parle pas de vous tous; je « sais ceux que j'ai choisis [4]; » car il déclare ici que les bons seuls font partie de l'élection. Ces mots : « Je vous ai choisis au nombre de « douze, » ont donc été dits par synecdoche; sous le nom de la partie la plus grande et la meilleure se trouve renfermé ce qui n'appartient même pas à ce nombre.

[1] Matt. I, 20.

[1] I Cor. XV, 5. — [2] Le grec porte : τοῖς δώδεκα, douze, et la vulgate *undecim*, onze. — [3] Jean, VI, 71. — [4] Ibid. XIII, 18.

5. De même dans ce livre de la Genèse, quand Emmor vient parler à Jacob et lui demander sa fille Dina pour son fils Sichem, les fils du patriarche, qui étaient absents, étant arrivés, Emmor dit à tous : « Mon fils Sichem a choisi « votre fille par affection : donnez-la lui donc « pour épouse [1]. » La personne du père étant la plus vénérable, il dit : *votre fille* par synedoche, et dans cette expression il comprend les frères eux-mêmes, dont certes elle n'était pas la fille. On explique de même ce passage : « Cours vers *les* « *brebis*, et rapporte m'en *deux chevreaux*. » Les brebis et les chevreaux paissaient ensemble; mais comme les brebis étaient la portion principale du troupeau, l'interlocuteur a compris en même temps les chèvres sous le nom des brebis. Ainsi, parce que le nombre des onze enfants de Jacob, qui naquirent en Mésopotamie, était le plus considérable, l'Ecriture, après avoir parlé d'eux, fait entrer dans ce nombre Benjamin, qui n'y était pas né, et elle dit : « Ce sont là les en« fants de Jacob, qui naquirent en Mésopotamie « de Syrie. »

CXVIII. (Ib. xxxvi, 1.) *Comment est-il parlé de la postérité d'Esaü après le récit de la mort d'Isaac?* — Si après le récit de la mort d'Isaac, il est dit quelles femmes eut Esaü et quels enfants il engendra, il faut considérer que l'Ecriture reprend ici les événements de plus haut. Car ceux-çi n'arrivèrent pas après la mort d'Isaac, quand Esaü et Jacob étaient âgés déjà de cent-vingt ans. En effet Isaac était âgé de soixante ans, quand il eut ses deux fils, et sa vie entière fut de cent quatre-vingts ans.

CXIX. (Ib. XXXVI, 6, 7.) *Comment Esaü se retira deux fois sur le mont Séïr.* — Comment l'Écriture dit-elle qu'après la mort de son père Isaac, Esaü s'éloigna de la terre de Chanaan, pour habiter sur le mont Séïr ; tandis qu'à l'époque où son frère Jacob revint de Mésopotamie, il habitait déjà sur cette montage ? Il est facile d'expliquer comment l'Ecriture n'est ni trompée ni trompeuse. Esaü, après le départ de son frère pour la Mésopotamie, ne voulut plus demeurer avec ses parents, soit à cause de la douleur qu'il éprouvait au souvenir de la bénédiction dont il avait été frustré, soit à cause de sa femme qu'il voyait exposée à l'aversion de ses parents, soit pour tout autre motif. C'est alors qu'il habita pour la première fois le mont Séïr. Dans la suite, quand son frère Jacob fut de retour, la paix s'étant retablie entre eux, il revint auprès de ses parents, et après qu'ils eurent ensemble enseveli leur père, comme ils étaient très-riches et que ce pays, suivant la remarque de l'Ecriture, ne pouvait les contenir, il se retira de nouveau à Séïr, et y propagea la race Iduméenne.

CXX. (Ib. xxxvi, 21.) *Sur le pays d'Edom, autrement l'Idumée.* — « Voici les princes Chor« réens, fils de Seïr, dans le pays d'Edom. » L'écrivain parle ici comme au temps où il vivait. Lorsque le père de ces princes habitait Séïr, Esaü n'étant pas encore arrivé dans ce pays, il ne s'appelait point évidemment le pays d'Edom. Car ce nom lui vient d'Esaü, qui se nommait à la fois Esaü et Edom et de qui sont issus les Iduméens, en d'autres termes le peuple d'Edom.

CXXI. (Ib. xxxvi, 31, 32.) *Sur les rois dEdom.*— Voici les rois qui régnèrent à Edom, avant « qu'un roi régnât en Israël. » Il ne faut pas entendre ce passage, comme s'il contenait le dénombrement de tous les rois d'Edom, jusqu'au temps où la royauté commença en Israël, dans la personne de Saül. Il y eut beaucoup de rois à Edom avant l'avènement de Saül, au temps des Juges, qui précédèrent la royauté ; mais parmi ces rois, Moïse n'a pu nommer que ceux qui ont vécu avant sa mort. Et qu'on ne s'étonne pas de trouver, depuis Abraham jusqu'au dernier roi nommé par Moïse, en passant par Esaü, père du peuple d'Edom ; par Raguël, fils d'Esaü; par Zara, fils de Raguël ; par Jacob, fils de Zara, et par Balac, son successeur, qui est donné comme le premier roi d'Edom, plus de générations qu'on n'en compte par Jacob depuis Abraham jusqu'à Moïse. Là effectivement se trouvent presque douze générations, et ici sept à peine jusqu'à Moïse. Il a pu se faire que là où on en compte le plus, il y ait eu plus de rois pour se succéder, parce que la mort les enlevait plus rapidemunt. C'est ainsi qu'en suivant un ordre différent, saint Mathieu compte deux générations, depuis Abraham jusqu'à Joseph [1]; saint Luc, suivant un autre ordre et comptant les génération, non point par Salomon, comme lui, mais par Nathan, en énumère cinquante-cinq depuis Abraham jusqu'à Joseph [2]. Dans la ligne où l'on compte le plus de générations, la mort a été plus prompte, que dans celle où on en compte le moins. Et dans la crainte qu'on ne s'étonne de ce que Balac, fils de Béor, est mis au nombre des rois d'Edom, et qu'en raison de la ressem-

[1] Gen. xxxiv, 6,-8.

[1] Matt. i, 1-17. — [2] Luc, iii, 23-38.

blance de nom, on ne s'imagine que c'était ce Balac qui résista à Moïse, le chef du peuple d'Israël, il faut savoir que celui-ci était Moabite et non Iduméen, et qu'il était de Séphor et non de Béor; il y eut au temps de Moïse un fils de Béor, qui s'appelait Balaam et non point Balac, et c'est ce même Balac qui avait appelé Balaam pour maudire le peuple d'Israël [1].

CXXII. (Ib. xxxv, 29; xxxvii, 2.) *Joseph avait-il dix-sept ans à la mort d'Israel?* — De quelque côté qu'on se tourne, il est difficile de trouver *comment à la mort d'Isaac, Joseph*, son petit-fils, *pouvait avoir dix-sept ans*, comme cela semble résulter de la marche du récit dans l'Ecriture. Je ne veux pas dire qu'on ne puisse le prouver, car je puis ignorer ce qui n'échapperait pas à d'autres. Si Joseph, après la mort d'Isaac son aïeul, avait dix-sept ans, quand ses frères le vendirent pour l'Egypte, il est hors de doute qu'à la même époque, Jacob son père en avait cent-vingt. En effet, selon l'Ecriture [2], Isaac avait soixante ans, lorsqu'il eut Esaü et Jacob; il vécut encore cent-vingt ans après, puisqu'il mourut âgé de cent quatre-vingt ans; il laissa donc ses fils âgés de cent-vingt ans, et Joseph de dix-sept ans. Comme Joseph avait trente ans, quand il parut à la cour de Pharaon, et qu'il y eut ensuite sept années d'abondance et deux de disette, jusqu'à l'arrivée de son père et de ses frères, Joseph avait par conséquent atteint sa trente-neuvième année, lorsque Jacob vint en Egypte. Or à cette époque, Jacob était arrivé, comme il le dit lui-même à Pharaon: à sa cent-trentième année [3]; et il avait cent-vingt ans, quand Joseph en avait dix-sept: il est impossible absolument que cela soit vrai.

En effet si Jacob avait cent-vingt ans, quand Joseph en avait dix-sept; à l'époque ou celui-ci en avait trente-neuf, ce n'est pas cent-trente ans, mais cent-quarante-deux que devait compter Jacob. Et si Joseph n'avait pas encore atteint sa dix-septième année à la mort d'Isaac, mais seulement quelque temps après, comme c'est à cet âge qu'il fut, au témoignage de l'Ecriture, vendu pour l'Egypte par ses frères, il s'ensuit que son père devait même avoir plus de cent quarante-deux ans, lorsqu'il alla retrouver son fils en Egypte. En effet, après avoir dit qu'Isaac vécut cent quatre-vingts ans; après avoir raconté sa mort et sa sépulture [4], l'Ecriture rapporte comment Esaü quitta son frère et la terre de Chanaan pour se retirer sur le mont Séïr; puis elle donne la nomenclature des rois est des princes de cette nation, au milieu de laquelle il s'établit ou dont il fut lui-même la souche. Après cela, l'histoire de Joseph débute dans les termes suivants [1] : « Mais Jacob demeurait dans le pays « de Chanaan. Or, voici ce qui regarde les en« fants de Jacob. Joseph, âgé de dix-sept ans, fai« sait paître les troupeaux avec ses frères. » Il est dit ensuite comment, à cause de ses songes, il devint l'objet de la haine de ces mêmes frères, et fut vendu par eux [2]. Donc c'est à dix-sept ans ou à un âge un peu plus avancé, qu'il vint en Egypte: mais, quelle que soit l'hypothèse que l'on adopte, cela ne change rien à la question. Car s'il avait dix-sept ans à la mort de son aïeul, quand son père en avait cent-vingt, lorsqu'il en eut trente-neuf, et que son père vint en Eygpte, celui-ci devait en avoir nécessairement cent-quarante deux. Or Jacob n'en avait alors que cent-trente: d'où il suit que Joseph ayant dix-sept ans quand il fut vendu pour l'Egypte, il se trouve qu'il fut vendu douze ans avant la mort de son aïeul. C'est nécessairement douze ans avant la mort d'Isaac, et quand Jacob, son père, avait cent-huit ans, que Joseph était âgé de dix-sept ans. En y ajoutant les vingt-deux années qu'il passa en Egypte avant l'arrivée de son père, on trouvera trente-neuf ans pour l'âge de Joseph, et cent-trente pour l'âge de Jacob et la question sera tranchée. Mais, comme l'Ecriture fait le récit de ces évènements après la mort d'Isaac, on croit devoir en conclure que Joseph était âgé de dix-sept ans à la mort de son aïeul. Comprenons donc que l'Ecriture, une fois qu'elle a parlé de Jacob et de ses fils, garde le silence sur Isaac devenu un vieillard fort décrépi; et que c'est néanmoins du vivant d'Isaac que Joseph avait atteint sa dix-septième année.

CXXIII. (Ib. xxxvii, 10.) *Songe de Joseph.* — Jacob dit à Joseph : « Que signifie ce songe que « tu as eu? est-ce que nous viendrons, moi, ta « mère et tes frères, nous prosterner jusqu'à « terre devant toi? » Comment, à moins d'admettre un sens mystérieux dans ces paroles, en faire l'application à la mère de Joseph, puisqu'elle était déjà morte? Il ne faut pas non plus se persuader que ce songe eut son accomplissement en Egypte, quand Joseph y fut élevé en honneur; car son père ne l'adora point, lorsqu'il vint l'y retrouver; et sa mère, morte depuis longtemps, ne put l'y adorer davantage. C'est

1 Nombr. xxii, 2-6. — 2 Gen. xxv, 26. — 3 Gen. xlvii, 9. — 4 Gen. xxxv, 28, 29.

1 Gen. xxxvi, 6-43. — 2 Ib. xxxvii. 1-28.

donc en la personne du Christ que s'applique facilement ce passage, même relativement aux morts; car, dit l'Apôtre, Dieu « lui a donné un « nom qui est au-dessus de tout nom, afin « qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au « ciel, sur la terre et dans les enfers [1]. »

CXXIV. (Ib. XXXVII, 28.) *Les Madianites nommés Ismaélites.* — On demande pourquoi l'Ecriture donne aux Ismaélites, à qui Joseph fut vendu par ses frères, un autre nom, *le nom de Madianites*, puisque Ismaël descend d'Abraham par Agar, et les Madianites par Céthura ? L'Ecriture ayant dit qu'Abraham fit des présents aux fils de ses concubines, c'est-à-dire, d'Agar et de Céthura, et qu'il les éloigna de son fils Isaac pour les envoyer vers l'Orient [2], ne faut-il pas en conclure qu'ils ne formaient qu'une nation ?

CXXV. (Ib. XXXVII, 35.) *Filles de Jacob.* — Il est rapporté qu'au moment où Jacob pleurait Joseph, « tous ses fils et ses filles se réunirent, et « vinrent le consoler. » Outre Dina, quelles filles eut Jacob ? En parlant de fils et de filles, ne compte-t-on pas les petits-fils et les petites-filles ? Car les fils aînés de Jacob pouvaient déjà avoir des enfants.

CXXVI. (Ib. XXXVII, 35.) *Quel est l'enfer dont parle Jacob?* — « Mais il ne voulut pas être con- « solé, et il disait : Ma tristesse me conduira « aux enfers avec mon fils. » Que faut-il entendre ici par l'enfer ? sujet ordinaire d'une grande question. Est-ce exclusivement le séjour des méchants, ou le séjour commun aux bons et aux méchants après leur mort. S'il n'est destiné qu'aux méchants, comment donc Jacob dit-il qu'il veut dans sa tristesse y descendre auprès de son fils ? Car il ne croit pas que son fils subisse les tourments de l'enfer. Serait-ce là les paroles d'un homme à qui son trouble et sa désolation font exagérer ses maux ?

CXXVII. (Ib. XXXVII, 36.) *Qu'était-ce que Pétéphrès?* — « Et ils vendirent Joseph pour l'Egypte « à l'eunuque Pétéphrès, chef des cuisiniers. » Plusieurs interprètes rejettent le mot *chef des cuisiniers*, qui se rend en grec par ἀρχιμαγέιρος, et traduisent par : *maître de la milice*, celui à qui appartenait le droit de mettre à mort. Le même nom, en effet, était donné à cet envoyé de Nabuchodonosor, qui était plutôt un général.

CXXVIII. (Ib. XXXVIII, 1-3.) *Question chronologique.* — « Or, en ce temps-là il arriva que Juda « quitta ses frères et vint chez un homme d'O- « dolla, nommé Iras; et ayant vu en ce lieu la « fille d'un Chananéen, nommé Sara, Juda l'é- « pousa, vécut avec elle, et elle conçut et elle en- « fanta un fils, » et le reste. A quelle époque ont pu s'accomplir ces évènements ? Si c'est après la venue de Joseph en Egypte, comment, dans l'intervalle de vingt-deux ans à peine, (car il est constant que c'est dans cette intervalle que les frères de Joseph sont venus le rejoindre en Egypte avec leur père,) comment a-t-il pu se faire que les fils de Juda fussent tous arrivés en âge de se marier ? En effet, après la mort de l'aîné de ses fils, il accorda à Thamar, sa belle-fille, son second fils; celui-ci étant mort à son tour, il attendit que le troisième fut devenu grand; et quand il fut en âge, il ne le donna point à sa belle-fille, dans la crainte qu'il ne vînt à mourir aussi : ce qui fut cause qu'elle se livra à son propre beau-père. Comment donc tout cela put-il se réaliser en si peu d'années? Cette question est embarrassante, à moins peut-être qu'on n'admette que l'Ecriture reprend ici sa narration de plus haut, selon son ordinaire; alors il serait permis de penser que l'origine de ces évènements précéda la vente de Joseph : c'est en ce sens qu'il serait dit : « Or il arriva dans ce temps-là. » Néanmoins, si Joseph avait dix-sept ans quand il fut vendu, quel âge pouvait avoir Juda, le quatrième fils de Jacob, quand Ruben, l'aîné des fils, avait au plus cinq ou six ans de plus que son frère Joseph ? L'Ecriture dit clairement que Joseph avait trente ans, quand il fut connu de Pharaon [1]. Puisqu'on croit qu'il avait dix-sept ans, quand il fut vendu, il passa donc treize années en Egypte sans être connu de Pharaon; à ces treize années se joignirent les sept années d'abondance, ce qui porte le nombre à vingt; à ces vingt années s'en ajoutent encore deux, car c'est la seconde année de la famine que Jacob entra en Egypte avec ses enfants. On trouve ainsi vingt-deux années, pendant lesquelles Joseph fut éloigné de son père et de ses frères. Comment, dans cet intervalle, ont pu s'accomplir toutes les particularités mentionnées par l'Ecriture au sujet de l'épouse, des fils et de la belle-fille de Juda ? Il serait difficile de le découvrir, à moins qu'on n'admette (et la chose a pu se faire) que Juda, à peine adolescent, fut épris d'amour pour celle qu'il épousa, et que Joseph n'était pas encore à cette époque vendu pour l'Egypte.

[1] Philipp. II, 9, 10. — [2] Gen. XXV, 6.

[1] Gen. XLI, 46.

CXXIX. (Ib. XXXVIII, 14.) *Sur les vêtements des veuves.* — « Et ayant quitté ses habits de veuve. » Il semble résulter de ce passage, que, dès le temps des Patriarches, les veuves portaient des vêtements à part et à elles propres, qui différaient assurément de ceux des femmes mariées.

CXXX. (Ib. XXXIX, 1.) *Transition.* — Quand l'Ecriture dit pour la seconde fois : « Joseph fut « mené en Egypte et Pétéphrès, eunuque de « Pharaon, fut son maître, » elle reprend le fil de son récit, pour donner la suite des évènements qu'elle a rapportés plus haut.

CXXXI. (Ib. XL, 16.) *Que contenaient les trois corbeilles du grand panetier?* — Comme plusieurs exemplaires latins portent : « trois corbeilles de « pains de froment, » tandis que le grec dit : « de pains d'orge, » ceux à qui la langue grecque est familière entendent par ce mot des pains communs. Mais comment Pharaon pouvait-il avoir à son usage des pains communs, puisqu'il est dit que dans la corbeille supérieure se trouvaient toutes les patisseries dont il se nourrissait? Il faut croire que cette corbeille contenait aussi des pains ordinaires, puisqu'il est dit : trois corbeilles de pains d'orge, et qu'au-dessus de la corbeille supérieure se trouvaient des patisseries de toute espèce.

CXXXII. (Ib. XLI, 1.) *Que veut dire : Il semblait à Pharaon qu'il était sur le fleuve?* — « Il semblait « à Pharaon qu'il était sur un fleuve. » Le serviteur d'Abraham avait dit dans le même sens : « Voici que je me tiens sur la fontaine [1], » car le texte grec porte en cet endroit sur la fontaine, ἐπὶ τῆς πηγῆς, comme il porte ici sur le fleuve ἐπί τοῦ ποταμοῦ ; si l'on comprend bien cette manière de parler dans ce paassge du psaume : « C'est lui qui a établi la terre sur l'eau [2], » on verra que rien n'oblige à croire que la terre soit portée sur l'eau comme un navire. Cette manière de parler indique en effet que la terre est au-dessus de l'eau; il faut bien qu'elle s'élève au-dessus, pour servir d'habitation aux animaux terrestres.

CXXX. (Ib. XLI, 30.) *L'abondance promise.* — Quand il est écrit : « On oubliera l'abondance « qui doit arriver dans toute la terre d'Egypte, » il ne s'agit pas d'une abondance à venir pour ceux qui souffriront de la famine, si cette abondance devait suivre la disette; mais elle était à venir, au moment où parlait Joseph. C'est comme s'il eût dit : Au milieu de la famine, que signifient les vaches et les épis maigres, les hommes oublieront l'abondance, signifiée par les vaches et les épis de bonne espèce.

CXXXIV. (Ib. XLI, 38.) *L'esprit de Dieu.* — « Où pourrions-nous trouver un homme comme « celui-ci, qui ait en lui l'Esprit de Dieu? » Si je ne me trompe, voici déjà la troisième fois que ce livre fait mention de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de l'Esprit de Dieu. La première fois, à ces paroles : « Et l'Esprit de Dieu était porté « sur les eaux [1]; » la seconde fois, lorsque Dieu dit : « Mon Esprit ne demeurera point « dans ces hommes, parce qu'ils sont chair [2]; » et ici, pour la troisième fois, lorsque Pharaon dit de Joseph, que l'Esprit de Dieu était en lui. Cependant nous ne lisons pas encore : l'Esprit-Saint.

CXXXV. (Ib. XLI, 45.) *Surnom de Joseph.* — « Et « Pharaon donna à Joseph le surnom de Pson-« thomphanech »; mot qui signifie, dit-on : *Il a révélé les secrets*; ce qui vient assurément de ce qu'il avait donné l'explication des songes. Mais il paraît que ce nom veut dire en langue égyptienne : *Sauveur du monde*.

CXXXVI. (Ib. XLI, 45.) *Sur Pétéphrès, beau-père de Joseph.* — « Et il lui fit épouser Aseneth, « fille de Pétéphrès, prêtre de la ville du soleil. » On demande ordinairement de quel Pétéphrès il s'agit ici; est-ce de celui dont Joseph fut l'esclave, ou bien est-il question d'un autre? Il est plus probable qu'il est question d'un autre. Car il y a beaucoup de raisons qui portent à croire qu'il ne s'agit pas du premier. D'abord, parce que l'Ecriture ne dit pas que Joseph épousa la fille de celui dont il avait été l'esclave : ce qu'elle n'aurait pu, ce semble, passer sous silence, attendu qu'il n'en serait pas revenu peu de gloire à ce jeune homme. Ensuite, comment un eunuque aurait-il pu avoir une fille? On répond : Et comment pouvait-il avoir une femme? On croit effectiment qu'il ne devint eunuque que plus tard, ou par accident, à la suite d'une blessure, ou par son libre choix. Ajoutons que l'Ecriture ne rappelle pas son titre honorifique ordinaire, celui de ἀρχιμάγειρος, que les interprètes latins ont rendu par : maître des cuisiniers, mais que d'autres traduisent par : général des armées. Ici encore on répond qu'il fut honoré de deux charges : la dignité de Prêtre du soleil et le commandement des troupes. Précédemment il remplit un emploi qui convenait à son service; mais, du

[1] Gen. XXIV, 13. — [2] Ps. XXIII, 2.

[1] Gen. I, 2. — [2] Ib. VI, 3.

jour où la divinité elle-même se fit voir non sans éclat dans la personne de Joseph, il fallut mettre en relief dans son beau-père une charge qui le rattacherait à quelque dignité principale; dans l'opinion des Egyptiens, cette dignité, ne pouvait-être que celle de Prêtre du soleil. Mais au milieu de tout cela, comme l'emploi de chef des gardes des prisons lui fut encore confié, il est fort difficile de croire que ces fonctions s'allièrent en lui avec celles du sacerdoce. Ensuite il n'est pas dit simplement, qu'il était prêtre du soleil, mais de la ville du soleil, autrement d'Héliopolis; or il paraît qu'elle est à plus de vingt milles de Memphis, où les Pharaons, c'est-à-dire les rois d'Egypte, avaient établi leur principale résidence. Comment donc aurait-il pu quitter ses fonctions sacerdotales, et servir courageusement son roi à la tête des armées? De plus, il est rapporté que jamais les prêtres Egyptiens ne servirent que dans les temples de Dieu, ni ne remplirent aucun autre emploi; en fut-il autrement dans ce cas-ci? chacun peut en croire ce qu'il lui plaît. Peu importe néanmoins la solution de cette question, qu'il n'y ait eu qu'un Petéphrès, ou qu'il y en ait eu deux : car, quelle que soit l'hypothèse qu'on admette, elle ne constitue pas un danger pour la foi et ne contrarie en rien la vérité des divines Ecritures.

CXXXVII. (Ib. XLI, 49.) Que signifie : *Car il n'y avait plus de nombre?* — « Et Joseph amassa « du froment en quantité prodigieuse, comme le « sable de la mer, de sorte qu'on ne pouvait plus « compter : car il n'y avait plus de nombre. » Ces derniers mots : *car il n'y avait plus de nombre,* sont mis pour signifier que la quantité dépassait tous les nombres dont le nom était usité dans la langue, et qu'on ne trouvait plus de terme pour les exprimer. Comment en effet les nombres manqueraient-ils pour marquer une quantité, puisque, si grande qu'on la suppose, elle est néanmoins toujours finie? Ceci pouvait cependant se dire encore par hyperbole.

CXXXVIII. (Ib. XLII, 9.) *Sur l'accomplissement des songes de Joseph.* — « Et Joseph se souvint des « songes qu'il avait eus autrefois : » car ses frères venaient de l'adorer. Cependant il faut chercher dans ces songes une pensée plus haute. Car les paroles de reproche que Joseph reçut de son père [1], à cause de la vision du soleil et de la lune qu'il avait eue, n'ont pu avoir leur accomplissement de la même manière, dans la personne de son père encore en vie, et de sa mère déjà morte.

CXXXIX. (Ib. XLII, 15, 16.) *Sur le serment de Joseph : « Par le salut de Pharaon. »* — Comment Joseph, cet homme si sage et si digne d'éloges, au témoignage non-seulement de ceux parmi lesquels il vécut, mais encore de l'Écriture, jure-t-il ainsi : « par le salut de Pharaon, » que ses frères ne sortiront pas d'Egypte, sans que leur plus jeune frère ne soit venu? Est-ce que le salut de Pharaon, envers qui il était fidèle en toutes choses comme à son premier maître, était devenu peu digne d'estime aux yeux de cet homme bon et fidèle? Car s'il se montra irréprochable envers le maître qui l'avait acheté en qualité d'esclave, combien plus devait-il l'être à l'égard de celui qui l'avait élevé à un si haut point d'honneur? Et s'il faisait peu de cas du salut de Pharaon, ne devait-il pas du moins éviter de se parjurer pour le salut de qui que ce pût être? Mais y eut-il parjure? Il retint un de ses frères jusqu'à l'arrivée de Benjamin, et il vérifia ce qu'il avait dit : « Vous ne « sortirez point d'ici, si votre frère ne vient pas. » Ces paroles ne pouvaient s'adresser à tous; comment en effet Benjamin serait-il venu, si quelques-uns n'étaient repartis pour l'amener? Mais la question devient encore plus pressante d'après les paroles suivantes qui renferment un second serment : « Envoyez l'un de vous, et amenez « votre frère; cependant vous serez conduits en « prison, jusqu'à ce qu'on voie si ce que vous « dites est vrai ou non : autrement, par le salut « de Pharaon, vous êtes des espions; » c'est-à-dire, si vous ne dites pas la vérité, vous êtes des espions. Il confirme sa décision en jurant que s'ils ne disent pas la vérité, ils seront des espions, en d'autres termes, dignes du châtiment des espions : il savait cependant qu'ils disaient la vérité. Or, on n'est pas parjure, pour dire à quelqu'un dont on connaît parfaitement l'innocence : Si vous avez commis cet adultère dont on vous accuse, Dieu vous condamne, ni pour joindre à ces paroles la formule d'un serment; car ce serment ne contient rien que de vrai. Il renferme en effet cette condition : Si tu es coupable, quoiqu'on soit certain que celui à qui on s'adresse, est innocent.

Mais dira quelqu'un : Il est vrai que si l'adultère a été commis, Dieu punira le coupable; mais comment ceci peut-il être vrai : Si vous ne dites pas la vérité, vous êtes des espions, puisque, fussent-ils menteurs, ils ne seraient pas des es-

[1] Gen. XXXVII, 10.

pions? Le sens de ces paroles : « Vous êtes des « espions, » est celui que j'ai déjà donné : Vous serez dignes du châtiment des espions, c'est-à-dire, vous serez, à raison de votre mensonge, considérés comme des espions. D'ailleurs on peut dire : Vous êtes, pour : Vous serez regardés, Vous serez considérés; c'est ce qu'on voit par d'innombrables expressions équivalentes. Telles sont, par exemple, ces paroles d'Elie : « Celui « qui aura exaucé par le feu, celui-là sera « Dieu [1]. » Ce qui ne signifie pas : *sera Dieu*, mais *sera reconnu pour Dieu*.

CXL. (Ib. XLII, 23.) Sur ce passage : *Ils ignoraient que Joseph les entendait, car il y avait un interprète entr'eux.* — Lorsque l'Ecriture rapporte que les enfants d'Israël, touchés de repentir, disaient entr'eux qu'ils avaient mal agi envers leur frère Joseph, et que le danger où ils se voyaient était un juste châtiment permis de Dieu, pourquoi ajoute-t-elle ces paroles : « Ils igno- « raient que Joseph les entendait, car il y avait « un interprète entr'eux ? » Voici le sens de ce passage : ils croyaient que Joseph ne les entendait pas, parce que l'interprète ne lui disait rien de ce dont ils s'entretenaient entr'eux; ils pensaient qu'il n'avait recours à un interprète, qu'en raison de l'ignorance où il était de leur langue; et que l'interprète ne prenait point la peine de traduire à celui qui l'employait ce qui ne s'adressait point à lui, mais formait l'objet de leurs conversations particulières.

CXLI. (Ib. XLII, 24.) *Réticence.* — « Et, étant « de nouveau revenu auprès d'eux, il leur dit. » L'Ecriture n'ajoute pas ce qu'il leur dit. Ce qui signifie qu'il leur adressa de nouveau les paroles qu'il leur avait déjà fait entendre.

CXLII. (Ib. XLII, 38.) *Encore sur l'enfer.* — « Vous conduirez ma vieillesse avec douleur en en- « fer. » Jacob veut-il dire que c'est la tristesse qui le conduira en enfer, ou, quand même la tristesse ne l'accablerait pas, qu'en mourant il descendra en enfer? L'enfer est l'objet d'une question importante, et il faut observer en quel sens l'Ecriture emploie ce mot, dans tous les endroits où elle vient à l'employer.

CXLIII. (Ib. XLIII, 28.) *Sur l'argent des frères de Joseph.* — Ces paroles de l'intendant de la maison : « Votre Dieu et le Dieu de vos pères vous « a donné des trésors dans vos sacs; quant à « votre argent, je l'ai vérifié, j'en suis content, » semblent renfermer un mensonge, mais il faut croire qu'elles renferment un sens caché. Cet argent, donné et resté intact, puisqu'il est rapporté qu'il fut trouvé bon, signifie ce qui est dit ailleurs : « Les paroles du Seigneur sont des « paroles chastes, un argent passé au feu, éprou- « vé au creuset, purifié sept fois [1], » c'est-à-dire parfaitement.

CXLIV. (Ib. XLIII, 34.) *Que signifie « s'enivrer? »* — « Or, ils burent et s'enivrèrent avec lui. » Les hommes sensuels s'autorisent souvent de ce passage, et s'appuient, non sur l'exemple des enfants d'Israël, mais sur celui de Joseph, dont la haute sagesse est l'objet de tant d'éloges; mais en lisant attentivement les Ecritures avec attention, on trouvera beaucoup d'endroits, où le mot *s'enivrer* signifie *se rassasier*. Par exemple, celui-ci : « Vous avez visité la terre et vous « l'avez enivrée, et vous avez mis le comble « à ses richesses [2]; » comme ces paroles expriment des bénédictions et marquent un don de Dieu, on voit clairement que le mot *enivrement* signifie *rassasiement*. Car il n'est pas utile à la terre d'être enivrée à la manière des ivrognes, parce qu'elle se corrompt par l'humidité, quand elle en est pénétrée au-delà de ce qui lui est nécessaire; il en est ainsi de la vie des ivrognes, qui, ne se contentant pas de ce qui leur suffit, se plongent dans une sorte de déluge.

CXLV. (Ib. XLIV, 15.) *Sur la science divinatoire de Joseph.* — « Ne saviez-vous pas qu'un homme « tel que moi découvre ce qui est caché? » On demande ordinairement ce que signifient ces paroles de Joseph à ses frères; ce que c'est que cette divination dont son intendant, d'après son ordre, a déjà parlé à ses frères. Parce qu'il ne parlait pas sérieusement, mais par jeu, comme la suite le démontre, faut-il ne pas voir un mensonge dans ces paroles? Les menteurs, en effet, mentent sérieusement, et non par plaisanterie; et quand on dit, pour rire, des choses qui ne sont pas, cela ne s'appelle pas mensonge. Mais voici une question plus grave : que signifie la conduite de Joseph, quand il se joue tant de fois de ses frères, avant de se faire connaître à eux, et les laisse plongés dans une si grande incertitude? Il est vrai que toutes ces particularités sont d'autant plus attachantes à la lecture, qu'elles furent plus surprenantes pour ceux à qui elles arrivèrent; cependant, eu égard à la gravité et à la sagesse de Joseph, à moins qu'une signification importante ne fût attachée à cette

[1] III Rois, XVIII. 24.

[1] Ps. XI, 7. — [2] Ib. LXIV, 10

espèce de jeu, ces choses ne se seraient point produites à son instigation, et l'Ecriture, monument d'une sainteté si autorisée et source cachée de tant de mystères à venir, ne les aurait pas rapportées; nous n'avons pas entrepris d'en donner ici une exposition suivie, mais nous avons voulu seulement signaler ce qu'il importe de découvrir dans ce passage. Aussi bien, ce n'est pas, je pense, sans raison que Joseph ne dit pas : Je devine ce qui est caché, mais : « Un homme « tel que moi devine ce qui est caché. » Si c'est une manière de parler propre à l'Ecriture, il faut qu'on retrouve quelque chose de semblable dans le corps de ce divin ouvrage.

CXLVI. (Ib. XLIV.) *Pourquoi Joseph diffère de se faire connaître à ses frères?* — Il ne faut pas, à mon avis, considérer à la légère la conduite de Joseph, laissant subsister tant qu'il le veut, le trouble et l'anxiété de ses frères, et en prolongeant la durée à son gré; il ne voulait pas leur malheur, puisqu'il leur réservait pour le dénouement une joie si complète; tout ce qu'il faisait pour différer leur allégresse, n'avait d'autre but que de mettre le comble à leur bonheur : leurs souffrances, pendant tout le temps qu'ils furent livrés à la désolation, n'avaient point, on pourrait le dire, de proportion avec la gloire et les transports de joie, qui devaient éclater en eux, quand ils reconnaîtraient le frère qu'ils croyaient perdu par leur faute.

CXLVII. (Ib. XLIV, 19.) *Narration erronée de Juda.* — Juda, quoiqu'il parle à Joseph lui-même, ne raconte pas exactement la manière dont ses frères et lui ont été traités; il ne dit même pas qu'on les avait soupçonnés d'être des espions, comme Joseph, en effet, avait feint de le croire. Est-ce à dessein qu'il passe ce fait sous silence, ou son trouble lui fait-il oublier d'en parler? c'est ce que rien n'indique. Quant aux réponses que les frères de Joseph lui auraient faites, et aux renseignements qu'ils lui auraient donnés au sujet de leur père et de leur jeune frère, je ne vois pas comment, même à ne considérer que le sens de la conversation qu'il rapporte, tout cela peut s'accorder avec la vérité. Cependant, qu'on y réfléchisse, et l'on verra dans ces erreurs un oubli et non un mensonge; car Juda savait très-bien qne Joseph était au courant des faits, et tout ce qu'il lui disait avait pour but d'exciter sa pitié.

CXLVIII. (Ib XLV, 7.) *Que signifie : les restes de la grande race de Jacob?* — Quel est le sens de ces paroles de Joseph : « Car Dieu m'a envoyé devant « vous, pour sauver la vie de vos restes et nour- « rir ce qui reste de votre grande race? » Il n'est pas possible que ces expressions s'appliquent à Jacob et à ses fils, puisqu'ils sont tous en vie. Ces paroles, par un sens mystérieux et profond, se rapporteraient-elles à ce que dit l'Apôtre : « Par « un choix de la grâce il y a des restes qui ont été « sauvés [1], » selon cette prédiction du prophète : « Quand le peuple d'Israël serait aussi nombreux « que le sable de la mer, quelques restes seront « sauvés [2]? » Si le Christ en effet a été mis à mort par les Juifs et livré aux Gentils, comme Joseph aux Egyptiens par ses frères, ce fut afin que les restes d'Israël eussent également part au salut. Ce qui fait dire à l'Apôtre : « Et moi aussi je suis « Israëlite; » et encore : « afin que la plénitude des « nations entrât et qu'ainsi tout Israël fût sauvé [3]. » Il est question ici des restes d'Israël selon la chair et de la plénitude des nations appelées, à cause de leur foi dans le Christ, Israël selon l'esprit. Mais, si la plénitude de la foi appartient aussi au peuple israëlite, et que les Apôtres appelés déjà au salut soient une partie des restes de ce même peuple, alors la plénitude de la délivrance d'Israël à l'époque où Moïse le sauva de l'Egypte, figure ce mystère.

CXLIX. (Ib. XLVI, 6, 7.) *Que signifie ses filles et les filles de ses filles?* — « Jacob entra en Egypte avec « toute sa famille, avec ses fils et les fils de ses fils, « ses filles et les filles de ses filles. » Pourquoi : « ses « filles et les filles de ses filles, » puisque nous lisons qu'il n'en eut qu'une seule? Nous avions dit plus haut qu'on pouvait parfaitement sous ce nom de filles entendre les petites-filles de Jacob, comme on dit tous les enfants d'Israël pour tout le peuple sorti de lui. Mais maintenant quand l'Ecriture dit : *les filles de ses filles*, quoique Jacob n'ait eu que Dina, elle emploie le pluriel pour le singulier, comme par fois elle emploie le singulier pour le pluriel. On pourrait dire encore cependant que le nom de filles est donné ici aux belles-filles : les belles-filles de Jacob.

CL. (Ib. XLVI, 15.) *Que faut-il entendre par les âmes sorties de Jacob?* — L'Ecriture disant que Lia enfanta tant *d'âmes* ou que tant et tant *d'âmes* sont sorties de Jacob, il faut voir ce qu'il convient de répondre sur ce texte à ceux qui s'en emparent, pour soutenir que les parents engendrent à la fois et les âmes et les corps. Que l'on dise : les *âmes* pour les *hommes*, la partie étant prise pour

[1] Rom. XI, 5. — [2] Isaïe. X. 22. — [3] Rom. XI, 1-25.

le tout, nul ne le conteste. Mais la partie employée pour le tout, l'âme seule nommée et mise pour signifier l'homme tout entier, comment la séparer dans ces mots : Ces âmes sortirent de Jacob, et conclure qu'il ne donna naissance qu'au corps? Il faut avoir égard aux manières de parler propres à l'Ecriture.

CLI. (Ib. XLVI, 15.) *Sur les trente-trois âmes de Lia en Mésopotamie.* — « Ce sont là les fils que Lia « eut de Jacob en Mesopotamie de Syrie avec « Dina sa fille ; ses fils et sa fille étaient en tout « trente-trois âmes. » Comment ces trente-trois âmes sont-elles toutes nées de Lia en Mésopotanie de Syrie? Assurément il n'est question ici que des six fils de Lia et de son unique fille, desquels sont issus les petits-fils mentionnés en même temps. Si donc une objection s'était élevée déjà au sujet du seul Benjamin, lorsque l'Ecriture, après avoir énuméré les douze enfants de Jacob et les avoir cités nommément ajoute : « Ce « sont là les enfants qui vinrent à Jacob en Me« sopotamie de Syrie[1]; » à combien plus forte raison faudrait-il maintenant demander comment ces trente-trois âmes ont pu naître de Lia en Mésopotamie de Syrie. Mais la même locution reproduite dans ces deux passages nous autorise à admettre que dans l'Ecriture tous les enfants sont considérés comme originaires du pays où sont nés leurs parents. Il est également hors de doute que l'on dit ici les filles pour la fille, et que le pluriel est mis pour le singulier.

CLII. (Ib. XLVI, 26, 27.) *Sur le nombre des personnes qui accompagnèrent Jacob en Egypte.* — Quand on lit que soixante-six âmes entrèrent avec Jacob en Égypte non compris les enfants de Joseph et qu'après les avoir énumérées, l'Ecriture ajoute : « Les âmes avec lesquelles Jacob entra « en Egypte étaient au nombre de soixante-« quinze, » il faut entendre ce passage en ce sens : les âmes qui étaient dans la maison de Jacob lorsqu'il était en Egypte. Il est evident en effet qu'il n'y entra pas avec ceux qu'il y trouva. Mais comme en recherchant exactement la vérité on se convainc qu'à son arrivée Ephrem et Manassés étaient déjà nés tous deux : car les exemplaires hébreux en font mention en cet endroit et la version des Septante l'affirme au livre de l'Exode, les Septante, en complétant le nombre, n'ont pas ce me semble commis d'erreur. Il suffit pour les justifier que Jacob vécut encore quand, de ses deux fils Manassés et Ephrem, naquirent ceux qu'ils ont jugé à propos d'ajouter au dénombrement de sa famille, usant dans cette circonstance pour quelque raison mystérieuse d'une sorte de liberté prophétique. Toutefois, comme il est constant que Jacob vécut dix-sept ans en Egypte[1], on ne voit pas comment les fils de Joseph purent avoir des petits-enfants du vivant de leur aïeul. En effet Jacob entra en Egypte la seconde année de la famine [2], et Joseph eut ses deux fils dans les années d'abondance. Or quelle que soit l'année d'abondance à laquelle on rapporte leur naissance; on compte neuf années depuis la première année d'abondance jusqu'à la seconde année de disette, dans laquelle Jacob entra en Egypte ; en ajoutant à ces neuf années les dix-sept années que Jacob y vécut on trouve en tout vingt-six années. Comment donc des jeunes gens âgés de moins de vingt-six ans ont-ils pu avoir de petits-enfants? Il n'y a rien, même dans le texte hébreu, qui donne la clef de cette question. De plus comment Jacob, avant son entrée en Egypte put-il avoir tant de petits-enfants, même de Benjamin qui avait le même âge quand il vint auprès de son frère? Or l'Ecriture ne dit pas seulement qu'il eut des fils, mais des petits-fils et un arrière-petit-fils, qui tous ensemble forment le nombre de soixante-six personnes, avec lesquelles Jacob entra en Egypte, même selon le texte original. Pourquoi encore, après qu'il est dit que Joseph et ses fils n'étaient pas plus de huit et que Benjamin et ses fils étaient au nombre de onze personnes, voyons-nous que ces deux nombres réunis, onze et huit, ne font pas dix-neuf, mais qu'on compte dix-huit personnes en tout? et pourquoi ensuite est-il dit que Joseph et ses fils formaient non pas huit âmes, mais neuf, tandis qu'on n'en trouve que huit [3]? Toutes ces particularités, qui semblent inexplicables, ont, il ne faut pas en douter, une profonde raison d'être; mais je ne sais s'il est possible de tout expliquer littéralement, surtout les nombres, qui à en juger par plusieurs dont nous avons pu pénétrer le sens, sont certainement très-dignes de respect et remplis des mystères les plus profonds.

CLIII. (Ib. XLVI, 32.) *Pourquoi l'Ecriture loue dans les Patriarches la profession de pasteurs de troupeaux.* — On loue dans les Patriarches la profession de pasteurs de troupeaux, qu'ils ont exercée depuis leur enfance et sous les yeux de leurs parents. Et c'est à bon droit : car, lorsque les animaux obéissent à l'homme, et que l'homme leur commande, cette obéissance d'une part et

[1] Ci-dessus, Question CXVII.

[1] Gen. XLVII, 28. — [2] Ib. XLV, 6. — [3] Ib. XLVI, 21, 22, 27.

ce commandement de l'autre sont assurément justes. Aussi Dieu dit-il en créant l'homme : « Faisons l'homme à notre image et à notre res« semblance et qu'il domine sur les poissons de « la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les « animaux de la terre [1]. » Ces paroles donnent à entendre que la raison doit avoir l'empire sur tout ce qui n'est point raisonnable. Mais que l'homme devienne l'esclave de l'homme, c'est le péché ou l'adversité qui en sont la cause : le péché suivant ces paroles : « Chanaan sera « maudit, il sera le serviteur de ses frères [2]; » l'adversité, comme il arriva même à Joseph, qui, vendu par ses frères, devint l'esclave d'un étranger [3]. C'est pourquoi les premiers *esclaves*, ceux pour qui la langue latine créa ce nom, furent des victimes de la guerre. L'homme vaincu par son semblable, pouvait, en vertu du droit de la guerre, être mis à mort; conservé à la vie, *servatus*, il fut appelé esclave, *servus*; on lui donna aussi le nom de *mancipium*, parce qu'il avait été fait captif à main armée. L'ordre naturel veut aussi que dans la société les femmes obéissent aux maris, et les enfants aux parents : il est juste, en effet, que la raison la plus faible se soumette à la raison la plus forte. En fait de commandement et d'obéissance, il est donc évidemment de la justice que ceux qui l'emportent par la raison, l'emportent aussi par le commandement : et quand cet ordre est troublé en ce monde, soit par l'iniquité de l'homme, soit par les différentes espèces d'animaux, les justes supportent ce dérèglement dans le temps, assurés qu'ils jouiront dans l'éternité d'un bonheur parfaitement conforme à l'ordre.

CLIV. (Ib. XLVI, 34.) *Les Egytiens, figure du monde présent.* — « Car tout pasteur de brebis est « un objet d'abomination pour les Egyptiens. » Que les Egyptiens, figure du siècle présent où abonde l'iniquité, aient en abomination tous les pasteurs de troupeaux, c'est dans l'ordre : car le juste est un sujet d'abomination pour le méchant.

CLV. (Ib. XLVII, 5, 6.) *Répétition.* — « Or Ja« cob et ses fils vinrent en Egypte auprès de Jo« seph : et Pharaon, roi d'Egypte, en eut con« naissance, et Pharaon, parlant à Joseph, lui « dit : Ton père et tes frères sont venus vers « toi; voici devant toi la terre d'Egypte; éta« blis ton père et tes frères dans la partie la « meilleure du pays. » Ce n'est, pas comme il arrive souvent, la répétition d'un fait déjà raconté que l'on rappelle brièvement et d'une manière obcure; rien de plus clair que cette répétition. L'Ecriture avait déjà dit les circonstances de la présentation des frères de Joseph à Pharaon, les paroles que ce prince leur adressa, les réponses que ceux-ci lui firent [1]; maintenant l'écrivain sacré reprend son récit comme au début, et le relie à ce qui précède par les paroles que Pharaon fait entendre à Joseph en particulier. Dans les exemplaires grecs écrits de la main des copistes les plus habiles, on remarque à certains passages du récit de tous ces évènements, de petites broches, qui indiquent ce qui manque dans l'hébreu et se trouve dans les Septante; d'autres passages sont marqués d'astérisques, pour indiquer ce qui se trouve dans l'hébreu et manque dans les Septante.

CLVI. (Ib. XLVII, 9.) *La vie de ce monde n'est qu'une demeure passagère.* — Pourquoi Jacob dit-il à Pharaon : « Les années de ma vie, que je « passe en étranger? » Car ainsi porte le texte hébreu, tandis que le texte latin porte : que *je passe*, ou que *j'ai*, ou tout autre terme équivalent. S'il dit : *que je passe en étranger*, est-ce parce qu'il vint au monde dans un pays où son peuple n'habitait pas encore, bien que Dieu eût promis de le lui donner en héritage, et qu'en ce sens, la vie qu'il menait était véritablement celle d'un étranger, non-seulement lorqu'il voyageait en Mésopotamie, mais lors même qu'il était dans le pays où il vit le jour? Ou plutôt ses paroles n'ont-elles pas le sens de ces mots de l'Apôtre : « Tant que nous sommes dans ce « corps, nous voyageons loin du Seigneur [2], » et de ce passage du Psaume, que l'on entend de la même manière : « Je suis un étranger sur la terre, « et voyageur comme mes pères [3] ? » En effet Jacob dit encore en parlant des jours de sa vie : « Ils n'ont pas égalé les jours de la vie que mes « pères ont passés en étrangers. » Au lieu de ces dernières expressions les exemplaires latins portent : « Qu'ils ont vécu ; » le sens est évidemment le même, et par conséquent Jacob a voulu dire que cette vie est un exil sur la terre, c'est-à-dire, une demeure passagère. Pour moi, je crois que ces paroles ont leur véritable application dans les Saints, à qui le Seigneur promet une autre patrie, dont la durée sera éternelle. On voit aussi par là dans quel sens il est dit des impies : « Ils resteront « comme étrangers et cacheront, ils observe« ront mes démârches [4]. » C'est à eux que convient

[1] Gen. I, 26. — [2] Ib. IX, 25. — [3] Ib. XXXVII, 28, 36.

[1] Gen. XLV, 16-20. — [2] II Cor. V, 6. — [3] Ps. XXXVIII, 13. — [4] Ib. LV, 7.

l'application de ce passage : ils restent comme étrangers pour cacher; c'est-à-dire que pour tendre des pièges aux enfants, ils demeurent hors de la maison pour toujours.

CLVII. (Ib. XLVII, 11.) *Le pays de Ramessès est-il le même que celui de Gessen?* — « Et, suivant « le commandement de Pharaon, il les mit en « possession du pays le plus fertile, le pays de « Ramessès. » Il faut s'assurer si ce pays de Ramessès est le même que celui de Gessen. Car c'est celui-ci qu'ils avaient demandé et que Pharaon avait donné l'ordre de leur livrer.

CLVIII. (Ib. XLVII, 12.) *Jacob n'adore point Joseph.* — « Et Joseph mesurait le froment à « son père. » Et cependant Jacob n'adora Joseph, ni quand il le revit, ni à l'époque où il recevait de lui sa nourriture. Comment donc voir ici l'accomplissement du songe de Joseph, et ne pas comprendre que ce songe mystérieux renfermait l'annonce prophétique d'un évènement plus considérable?

CLIX. (Ib. XLVII, 14.) *Probité de Joseph.* — « Et Joseph porta tout l'argent dans la maison « du roi. » L'Ecriture a voulu dans ce trait faire l'éloge de la fidélité de ce serviteur de Dieu.

CLX. (Ib. XLVII, 16, 4.) *Disette de grains : abondance de pâturages.* — « Joseph leur dit : Si l'ar- « gent vous manque, amenez vos troupeaux, et « je vous donnerai du pain en échange. » On peut faire cette question : Lorsque Joseph recueillit le froment qui devait nourrir les hommes, *comment fit-il pour conserver les troupeaux au milieu d'une si grande disette?* Les frères de Joseph n'avaient-ils pas dit à Pharaon : « Il n'y a plus « de pâturages pour les troupeaux de vos servi- « teurs, tant est grande la famine dans le pays « de Chanaan; » de leur aveu, c'était ce manque de pâturages qui les avait amenés en Egypte. Si donc la famine avait causé cette disette de pâturages dans le pays de Chanaan, pourquoi les pâturages ne manquaient-ils pas en Egypte, puisque la famine était universelle? Mais beaucoup de marais d'Egypte ne pouvaient-ils pas, comme l'affirment ceux qui ont la connaissance des lieux, procurer des pâturages dans le temps même où manquait le froment, parce qu'il n'y avait pas eu d'inondation du Nil? On dit en effet que ces marais produisent de fertiles pâturages quand les eaux du Nil n'ont pas eu une crûe suffisante.

CLXI. (Ib. XLVII, 29.) *Recommandation de Jacob relativement à sa sépulture.* — Sur le point de mourir, Jacob dit à son fils Joseph : « Si j'ai trou- « vé grâce devant toi, mets la main sous ma « cuisse, et jure-moi que tu agiras selon la « miséricorde et la vérité. » Jacob lie son fils du même serment dont Abraham lia son serviteur [1]; celui-ci, en disant d'où il fallait ramener une épouse à son fils; celui-là, en recommandant la sépulture de son corps. Dans ces deux circonstances se trouvent nommées en même temps deux choses qui méritent une attention et un intérêt particuliers, en quelqu'endroit des Ecriture qu'on les retrouve; tantôt elles se nomment la miséricorde et la justice, tantôt la miséricorde et la vérité; il est écrit en effet quelque part : « Toutes les voies du Seigneur sont misé- « ricorde et vérité [2]. » Ainsi ces deux choses si recommandables doivent être prises en grande considération. Or, le serviteur d'Abraham avait dit : « Si vous exercez envers « mon maître la miséricorde et la justice [3]; » et Jacob, à son tour, dit à son fils : « Afin que tu « exerces envers moi la miséricorde et la vé- « rité. » Mais d'où vient que ce grand homme recommande avec tant de sollicitude que son corps, au lieu d'être enterré en Egypte, soit déposé dans la terre de Chanaan auprès de ses pères? Il y a là quelque chose de surprenant, et même, à juger ce fait d'après des idées tout humaines, cela paraît presque absurde et peu digne d'un âme à la fois si grande et si remplie de l'esprit prophétique. Mais si l'on approfondit les mystères cachés dans toutes ces choses, plus grande sera la joie et l'admiration de celui qui les aura découverts. Or, dans la Loi, les cadavres des morts, cela ne fait point de doute, sont la figure du péché : car elle ordonne à ceux qui les ont touchés, ou qui ont eu avec eux quelque contact, de s'en purifier comme d'une souillure. De là ce commandement : « Si celui qui se lave « après avoir touché un mort, le touche de nou- « veau de quoi lui sert de s'être lavé? De même, « que sert à un homme de jeûner après avoir « péché, si en avançant il retombe de nouveau « dans les mêmes fautes [4]? » La sépulture des morts signifie donc la rémission des péchés, et ici s'applique à propos ce mot des Psaumes : « Heu- « reux ceux dont les iniquités sont remises et « les péchés couverts [5]. » Puisque la sépulture des Patriarches figurait le pardon des péchés, où devait donc avoir lieu cette sépulture, sinon

[1] Gen. XXIV, 2. — [2] Ps. XXIV, 10. — [3] Gen. XXIV, 49. — Eccli. XXXIV, 30, 31. — [5] Ps. XXXI, 1.

dans la terre où fut mis en croix. Celui dont le sang nous a rachetés du péché ? Car la mort des Patriarches était la figure des péchés des hommes. Or, du lieu où fut crucifié le Seigneur, jusqu'à celui qui porte le nom d'Abraham, où sont enterrés les corps des Patriarches, il y a, dit-on, la distance de presque trente milles ; ce nombre lui-même signifie celui qui vint recevoir le baptême vers l'âge de trente ans. On peut, sur ce sujet, découvrir encore d'autres mystères, ou analogues ou plus sublimes, en partant toutefois de ce principe, que des hommes de Dieu, d'un mérite si relevé, n'ont pas sans raison donné tant de soin à la sépulture de leurs corps ; au reste, en quelque lieu que leurs corps soient enterrés, ou même quand dans sa rage un persécuteur les laisserait sans sépulture, ou les déchirerait et les anéantirait au gré de sa passion, les fidèles sont et doivent être assurés que leur résurrection future n'en sera pour cela ni moins parfaite ni moins glorieuse.

CLXII. (Ib. XLVII, 31.) *Sur l'adoration de Jacob.* — Les exemplaires latins portent : « Et il s'inclina « sur le haut de la verge de lui (*ejus*) ; » mais plusieurs exemplaires plus châtiés disent : il s'inclina sur le haut de *sa verge* (*suæ*), ou bien au haut de *sa verge* ; *à l'extremité*, ou *sur l'extrémité*. Ce qui est cause de cette confusion, c'est que le mot grec, par lequel on exprime *de lui*, ou *de son*, se compose des mêmes lettres ; mais les accents diffèrent, et ceux qui en connaissent la valeur, en tiennent grand compte dans les manuscrits, car ils aident beaucoup à discerner le sens. Cependant s'il y avait *de son*, il pourrait se faire qu'il y eût une lettre de plus, ἑαυτοῦ, au lieu de αὐτοῦ. Ce n'est donc pas sans raison qu'on demande quel est le sens de ce passage. On comprendrait facilement qu'un vieillard, portant une verge de la même manière qu'on porte à cet âge un bâton, lorsqu'il s'inclina pour adorer Dieu, le fit sur l'extrémité de sa verge, puisqu'il la portait de cette sorte qu'en inclinant la tête dessus, il pouvait adorer Dieu. Que signifie donc : « Il s'in« clina sur l'extrémité de la verge *de lui*, » c'est-à-dire, de son fils Joseph ? Serait-ce par hasard que Jacob avait reçu le sceptre de son fils pendant que celui-ci jurait, et qu'après le serment de Joseph, tenant encore le sceptre entre ses mains, il adora Dieu immédiatement ? Il n'avait pas à rougir, en effet, de porter un instant l'insigne du pouvoir de son fils, figure d'un grand évènement à venir. Mais le texte hébreu donne un moyen très-facile de résoudre la question ; il dit en effet : « Et Israël adora tourné vers le « chevet du lit, » de celui évidemment sur lequel le vieillard était mis de manière à prier sans peine, quand il le voulait. Toutefois il ne faut pas imaginer que l'interprétation des Septante est vide de sens ou ne présente qu'une signification peu importante.

CLXIII. (Ib. XLVIII, 4.) *En quel sens Dieu promet à Jacob qu'il sera le chef d'une multitude de nations.* — Ici encore Jacob rappelant les promesses qui lui ont été faites de la part de Dieu, rapporte qu'il lui a été dit : « Je te ferai le chef « d'une multitude de nations. » Ces paroles de Jacob signifient la vocation des fidèles plutôt que la propogation de ses descendants selon la chair.

CLXIV. (Ib. XLVIII, 5, 6.) *Sur Manassès et Ephrem, fils de Jacob.* — Il est écrit que Jacob dit en parlant d'Ephrem et de Manassès : « Main« tenant donc tes deux fils, qui sont nés dans la « terre d'Egypte, avant que je vinsse en Egypte « auprès de toi, sont à moi. Ephrem et Manassès « comme Ruben et Siméon, seront à moi ; mais « ceux que tu engendreras après eux, seront à toi ; « ils seront appelés du nom de leurs frères dans « leurs partages. » Le lecteur est parfois induit en erreur, parce qu'il interprète ce discours en ce sens que si Joseph avait d'autres enfants, Jacob voulait qu'ils fussent nommés comme leurs frères : ce qui n'est pas. Mais voici l'ordre et la suite du discours : « Maintenant donc tes deux « fils, qui te sont nés dans la terre d'Egypte, « avant que je vinsse en Egypte auprès de toi, « sont à moi. Ephrem et Manassès, comme « Ruben et Siméon, seront à moi ; ils seront « appelés du nom de leurs frères dans leurs par« tages, » c'est-à-dire, qu'ils recevront leur part d'héritage avec leurs frères et seront nommés comme eux enfants d'Israël. Telles sont les deux tribus, qui, jointes aux autres, et en laissant à part la tribu sacerdotale de Lévi, forment les douze qui devaient se partager la terre promise et fournir la dîme. Ce qui est dit des autres enfants que Josehp est ainsi comme une parenthèse.

CLXV. (Ib. XLVIII, 7.) *Pourquoi Jacob indique à Joseph le lieu où il ensevelit Rachel sa mère.* — Jacob indique à son fils Joseph, comme s'il l'ignorait, le lieu et le temps où fut ensevelie sa mère ; à cette époque cependant Joseph était encore avec ses frères ; mais s'il était trop jeune pour s'occuper de ce

soin ou pour en garder le souvenir, quel motif a pu déterminer Jacob à lui rappeler ces circonstances? N'est-ce pas parce qu'il était bon de remarquer que la mère de Joseph fut ensevelie dans le lieu où devait naître le Christ?

CLXVI. (Ib. XLVIII, 14, 19. *Jacob bénit le plus jeune des fils de Joseph, de préférence à l'aîné.* — Lorsque Israel bénit ses petits-fils, en mettant sa main droite sur le plus jeune, sa main gauche sur l'aîné, et quand il répond à Joseph, qui l'en reprend comme d'une erreur ou d'une inadvertance : « Je sais, mon fils, je sais : celui-ci sera « aussi père d'un peuple et il sera grand ; mais « son frère qui est plus jeune sera plus grand « que lui, et sa postérité formera une multitude « de nations ; » ce passage doit s'entendre du Christ, comme quand il a été dit de Jacob lui-même et de son frère : « Que l'aîné sera assujéti « au plus jeune [1]. » L'action d'Israël contenait donc un sens prophétique et signifiait que le second peuple, engendré spirituellement par le Christ, devait surpasser le premier, qui se glorifiait de ses ancêtres selon la chair.

CLXVII. (Ib. XLVIII, 22.) *Sur le don que fait Jacob à Joseph du pays de Sichem.* — Lorsque Jacob dit à son fils Joseph qu'il lui donne Sichem à part, et ajoute qu il s'en est emparé avec son glaive et son arc, on est en droit de demander comment cela peut être vrai à la lettre. Car il acheta cette terre au prix de cent agneaux [2] ; et ne s'en rendit pas maître par le droit de conquête. Serait-ce parce que ses fils prirent Salem, ville des Sichimites [3], qui lui appartint dès lors par le droit de la guerre, le sanglant outrage commis envers sa fille devant paraître un motif suffisant pour justifier cette entreprise ? Mais alors pourquoi Jacob n'accorde-t-il pas ce pays à ceux qui vengèrent leur sœur, c'est-à-dire aux aînés ? Et s'il se tient honoré de cette victoire, maintenant qu'il en donne le prix à son fils Joseph, d'où vient le déplaisir qu'il éprouva quand ses fils accomplirent cet exploit ? Pourquoi enfin, au moment même où il les bénit, rappelle-t-il ces faits en les accompagnant d'une parole de blâme [4] ? Il est donc tout-à-fait hors de doute qu'il y a là une prophétie et quelque mystère caché : Joseph figure particulièrement le Christ ; et cette terre, où Jacob avait renversé et ruiné le culte des idoles, lui est donnée, pour nous faire entendre que les gentils doivent appartenir au Christ, et qu'ils renonceront aux dieux de leurs pères pour croire en lui.

CLXVIII. Ib. XLIX, 32. *Que signifie : « Il fut « réuni à son peuple ? »* Il faut voir en quel sens l'Ecriture dit si fréquemment : « Et il fut réuni à ses « pères, » ou : « Il fut réuni à son peuple. » C'est le langage qu'elle tient au sujet de Jacob, ausitôt qu'il est mort, et avant même qu'il soit enterré ; mais *à quel peuple fut-il réuni?* c'est ce qui n'apparaît pas clairement. Car le premier peuple, qui s'appelle le peuple d'Israël, est issu de lui ; et le nombre des justes, reconnus comme tels, qui ont vécu avant lui, est si peu considérable, qu'on hésite à leur donner la dénomination de peuple. Si l'on disait simplement : Il fut réuni à ses pères, il n'y aurait point de question à poser. Ce peuple se composerait-il donc à la fois des Saints et des Anges ? Serait-ce le peuple de cette cité dont il est parlé aux Hébreux : « Mais vous vous êtes « approchés de la montagne de Sion, de Jérusa- « lem, la cité de Dieu, et de milliers d'anges tres- « saillants d'allégresse [1] ? » Ceux-là sont réunis à ce peuple, qui, au terme de leur vie, sont trouvés agréables à Dieu. Ils lui sont réunis, quand les troubles des tentations et les dangers d'y succomber ont entièrement cessé pour eux. Aussi l'Ecriture dit-elle : « Ne fais l'éloge d'aucun hom- « me avant sa mort [2]. »

CLXIX. (Ib. L, 3.) *Sur les quarante jours consacrés à la sépulture.* — Les quarante jours consacrés à la sépulture, dont parle la Genèse, signifient peut-être en quelque manière la pénitence qui est la sépulture des péchés. Car ce n'est pas en vain que le jeûne de Moïse [3], d'Elie [4], et de Notre-Seigneur lui-même [5], dura quarante jours et que l'Eglise donne le nom de Quadragesime au jeûne principal qu'elle observe. On lit également dans le texte hébreu des prophéties de Jonas au sujet des Ninivites : « Encore quarante « jours, et Ninive sera détruite [6] ; » ces paroles nous donnent à entendre que pendant tous ces jours, passés dans l'humiliation et la pénitence, ils se livrèrent au jeûne, versèrent des larmes de repentir sur leurs péchés et implorèrent la miséricorde divine. Il ne faut pas croire néanmoins que ce nombre n'a de rapport qu'avec le deuil et la pénitence : autrement le Seigneur n'aurait point passé quarante jours avec ses disciples après sa résurrection, allant et venant, mangeant et

[1] Gen. XXV, 23. — [2] Ibid. XXXIII, 19. — [3] Ibid. XXXIV, 25. — [4] Ibid. XLIX, 6.

[1] Heb. XII, 22. — [2] Eccli. XI, 30. — [3] Ex. XXXIV, 28. — [4] III Rois XIX, 8. — [5] Matt. IV, 2. — [6] Jon. III, 4.

buvant avec eux : car ces jours furent assurément des jours de grande joie.

Il ne faut pas croire non plus que les Septante, dont la traduction fait autorité dans l'Eglise, aient commis une erreur, en disant, non point : Encore quarante jours, mais : Encore trois jours, et Ninive sera détruite. Revêtus en effet d'une autorités supérieure à celle des interprètes ordinaires, et doués de cet esprit de prophétie qui explique comment, par un vrai miracle, ils se sont trouvés parfaitement d'accord dans leurs interprétations, ils ont mis « trois jours, » bien qu'ils sussent qu'on lisait dans l'hébreu « quarante jonrs ; » par là ils ont voulu nous faire comprendre que les péchés ont été remis et effacés dans la glorification de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; car il est dit de lui : « Qu'il a été livré pour nos péchés, et « qu'il est ressuscité pour notre justification [1]. » Or, la glorification du Seigneur se montre dans sa Résurrection et dans son Ascension au ciel. De là vient qu'il a donné le même et unique Esprit-Saint à ses disciples, bien que ceux-ci fussent nombreux : la première fois, après sa résurrection [2], la seconde fois, après son Ascension [3]. Et parce qu'il est ressuscité le troisième jour, et monté au ciel le quarantième, le dernier de ces évènements se trouve signifié par le nombre marqué dans les exemplaires hébreux ; quant à l'autre évènement, les Septante, ne s'en tenant point à une interprétation servile, mais parlant avec l'autorité des prophètes, ont voulu le marquer par les trois jours, qui, selon eux, furent consacrés au jeûne des Ninivites. Ne disons pas que l'un des deux récits est fautif et ne prenons pas fait et cause pour une version contre une autre, puisque ceux qui ont interprété l'hébreu nous prouvent que leur interprétation est conforme au texte original et que d'ailleurs l'autorité des Septante, si recommandable à nos yeux par le miracle prodigieux que Dieu fit en leur faveur, s'appuie dans son Eglise sur une si haute antiquité.

CLXX. (Ib. L, 5.) *Sur le sépulcre de Jacob.* — Lorsque Joseph envoie les premiers de l'Egypte dire de sa part à Pharaon : « Mon père m'a fait « jurer et m'a dit : Tu m'enseveliras dans le mo- « nument que je me suis creusé au pays de Cha- « naan, » où est, dira-t-on peut-être, la vérité dans ces paroles, puisque nous ne lisons pas que Jacob les ait prononcées lorsqu'il dictait sa volonté relativement à sa sépulture ? Mais comme nous l'avons déjà observé plus haut, à propos des paroles et des récits qui sont des redites, il faut avant tout s'attacher au sens. Car énoncer la pensée et la faire connaître, tel est l'usage auquel doit servir la parole. Or, que Jacob se soit creusé un sépulcre, nous ne le lisons nulle part dans les chapitres précédents. Mais l'Écriture ne le dirait pas, si réellement Jacob ne s'était préparé un sépulcre dans la terre de Chanaan.

CLXXI. (Ib. L, 10.) *Raison mystérieuse du chemin qu'on suivit pour aller ensevelir Jacob.* — Que signifie ce passage, où l'Écriture raconte le chemin qu'on suivit pour aller ensevelir Jacob : « Et ils arrivèrent à l'aire d'Atad, qui « est au-delà du Jourdain » ? Au témoignage des hommes compétents, ils se portèrent à plus de cinquante mille au-delà du lieu réservé à la sépulture du mort : tel est en effet, approximativement, la distance qui sépare l'endroit où il est dit qu'ils arrivèrent, de celui où furent ensevelis les Patriarches au nombre desquels il faut compter Jacob. Et après avoir beaucoup pleuré et gémi en cet endroit, ils repassèrent le Jourdain pour revenir à l'endroit qu'ils avaient dépassé. On dira peut-être qu'afin d'éviter la rencontre de quelque ennemi, ils suivirent avec le corps de Jacob le chemin du désert, où passa à son tour le peuple d'Israël à sa sortie d'Egypte, sous la conduite de Moïse. Ce chemin forme effectivement un circuit considérable, et aboutit, en traversant le Jourdain, au lieu qui porte le nom d'Abraham [1], et qui servit de sépulture aux corps des Patriarches, en d'autres termes, à la terre de Chanaan. Mais de quelque manière que ce voyage se soit accompli, ce n'est pas, croyons-le, sans une raison mystérieuse qu'on se porta si loin vers l'Orient au-delà du lieu de la sépulture, pour y revenir ensuite à travers le Jourdain : Israël devait un jour, dans la personne de ses enfants, se transporter en ce pays en traversant le même fleuve.

CLXXII. (Ib. L, 10, 3.) *Sur le nombre sept.* — « Et il fit à son père un deuil qui dura *sept jours.* » Je ne sache pas qu'on trouve dans l'Écriture, à l'occasion de la mort d'un saint personnage, un deuil célébré pendant neuf jours, ce que les latins appellent les *Novandiales.* Si donc il est des chrétiens qui observent, à la mort des leurs, ce nombre en usage surtout parmi les païens, il faut, à mon avis, leur défendre cette coutume. Quant au nombre sept, il fait autorité dans l'Écriture ; c'est pourquoi il est écrit ailleurs : « On « pleure un mort pendant sept jours; mais un

[1] Rom. IV, 25. — [2] Jean, XX, 22. — [3] Act. II, 2-4.

[1] Voir ci-dessus, Quest. CLXI.

« insensé doit être pleuré toute sa vie [1]. » Le nombre septénaire marque principalement le repos à cause de la religion du Sabbat; c'est donc avec raison qu'on l'observe pour les morts, parce qu'ils sont comme entrés dans leur repos. Cependant les Egyptiens décuplèrent ce nombre aux funérailles de Jacob; ils le pleurèrent pendant soixante-dix jours.

CLXXIII. (Ib. L, 22.) *Comment il y eut soixante-quinze personnes qui descendirent avec Jacob en Egypte*. — « Et Joseph vécut cent-dix ans, et il « vit les enfants d'Ephrem jusqu'à la troisième « génération; et les enfants de Machir, fils de « Manassé, furent élevés sur les genoux de « Joseph. » Lorsque l'Écriture observe que Joseph vit les enfants de ses enfants, et même ses arrière-petits-fils, comment les joint-elle aux soixante-quinze personnes, qui, selon son récit, entrèrent en Egypte, avec Jacob [2]? Joseph, devenu vieux, put les voir enfants; mais quand Jacob fit son entrée en Egypte, Joseph était jeune, et, à la mort de son père, il n'avait environ que cinquante-six ans. C'est donc pour une raison mystérieuse que l'Écriture a voulu consigner ce nombre soixante-et-quinze. Mais si l'on insiste pour demander comment il est viridique et conforme à l'histoire, que Jacob soit entré en Egypte avec soixante-quinze âmes, il faut comprendre que son entrée ne signifie pas seulement le jour où il est venu. En effet, comme le nom de Jacob est souvent donné à ses enfants, c'est-à-dire à sa postérité et que sa descente en Egypte est due à Joseph, son *entrée* signifie tout le temps que vécut Joseph, grâce auquel il l'effectua. Or, tous ceux que nomme l'Écriture, pour compléter ce nombre de soixante-quinze, en y comprenant les petits-fils de Benjamin, ont pu naître et vivre dans cet intervalle de temps. De même donc que l'Écriture dit : « Ce sont là les « enfants que Lia engendra à Jacob en Mésopo- « tanie de Syrie [1], » comptant ceux-mêmes qui n'étaient pas nés, mais qui avaient déjà reçu une sorte de naissance dans la personne de leurs auteurs ou de leurs parents, nés de Lia en Mésopotamie ; ainsi Jacob, devant à Joseph d'être venu en Egypte, il est censé y entrer avec tout ses descendants que voit naître Joseph, cause première de son arrivée.

[1] Eccli. XXII, 13. — [2] Gen. XLVI, 27.

[1] Gen. XLVI, 15.

LIVRE DEUXIÈME.

QUESTIONS SUR L'EXODE

QUESTION PREMIÈRE. — (Exod. I. 19-20.) *Sur le mensonge des sages-femmes.* — Les sages-femmes voulant épargner la vie des enfants mâles d'Israël à leur naissance, trompèrent Pharaon par un mensonge, en lui disant que les femmes des Hébreux n'accouchaient pas comme les femmes des Egyptiens; à ce propos, on demande ordinairement si de pareils mensonges ont reçu la sanction de l'autorité divine, puisqu'il est écrit que Dieu fit du bien à ces sages-femmes : mais pardonna-t-il leur mensonge, en considération de leur humanité; ou bien jugea-t-il digne de récompense ce mensonge lui-même? c'est ce qui n'est pas certain. Car autre chose était de sauver la vie aux enfants nouveau-nés, autre chose de mentir à Pharaon : en sauvant la vie à ces enfants, les sages-femmes accomplissaient une œuvre de miséricorde, mais en mentant à Pharaon, elles agissaient dans leur intérêt, et par crainte du châtiment, action digne peut-être de pardon, mais non d'éloge. Ceux dont il est dit : « qu'il ne s'est point trouvé de mensonge « dans leur bouche [1], » n'ont pas vu, ce me semble, dans ce mensonge, un exemple à suivre. Ceux qui mènent une vie bien éloignée de celle des saints, quand ils commettent ces péchés de mensonge, s'y portent d'eux-mêmes par tempérament et à mesure qu'ils avancent en âge, surtout lorsqu'au lieu d'élever leurs espérances vers les biens célestes, ils recherchent

[1] Apoc. XIV, 5.

exclusivement les biens de la terre. Mais ceux, dont la vie est, suivant le témoignage de l'Apôtre, toute céleste [1], ne doivent pas régler sur l'exemple des sages-femmes leur manière de parler, quand il s'agit de dire la vérité et d'éviter le mensonge. Au reste, cette question mérite d'être traitée avec un soin particulier, en raison des autres exemples que fournit l'Ecriture.

II. (Ib. II, 12.) *Moïse tue un Egyptien : en vertu de quel droit?* — Dans l'ouvrage que nous avons écrit contre Faustus sur la vie des Patriarches, nous avons suffisamment disserté sur le meurtre de l'Egytien, commis par Moïse : faut-il louer le naturel ardent qui le fit tomber dans cette faute, comme on loue la fécondité de la terre qui produit des plantes inutiles en abondance, avant même que la bonne semence y ait germé ? Cet acte en lui-même est-il tout-à-fait excusable [2]? Il semble que non, par la raison que Moïse n'était pas encore en possession de l'autorité légitime, qu'elle lui vînt de Dieu ou que la société l'en eût revêtu. Néanmoins, au temoignage de saint Etienne dans les actes des Apôtres, ses frères, pensait-il, comprendraient que Dieu les délivrerait par son ministère [3]; il semble, d'après cela et malgré le silence que garde ici l'Ecriture, que Moïse avait été déjà autorisé par Dieu à faire cet acte d'autorité.

III. (Ib. III, 4.) *Est-ce un ange ou le Christ qui apparaît à Moïse dans le buisson ardent?* — « Le Seigneur l'appela du milieu du buisson. » Le Seigneur était-il caché dans l'ange? ou le Seigneur est-il ici celui qui s'appelle « l'ange du « grand conseil [4] » et qui est le Christ? Car nous lisons plus haut : « l'Ange du Seigneur lui « apparut dans une flamme de feu, du milieu du « buisson. »

IV. (Ib. III, 8.) *Sur la terre promise.* — « Les « faire passer de cette terre dans une terre bonne « et spacieuse, où coulent le lait et le miel. » Cette terre, où le lait et le miel coulent par ruisseaux, doit-elle être entendue dans le sens spirituel? car, dans le sens propre, telle n'était pas la terre qui fut donnée au peuple Israëlite. Est-ce une manière de parler pour faire l'éloge de sa fécondité et de ses agréments?

V. (Ib. III, 9.) *Sur le cri des Israëlites.* — « Et « maintenant voici que le cri des enfants d'Israël « vient jusqu'à moi. » Le mot *cri* n'a pas ici le même sens que quand il est parlé du cri de Sodome [1] pour désigner une iniquité criante, sans crainte et sans pudeur.

VI. (Ib. III, 22.) *Sur l'ordre que Dieu donna aux Hébreux de dépouiller les Egyptiens.* — Lorsque le Seigneur ordonna aux Hébreux, par l'intermédiaire de Moïse, de prendre aux Egyptiens des vases d'or et d'argent, et des vêtements, et qu'il ajoute : « Et vous les dépouillerez, » il ne faut pas juger ce commandement comme contraire à l'équité. C'est un ordre de Dieu : par conséquent nous n'avons pas à le juger mais à y obéir. Dieu sait en effet, quelle justice préside à ses commandements : quant au serviteur, il n'a qu'à se soumettre par obeissance à ses ordres.

VII. (Ib. IV, 10.) *Moïse est convaincu que Dieu peut tout-à-coup lui delier la langue* — Quand Moïse dit à Dieu : « Seigneur, je vous prie de considerer « que je ne parle facilement ni d'hier, ni d'avant- « hier, ni depuis que vous avez commencé de « parler à votre serviteur, » on voit qu'il avait la ferme confiance que Dieu pouvait, si c'etait son bon plaisir, lui accorder tout-d'un-coup le don de la parole, puisqu'il ajoute : « ni depuis « que vous avez commencé de parler à votre « serviteur. » Celui, pensait-il, qui jusque là n'avait pas eu le don de la parole, pouvait tout d'un coup l'acquérir, dès lors que Dieu s'entretenait avec lui.

VIII. (Ib. IV, 11.) *Sur ces mots : « C'est Dieu qui « a fait le muet, etc. »* — « Qui a fait le muet et « celui qui entend, celui qui voit et celui qui est « aveugle? N'est-ce pas moi, le Seigneur Dieu? » Il en est qui font un reproche à Dieu, ou plutôt à l'Ancien-Testament, d'avoir dit que c'est Dieu qui a fait l'aveugle et le muet. Que pensent-ils donc de cette parole si nette de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Evangile : « Je suis venu pour « que ceux qui ne voient point, voient, et que ceux « qui voient, deviennent aveugles [1] ? » Mais quel homme, à moins d'être insensé, croira qu'il puisse exister dans son semblable un défaut corporel, contrairement à la volonté divine? Au surplus, personne ne doute que Dieu est juste dans toutes ses volontés.

IX. (Ib. IV, 12.) *Le commencement même de la volonté est l'œuvre de la grâce.* — Lorsque le Seigneur dit a Moïse; « Va maintenant, et j'ouvri- « rai ta bouche, et je t'apprendrai ce que tu auras « à dire, » on voit aisément dans ce pasage qu'il appartient à la volonté et à la grâce de Dieu, non-

[1] Philip. III, 20.— [2] Cont. Faustus liv. XXII, ch. 60, et suiv. — [3] Act. VII, 25. — [4] Isa. IX, 6.

[1] Gen. XVIII, 20. — [2] Jean, IX, 39.

seulement d'enseigner à parler, mais même d'ouvrir la bouche. Dieu ne dit pas, en effet : Ouvre ta bouche et je t'instruirai, mais il promet l'un et l'autre : *j'ouvrirai*, et *j'instruirai*. Il dit ailleurs, aux psaumes : « Ouvre ta bouche, et je la rempli- « rai [1]. » Ces mots marquent, dans l'homme, la volonté de recevoir le don que Dieu fait à celui qui le veut. *Ouvre ta bouche*, voilà qui se rapporte au commencement de la volonté ; *et je la remplirai*, voilà l'œuvre de la grâce. Mais Dieu dit ici : « J'ouvrirai ta bouche, et je t'instruirai. »

X. (Ib. IV, 14-16.) *Sur la colère de Dieu.* — « Le Seigneur, ému de colère, lui dit. » La colère de Dieu, n'est pas chez lui, comme chez l'homme, le résultat d'un trouble déraisonnable ; une fois pour toutes, il faut retenir cette réflexion, et en faire usage dans les cas où l'Écriture emploie de pareilles expressions, afin que nous ne soyons pas obligés de redire souvent les mêmes choses. Mais on demande avec raison pourquoi, dans sa colère, il dit à Moïse que son frère parlera pour lui au peuple : car il semble qu'il punit sa défiance en ne lui accordant pas le pouvoir très-étendu qu'il devait lui donner, et en voulant qu'ils soient deux pour accomplir ce qu'il aurait pu faire à lui seul, s'il avait eu confiance. Cependant toutes ces paroles, à les bien prendre, ne signifient pas que Dieu dans sa colère se vengea par les faveurs accordées à Aaron. Voici en effet ce qu'il est dit : « Aaron ton frère, fils de Lévi, n'est-il pas « là? Je sais qu'il parlera de sa propre bouche. » Ces paroles font voir que Dieu le reprend plutôt de ce que, ayant un frère qui pouvait dire de sa part au peuple ce qu'il voudrait, il s'excuse d'obéir, sur son incapacité, et objecte qu'il a la voix grêle et la langue embarrassée, tandis qu'il aurait dû tout attendre de Dieu. Ce qu'il avait promis peu auparavant, le Seigneur le confirme après la colère qu'il a éprouvée. Il avait dit en effet : « J'ouvrirai ta bouche, et je t'instruirai ; » il dit maintenant : « J'ouvrirai ta bouche et la « sienne, et je vous instruirai de ce que vous devez « faire ; » mais comme il ajoute : « Et il parlera « pour toi au peuple, » il semble avoir ouvert la bouche à Moïse, parce qu'il s'était plaint que sa langue fût embarrasée. Quant à sa voix grêle, Dieu ne la change point, mais pour y suppléer, il lui donne l'aide de son frère, dont la voix pourra suffire à enseigner le peuple. Ce qu'il dit : « Tu mettras mes paroles dans sa bouche, » fait bien voir que Moïse devait charger son frère du soin de les exprimer : car si Aaron devait seulement les entendre comme le peuple, c'est à ses oreilles et non dans sa bouche qu'il fallait les faire arriver. Il dit un peu plus loin : « Il par- « lera pour toi au peuple, et il sera ta bouche, » sous-entendu, ici, *devant le peuple*. Et quand il dit : « Il parlera pour toi au peuple, » Dieu fait assez entendre que Moïse tient la première place, et qu'Aaron ne tient que la seconde. Enfin dans ces dernières paroles : « Et toi, tu le représen- « teras dans tout ce qui a rapport à Dieu, » se cache peut-être un mystère profond figuré par Moïse, médiateur entre Dieu et Aaron, tandis que celui-ci est médiateur entre Moïse et le peuple.

XI. (Ib. VI, 24-25.) *Sur la rencontre de Moïse avec l'Ange qui vient le mettre à mort.* — « Et il « arriva que l'Ange se présenta à lui dans le che- « min, au moment du repas, et cherchait à le « mettre à mort; et Séphora, ayant pris une « pierre, circoncit la chair de son fils; et elle se « jeta à ses pieds et dit : Le sang de la circon- « cision de mon fils s'est arrêté. Et l'Ange se re- « tira de lui; c'est pourquoi Séphora dit : Le sang « de la circoncision a cessé. » Sur ce texte on fait d'abord cette question : était-ce Moïse que l'ange voulait mettre à mort, puisqu'il est dit : « L'ange vint au devant de lui et cherchait à le faire « mourir? » Car à qui pensera-t-on que l'ange se présenta, si ce n'est à celui qui était en tête de tous les siens et leur servait de guide? Ou bien l'ange voulait-il la mort de l'enfant, que sa mère sauva par l'opération de la circoncision? Dans ce cas, l'Ange aurait voulu la mort de l'enfant parce qu'il n'était pas circoncis, et ce châtiment sévère eût été la sanction du précepte de la circoncision. S'il en est ainsi, on ne voit pas à qui s'appliquent ces paroles qui précèdent : « Il cherchait à le « mettre à mort ; » il faut rester dans l'ignorance à ce sujet, à moins que la suite ne le découvre. Assurément l'Écriture, se sert d'une locution fort extraordinaire, quand elle dit : « Il se présenta « à lui et cherchait à le tuer, » à propos de quelqu'un dont elle n'avait pas parlé auparavant. Mais la même manière de parler se trouve dans le Psalmiste : « Ses fondements sont établis sur « les montagnes saintes; le Seigneur aime les « portes de Sion [1]. » Tel est en effet le début du Psaume, et rien n'avait été dit auparavant de celui ou de celle à qui il est fait allusion dans ces

[1] Ps. LXXX, 11.

[1] Ps. LXXXV, 1, 2.

paroles : « Ses fondements sont établis sur les « montagnes saintes. » Mais, comme il est dit ensuite : « Le Seigneur aime les portes de Sion, » il est question nécessairement dans ce passage des fondements du Seigneur ou de Sion, et mieux, dans un sens plus naturel, des fondements de cette cité. Toutefois comme le pronom *ejus* est d'un genre indéterminé (car il est de tout genre, masculin, féminin et neutre,) tandis qu'en grec on dit ἀυτῆς au féminin, et ἀυτοῦ pour le masculin et le neutre, et que le texte grec porte ἀυτοῦ, il s'agit évidemment ici, non point des fondements de Sion, mais des fondements du Seigneur, c'est-à-dire, de ceux qu'il a établis conformément à ces paroles : « C'est le « Seigneur qui bâtit Jérusalem [1]. » Et cependant avant de dire : « Ses fondements sont établis sur « les montagnes saintes, » le Psalmiste n'avait parlé ni de Sion ni du Seigneur ; de même, ici, sans qu'il eût été fait mention de l'enfant, il est dit : « Il se présenta à lui, et cherchait à le met- « tre à mort; » et c'est par la suite du récit que nous découvrons de qui il est question. Néanmoins si quelqu'un préfère appliquer ce passage à Moïse, il ne faut pas beaucoup disputer avec lui sur ce point. Mieux vaut, s'il est possible, avoir l'intelligence de ce qui suit : Pourquoi l'Ange se garda-t-il de mettre à mort l'un ou l'autre, quand la femme eut dit : « Le sang de la circoncision « de l'enfant s'est arrêté? » Car l'Écriture ne dit pas : l'Ange laissa l'enfant, parce que sa mère le circoncit, mais, parce que le sang de la circoncision s'arrêta ; non parce qu'il sortit à flots, mais parce qu'il cessa de couler. Si je ne me trompe, il y a ici un grand mystère.

XII. (Ib. IV, 20.) *Contradiction apparente.* — Il est dit que Moïse mit sa femme et ses enfants sur des chars, pour se rendre avec eux en Egypte, et plus loin, que Jéthro, son beau-père, vient au-devant de lui avec les mêmes personnes, après que Moïse a tiré son peuple de l'Egypte [2] ; on peut demander comment la vérité s'accorde avec ces deux passages. Mais il faut croire que Séphora reprit avec ses enfants le chemin de son pays, lorsque l'Ange menaça de mort Moïse ou l'enfant. Car, au sentiment de plusieurs interprètes, l'Ange mit l'épouvante dans son âme, afin que la compagnie d'une femme ne fût point un obstacle à la mission que Moïse avait reçue de Dieu.

XII. (Ib. V, 1-3.) *Dieu n'ordonne que ce qu'il veut qu'on fasse.* — Pourquoi dit-on au peuple que Dieu a donné l'ordre de le transporter de l'Egypte dans la terre de Chanaan : tandis qu'on dit à Pharaon que les Hébreux veulent aller trois journées de chemin dans le désert, pour offrir au Seigneur le sacrifice qu'il leur a commandé? Quoique Dieu sût ce qu'il ferait, car il avait la prescience que Pharaon ne consentirait pas au départ de son peuple, il faut se persuader que ses premiers ordres se seraient accomplis, si le peuple eût été libre de partir. Et si les évènements se passèrent comme l'Écriture en fait plus loin la description, c'est à l'obstination de Pharaon et des siens qu'en revient la responsabilité. Car Dieu ne prescrit point d'une manière menteuse des ordres qu'il sait devoir être transgressés, pour exercer ensuite envers le coupable la justice de ses jugements.

XIV. (Ib. V, 22, 23.) *Prière de Moïse.* — Lorsque Moïse dit au Seigneur : « Pourquoi avez- « vous affligé votre peuple ? Et pourquoi m'avez- « vous envoyé ? Car depuis que je me suis pré- « senté à Pharaon pour lui parler en votre « nom, en faveur de votre peuple, vous n'avez « pas opéré sa délivrance ; » ce ne sont pas là des paroles inspirées par la désobéissance ou l'indignation ; c'est une question et une prière : on le voit par la réponse que lui adressa le Seigneur. Il ne lui fait point un reproche de son manque de foi, mais il lui fait part de ses desseins pour l'avenir.

XV. (Ib. VI, 14-28.) *Généalogie de Moïse.* — Il n'est point douteux que l'Écriture voile ici quelque mystère. Car voulant établir la généalogie de Moïse, ainsi que l'exigeait le sujet lui-même, elle commence par l'aîné de Jacob, c'est-à-dire par Ruben, puis de là vient à Siméon, et enfin à Lévi ; elle ne va pas plus loin, parce que Moïse était descendant de ce dernier. Si elle nomme les autres, c'est qu'ils avaient été déjà été mentionnés parmi les soixante quinze personnes qui firent leur entrée en Egypte avec Israël : car ce n'était ni la première tribu, ni la seconde, mais ta troisième, celle de Lévi, que Dieu destinait au ministère sacerdotal.

XVI. (Ib. VI, 30.) *Moïse s'excuse sur la faiblesse de sa voix.* — Quand Moïse dit : « Je suis d'une « voix grêle, et comment Pharaon m'écoutera-t- « il ? » il semblerait qu'il allègue la faiblesse de sa voix pour s'excuser de ne pouvoir se faire entendre, non-seulement de la multitude mais même d'un seul homme. Or, il serait étonnant que sa voix eût été faible à ce point qu'il ne pût se faire enten-

[1] Ps. CXLVI, 2. — [2] Ex. XVIII, 1-5.

dre d'un seul homme! Peut-être cependant l'étiquette de la cour empêchait-elle d'approcher de la personne du roi pour lui parler? Mais il est dit à Moïse : « Voici que je t'ai établi le dieu de Pha-« raon, et Aaron, ton frère, sera ton prophète [1]. »

XVII. (Ib. IV, 16; VII, 1.) *Moïse appelé le Dieu de Pharaon, et Aaron, le prophète de Moïse.* — Chose digne de remarque! Dieu ne dit pas à Moïse, lorsqu'il l'envoie vers son peuple : Voici que je t'ai établi le dieu de ton peuple, et ton frère sera ton prophète, mais : « ton frère parlera pour toi « au peuple. » Il lui dit encore : « Il sera ta « bouche, et tu le représenteras dans tout ce qui « a rapport à Dieu; » il ne dit pas : Tu seras son Dieu. Mais Moïse est établi le dieu de Pharaon, et par analogie, Aaron, le prophète de Moïse, toutefois à l'égard de Pharaon. Il nous semble résulter de là que les prophètes de Dieu rapportent les paroles qu'ils tiennent de lui, et qu'un prophète n'est autre chose que l'organe par lequel Dieu adresse ses paroles aux hommes incapables ou indignes de l'entendre.

XVIII. (Ib. VII, 3.) *Endurcissement du cœur de Pharaon.* — Dieu dit à plusieurs reprises: « J'endur-« cirai le cœur de Pharaon, » et il donne pour ainsi dire la raison de sa manière d'agir : « J'enplirai « durcirai, dit-il, le cœur de Pharaon, et j'accom-« mes merveilles et mes prodiges en Egypte; » On dirait que l'endurcissement du cœur de Pharaon est comme la condition indispensable à la multiplication ou à l'accomplissement des prodiges de Dieu en Egypte. Dieu sait donc se servir des cœurs mauvais, pour l'instruction ou l'utilité des bons. Et quoique le degré de malice dans chaque cœur, ou autrement, le penchant de chacun au mal, soit le résultat d'un vice personnel, issu du libre libre choix de la volonté; cependant, pour que le cœur soit porté au mal dans un sens quelconque, il y a des causes qui agissent sur l'esprit : l'existence de ces causes ne dépend pas de l'homme; mais elles proviennent de cette providence cachée, assurément très-juste et très-sage, par laquelle Dieu règle et dispose tout ce qu'il a créé. Ainsi, que Pharaon eût un cœur capable de trouver dans la patience de Dieu un excitant, non au bien mais au mal, ce fut en lui un vice personnel; mais quant aux évènements qui déterminèrent ce cœur si dépravé à s'opposer aux ordres de Dieu, car c'est là, à proprement parler, l'endurcissement, puisqu'au lieu de céder humblement, Pharaon résistait avec obstination, ils furent une permission de la divine sagesse, qui préparait à ce cœur un châtiment, non-seulement mérité, mais évidemment plein de justice, et où les hommes craignant Dieu trouveraient une leçon. Etant proposée, par exemple, une récompense pour la perpétration d'un homicide, l'avare et celui qui méprise la fortune seront mus dans un sens différent; l'un sera porté à commettre le crime; l'autre à s'en défendre: la proposition du bénéfice à retirer n'était cependant au pouvoir d'aucun des deux. C'est ainsi qu'il se présente, pour les méchants, des causes d'agir qui ne sont point en leur pouvoir, mais qui les trouvant déjà engagés dans leurs propres vices et par suite d'un choix antérieur de la volonté, les portent à suivre leurs penchants. Toutefois il faut bien voir si ces paroles : « J'endurcirai, » ne peuvent aussi signifier : je montrerai combien son cœur est dur.

XIX. (Ib. VII, 9.) *Sur le rôle d'Aaron.* — « Si « Pharaon vous dit : Donnez-nous un miracle ou « un prodige, tu diras à Aaron, ton frère : Prends « une verge, et jette-la devant Pharaon et « ses serviteurs; et ce sera un dragon. » Assurément, dans ce cas, il n'était pas nécessaire de recourir au ministère de la parole, créé en faveur d'Aaron par une sorte de nécessité, pour venir en aide à l'infirmité de Moïse : il s'agissait uniquement de jeter la verge qui devait se changer en serpent. Pourquoi donc Moïse n-a-t-il pas accompli lui-même cette action, sinon parce que cette médiation d'Aaron entre Moïse et Pharaon renferme la figure d'un évènement considérable?

XX. (Ib. VII, 10.) *Sur la verge de Moïse et d'Aaron.* — Autre remarque. Il est écrit, à propos du miracle opéré sous les yeux de Pharaon : « Et Aaron « jeta sa verge. » Si l'Ecriture avait dit : Il jeta la *verge*, il n'y aurait pas matière à discuter; mais comme elle met le mot *sa*, bien que Moïse la lui eût donnée, ce n'est peut-être pas sans raison que le texte est ainsi conçu. Cette verge leur aurait-elle été commune à tous les deux, de sorte qu'on pourrait la regarder comme appartenant à l'un aussi bien qu'à l'autre?

XXI. (Ib. VII, 12.) *Changement des verges en serpent.* — « Et la verge d'Aaron dévora leurs ver-« ges. » Si le texte eût porté. Le serpent d'Aaron dévora leurs verges, on eût compris que le serpent d'Aaron dévora, non des serpents imaginaires, mais des verges. Car il a pu dévorer des verges

[1] Ex. VII, 1.

réelles, non des apparences sans réalité. Mais nous lisons : « La verge d'Aaron dévora leurs verges ; » or, si le serpent a pu dévorer les verges des magiciens, la verge ne le pouvait pas. Au lieu d'appeler la chose du nom de l'objet auquel elle a été changée, l'Ecriture lui donne donc le nom qu'elle avait avant son changement, par la raison qu'elle est revenue ensuite à son premier état ; il convenait d'ailleurs de lui donner le nom qui exprimait sa nature principale. Mais que faut-il penser des verges des mages? Furent-elles changées aussi en serpents véritables, et sont-elles appelées verges au même titre que la verge d'Aaron ? ou plutôt, par un prestige de l'art magique, ne semblaient-elles pas être ce qu'en réalité elles n'etaient point? Pourquoi donc les unes et les autres sont-elles appelées verges et serpents, sans aucune distinction, quand il est parlé de ces prestiges? Si l'on admet que les verges des magiciens ont été changées en serpents véritables, une nouvelle et sérieuse difficulté se présente, car il faut démontrer que la création de ces serpents ne fut l'œuvre ni des magiciens, ni des mauvais anges par qui ils opéraient leurs enchantements. Or, parmi tous les elements corporels de ce monde sont cachées des raisons séminales, qui, à l'aide du temps et d'une cause favorables, deviennent des espèces déterminées par leurs qualités et les fins qui leur sont propres. C'est pourquoi on ne dit pas des anges, par qui ces êtres arrivent à la vie, qu'ils créent de animaux, pas plus qu'on ne dit des laboureurs qu'ils créent les moissons, les arbres ou toute autre production de la terre, parce qu'ils savent utiliser les causes visibles et les circonstanees favorables au développement. Ce que ceux-ci font d'une manière visible, les anges l'opèrent d'une manière invisible ; mais Dieu seul, est vraiment créateur, lui qui a déposé dans la nature les causes et les raisons séminales. Je dis tout cela en peu de mots; mais pour le faire mieux comprendre et l'appuyer d'exemples et d'une discussion sérieuse, il faudrait un long traité ; la précipitation qui préside à ce travail me servira d'excuse.

XXII. (Ib. VII, 22.) *Motif de l'endurcissement de Pharaon.*— « Mais les magiciens d'Egypte firent la « même chose avec leurs enchantements : et le « cœur de Pharaon s'endurcit, et, comme l'avait « dit le Seigneur, il ne les écouta point. » D'après ces paroles, il semblerait que le cœur de Pharaon s'endurcit parce que les enchanteurs Egyptiens imitèrent Moïse et Aaron ; mais la suite fera voir combien fut grande encore son obstination lorsque les enchanteurs eurent montré leur impuissance.

XXIII. (Ib. VIII, 7.) *Comment les magiciens purent imiter Moïse et Aaron, après la seconde plaie et la troisième.*— « Mais les enchanteurs Egyptiens firent « la même chose par leurs sortilèges ; et ils firent « venir des grenouilles sur la terre d'Egypte. » De quel endroit, demande-t-on, si déjà ce prodige était accompli partout ? Mais il faut demander aussi comment ils changèrent l'eau en sang, si déjà dans toute l'Egypte l'eau avait subi ce changement miraculeux. On doit donc supposer que le pays habité par les enfants d'Israël ne fut pas frappé de plaies semblables : alors les enchanteurs ont pu y puiser de l'eau qu'ils ont changée en sang, ou en tirer des grenouilles, uniquement pour montrer leur puissance magique. Rien n'empèche non plus d'admettre qu'ils se sont livrés à ces maléfices après que les vrais miracles eurent cessé. Le rapprochement des faits, dans le récit de l'Écriture, n'indique pas qu'ils se soient accomplis simultanément.

XXIV. (Ib. VIII, 15.) *Sur la patience de Dieu.*— « Et « Pharaon vit qu'il y avait un peu de relâche, et « son cœur s'appesantit, et comme le Seigneur « l'avait dit, il ne les écouta point. » On voit ici que si Pharaon tomba dans l'endurcissement, ce ne fut pas seulement parce que les enchanteurs faisaient la même chose que Moïse et Aaron ; mais ce fut encore à cause de la patience et de la longanimité de Dieu. La patience divine à l'égard du cœur de l'homme est utile à quelques-uns, qui en profitent pour se repentir ; inutile à d'autres, qui en abusent pour s'obstiner contre Dieu et persévérer dans le mal : cependant son inutilité ne vient pas de sa nature, mais, ainsi que nous l'avons dit, de la dépravation du cœur. C'est aussi ce que dit l'Apôtre : « Ignores-tu que la patience « de Dieu t'invite au repentir ? Mais par la dure- « té de ton cœur et par ton impénitence, tu t'a- « masses un trésor de colère pour le jour de la « vengeance et de la manifestation du juste ju- « gement de Dieu, qui rendra à chacun selon « ses œuvres »[1]. Et ailleurs, après avoir dit : « Nous sommes partout la bonne odeur du « Christ, » il ajoute : « Et à l'égard de ceux qui « se sauvent, et à l'égard de ceux qui se « perdent [2]. » Il ne dit pas qu'il est la bonne odeur du Christ pour ceux qui se sauvent, et la mauvaise pour ceux qui se perdent : mais il dit qu'il est uniquement la bonne odeur. Or, ceux qui

[1] Rom. II, 4-6. — [2] II Cor. II, 15.

se sauvent, gagnés par la bonne odeur du Christ, meurent, ainsi que nous l'avons dit souvent, à cette disposition de l'âme qui doit faire place en eux à une volonté bonne inspirée par la grâce divine : ils commencent alors à profiter des jugements de Dieu, qui font le malheur des cœurs dépravés. De là cette hymne sortie d'un cœur heureusement transformé : « Mon âme vivra et « vous louera ; et vos jugements me soutien- « dront » [1]. Il ne dit pas : Vos bienfaits, ou Vos récompenses, mais *vos jugements*. Or c'est beaucoup de pouvoir dire avec une sincère confiance : « Eprouvez moi, Seigneur, et tentez-moi ; brû- « lez mes reins et mon cœur. » Et dans la crainte de paraître attribuer à ses forces quoi que ce soit, il se hâte d'ajouter : « Car votre miséricorde est « devant mes yeux, et je me suis complu dans « votre vérité [2]. » Il rappelle la miséricorde dont il a été l'objet, et qui l'a aidé à se conduire selon la vérité : c'est que « toutes les voies du Sei- « gneur sont miséricorde et vérité [3]. »

XXV. (Ib. VIII, 19.) *Les magiciens ne peuvent produire des moucherons : pourquoi ?* — Lorsque les magiciens dirent à Pharaon : « Le doigt de « Dieu est ici, » réduits qu'ils étaient à l'impossibilité de produire des moucherons; ils pensèrent assurément, tant ils connaissaient la puissance de leurs coupables artifices, que leurs efforts pour produire des moucherons avaient été rendus inutiles, non par un art semblable au leur, en ce sens que Moïse s'y serait montré supérieur à eux, mais par le doigt de Dieu, qui agissait en la personne de Moïse. Or, par le doigt de Dieu, on entend le Saint-Esprit, suivant le langage très-net de l'Evangile. Car, tandis qu'un Evangéliste fait dire au Seigneur : « Si je « chasse les démons par le doigt de Dieu [4], » un autre Évangéliste, rapportant le même fait et voulant expliquer ce que c'est que le doigt de Dieu, se sert de ces exprsesions : « Si je chasse « les démons par l'Esprit de Dieu [5]. » Bien que les magiciens, dont le pouvoir inspirait une extrême confiance à Pharaon, aient avoué alors que le doigt de Dieu était sur Moïse, par qui ils avaient été vaincus et réduits à l'impuissance, néanmoins le cœur de Pharaon s'endurcit d'une manière tout-à-fait étonnante. Mais pourquoi la défaite des magiciens à cette troisième plaie ? car les plaies commencèrent lorsque l'eau fut changée en sang. Il est difficile de s'en rendre compte et d'en donner l'explication. Car ils pouvaient être frappés d'impuissance dès le premier prodige, celui du changement de la verge en serpent, et à la première plaie, lorsque l'eau fut changée en sang ; et à la seconde, celle des grenouilles, si le doigt de Dieu, c'est-à-dire, l'Esprit de Dieu, l'avait voulu. Quel est en effet l'homme assez insensé pour dire que le doigt de Dieu put arrêter les efforts des magiciens à ce prodige, et qu'il en fut incapable à ceux qui précédèrent ? Il y a donc certainement une raison pour laquelle ils ont eu la liberté d'opérer jusque là des choses merveilleuses. Peut-être ceci a-t-il rapport à la Trinité : il est certain, et cela résulte de l'examen de leurs écrits, que les plus grands philosophes de la gentilité n'on point connu le Saint-Esprit, quoiqu'ils aient parlé du Père et du Fils: on trouve aussi cette remarque dans l'ouvrage de Didyme sur le Saint-Esprit [1].

XXVI. (Ib. VIII, 21-23.) *Les plaies d'Egypte ne s'étendaient pas sur la terre de Gessen.* — « Voici « que j'envoie des mouches contre toi, contre tes « serviteurs et contre ton peuple, et les maisons des « Egyptiens en seront remplies ; afin que tu saches « que je suis le Seigneur Dieu de toute la terre : « et je mettrai une séparation entre mon peu- « ple et ton peuple. » Ce que l'Ecriture observe ici, pour ne pas le répéter constamment, il faut le comprendre, s'est produit dans les miracles qui ont suivi ou précédé celui-ci : le pays habité par le peuple de Dieu ne fut affligé d'aucune de ces plaies. Mais il était convenable de placer franchement en cet endroit cette observation ; ici, en effet commencent les prodiges que les magiciens n'essayèrent pas même d'imiter : et très-certainement, c'est parce que les moucherons remplissaient tout le royaume de Pharaon, à l'exclusion de la terre de Gessen, que les magiciens s'efforcèrent, mais sans le moindre succès, d'en produire aussi dans cette dernière contrée. Tant que leur art n'a pas été en défaut, le texte sacré ne dit pas que la terre de Gessen ait été préservée, mais il signale la séparation des deux pays quand commencent les prodiges que les magiciens n'osèrent pas même imiter.

XXVII. (Ib. VIII, 25.) *Permision dérisoire* — « Le texte latin porte : « Allez sacrifier au « Seigneur votre Dieu dans ce pays, » et le grec : « Venez sacrifier au Seigneur votre « Dieu dans ce pays. » Car il ne voulait pas les laisser aller où ils demandaient; mais il exigeait qu'ils offrissent leur sacrifice en Egypte. Ceci res-

[1] Ps. CXVIII, 175. — [2] Ps. XXV, 2, 3. — [3] Ps. XXIV, 10. — [4] Luc, XI, 20. — [5] Matt. XII, 28.

[1] Didym. liv. 1 sur l'Esp. St.

sort évidemment de la réponse de Moïse : car il dit que cela ne peut se faire; parce qu'ils seraient un objet d'abomination pour les Egyptiens.

XXVIII. (Ib. VIII, 26.) *Les sacrifices des Israëlites abominables aux yeux des Egyptiens.*— Ces paroles de Moïse : « Cela ne peut se faire ainsi : car nous « sacrifierons au Seigneur notre Dieu les abomi- « nations des Egyptiens, » signifient : Nous ferons des sacrifices odieux aux Egyptiens, par conséquent nous ne pouvons sacrifier parmi eux ; tel est le sens qui résulte clairement des paroles suivantes : « Car si nous sacrifions des abomina- « tions sous leurs propres yeux, nous serons lapi- « dés. » Plusieurs de nos interprètes, se méprenant sur le sens de ce passage, l'ont traduit de cette manière: Cela ne peut se faire ainsi; est-ce que nous sacrifierons au Seigneur notre Dieu ce qui est abominable aux yeux des Egyptiens? Mais l'Ecriture a precisément voulu dire que les Hébreux devaient immoler ce qui était une abomination pour les Egyptiens. D'autres encore parmi les latins traduisent : Cela ne peut se faire ainsi, parce que nous ne ferons pas au Seigneur notre Dieu des sacrifices que les Egyptiens considèrent comme abominables. L'addition de la particule négative constitue un contre-sens, puisque Moïse a dit : « Cela ne peut se faire ainsi ; car nous sa- « crifierons au Seigneur notre Dieu des abomina- « tions pour les Egyptiens; » et s'ils exprimaient la volonté d'aller au désert, c'était afin que les Égyptiens ne fussent pas témoins de leurs abominations. Il faut voir ici le même sens mystérieux, que nous avons déjà signalé à propos des pasteurs, qui étaient détestés des Egyptiens[1]; c'est le motif pour lequel les Israëlites reçurent une contrée à part, quand ils vinrent en Egypte. Les sacrifices des Israëlites sont un objet d'horreur pour les Egyptiens, comme la vie des justes pour les méchants.

XXIX. (Ib. VIII, 32.) *L'endurcissement de Pharaon volontaire dans son principe.* — Après la disparition des sauterelles, il est dit de Pharaon : « Mais en ce temps-là encore Pharaon endurcit « son cœur, et ne voulut point permettre au peu- « ple de s'en aller. » Cette fois à coup sûr nous ne lisons pas :le cœur de Pharaon fut endurci, mais : « Pharaon endurcit son cœur. » C'est ce qui arriva certainement à toutes les plaies. Les vices ont en effet leur principe dans la volonté de l'homme. Des causes, souvent les mêmes, meuvent les cœurs des hommes de différentes manières, les uns dans un sens, les autres dans un autre, chacun suivant les dispositions particulières, qui ont leur principe dans la volonté.

XXX. (Ib. IX, 7.) *Progrès de l'endurcissement de Pharaon.* — « Lorsque Pharaon vit qu'aucun « des animaux des enfants d'Israël n'était mort, « son cœur s'endurcit. » Comment cet endurcissement du cœur de Pharaon eut-il son origine dans des motifs opposés? Si les troupeaux des Israëlites avaient péri, il y aurait eu pour lui, ce semble, une raison suffisante de s'endurcir jusqu'à mépriser Dieu, comme si ce désastre était l'œuvre de ses magiciens ; mais maintenant qu'il voit que pas un des animaux des Hébreux n'a péri, son cœur s'endurcit, quand il aurait dû se sentir porté à la crainte ou à la confiance : voilà jusqu'où a pu aller son endurcissement.

XXXI. (Ib. IX, 8.) *Sur le rôle de Moïse et d'Aaron dans l'opération des miracles.* — Que signifient ces paroles de Dieu à l'adresse de Moïse et d'Aaron : « Prenez, plein vos mains, de la cen- « dre du foyer et que Moïse la jette vers le ciel « en présence de Pharaon et de ses serviteurs, « et quelle s'étende en poussière sur toute la terre « d'Egypte. » Les miracles précédents s'opéraient avec la verge qu'Aaron, et non point Moïse, étendait sur l'eau, ou dont il frappait la terre; mais ici, après les deux miracles relatifs aux mouches et à la mortalité des troupeaux, où ni Aaron ni Moïse n'ont point apporté le secours de leur main, il est dit que Moïse doit jeter au ciel la cendre de la fournaise ; tous les deux doivent en prendre ; mais l'un pour la jetter au ciel, l'autre pour la répandre à terre : Aaron, dont le ministère regardait le peuple, dut frapper la terre ou étendre la main soit sur la terre, soit sur l'eau ;tandis que Moïse dont il a été dit : « Tu le représenteras « dans toutes les choses qui ont rapport à Dieu [1], » reçoit l'ordre de jeter la cendre au ciel. Que signifient les deux miracles précédents où Moïse ni Aaron n'eurent aucune part? Pourquoi cette différence ? Ce n'est pas pour rien.

XXXII. (Ib. IX, 16.) *Patience de Dieu à l'égard de Pharaon.* — « La vie t'a été conservée, pour « faire éclater en toi ma puissance et pour rendre « mon nom célèbre par toute la terre. » L'Apôtre cite ces mêmes paroles de l'Ecriture, en traitant ce sujet extrêmement difficile. Et il ajoute : « Mais si Dieu, voulant montrer sa colère et « faire éclater sa puissance, a supporté les vases « de colère avec une grande patience » en épar-

[1] Gen. XLVI, 34.

[1] Ex. IV, 16.

gnant ceux qu'il savait dans sa prescience devoir être méchants, et auxquels l'Apôtre donne le nom de « vases préparés pour la perdition, » c'est aussi, continue-t-il, « afin de faire voir les riches-« ses de sa gloire sur les vases de miséricorde. [1] » De là, dans les Psaumes, ce mot des vases de miséricorde : « Mon Dieu me préviendra par sa misé-« ricorde; mon Dieu s'est démontré pour moi « contre mes ennemis [2]. » Dieu sait donc se servir des méchants, qu'il n'a point cependant créés pour le mal, mais il les supporte patiemment jusqu'au temps qui lui semble opportun; il ne les souffre pas sans utilité, voulant qu'ils servent d'avertissement et d'épreuve aux bons. En effet la patience divine envers les méchants profite aux vases de miséricorde, par qui le nom de Dieu est publié par toute la terre. Aussi Pharaon fut-il réservé pour l'utilité de ces derniers, ainsi que l'atteste l'Ecriture et que la suite nous le fera voir.

XXXIII. (Ib. IX, 19, 6, 20.) *Sur la grêle.* — Pourquoi, en menaçant Pharaon d'une grêle désastrueuse, Dieu lui recommande-t-il de rassembler à la hâte ses troupeaux et tout ce qu'il a dans la campagne, dans la crainte que la grêle ne les fasse périr? Car cet avertissement paraît empreint de miséricorde plutôt que de colère. Mais que Dieu même au milieu de sa colère, tempère le châtiment, cela ne fait aucune difficulté. Ce qui préoccupe et à bon droit, c'est de savoir quels troupeaux il s'agissait de préserver, si *tous* avaient été frappés de mort dans la plaie précédente, car il est écrit que Dieu distingua les troupeaux des Hébreux de ceux des Egyptiens et que les premiers furent totalement préservés, tandis que les derniers furent entièrement anéantis. Ne peut-on admettre la solution suivante? Dieu ayant dit que les animaux laissés dans la campagne périraient, c'est à ces animaux que s'appliquerait le mot *tous*; ceux qui étaient dans la maison et ceux que les Egyptiens, même dans le doute, purent y rassembler dans la crainte que la prédiction de Moïse ne fût vraie, échappèrent au désastre; une partie de ces animaux pouvait de nouveau s'être répandue dans la campagne, et c'est pour qu'ils soient préservés de la grêle, que Dieu avertit de les faire rentrer dans les maisons. Les paroles suivantes de l'Ecriture viennent corroborer cette opinion : « Celui d'entre les « serviteurs de Pharaon qui craignit la parole du « Seigneur, rassembla ses troupeaux dans ses « maisons ; mais celui qui dans son cœur ne fit « point attention à la parole du Seigneur laissa « périr ses troupeaux dans les champs. » Quoique l'Ecriture garde le silence à ce sujet, les choses ont aussi bien pu arriver de cette manière, quand Dieu menaça de faire périr les troupeaux.

XXXIV. (Ib. IX, 22.) *Une seconde fois, Moïse élève sa main vers le ciel.* — « Et le Seigneur dit à « Moïse : Etends ta main vers le ciel, et il y aura de « la grêle dans toute la terre d'Egypte. » C'est pour la seconde fois que l'ordre est donné à Moïse d'étendre sa main, non sur la terre, mais vers le ciel, comme nous l'avons remarqué précédemment à propos de la cendre.

XXXV. (Ib. IX, 27, 30.) *Sur la crainte de Pharaon.* —Lorsque Pharaon consterné de l'épouvantable, fracas qui accompagnait la grêle, fait l'aveu de son iniquité et de celle de son peuple et conjure Moïse de prier pour lui, celui-ci lui répond : « Je sais que toi et tes serviteurs, vous ne craignez « pas encore le Seigneur. » Quelle crainte exigeait-elle donc, puisque celle de Pharaon n'était pas encore la crainte du Seigneur? C'est qu'il est facile de craindre le châtiment; mais ce n'est pas là cette crainte de Dieu, inspirée par l'amour, dont parle Jacob quand il dit : « Si le Dieu de mon « père Abraham et le Dieu que craint Isaac ne « m'avait assisté, vous m'auriez aujourd'hui ren-« voyé tout nu [1]. »

XXXVI. (Ib. X, 1.) *Encore sur la patience de Dieu.* — « Le Seigneur dit à Moïse : Va trouver « Pharaon, car j'ai endurci son cœur et celui de « ses serviteurs, afin que mes prodiges se suc-« cèdent en leur personne. » Ne semblerait-il pas que Dieu a besoin de la malice de qui que ce soit? Mais voici le sens de ces paroles; c'est comme si Dieu disait : J'ai été patient envers lui et ses serviteurs, quand je les ai épargnés, quand j'ai fait éclater successivement mes prodiges sur eux. Plus Dieu était patient, plus le cœur du prince devenait obstiné. C'est pourquoi le texte sacré dit : « J'ai endurci son cœur, » pour signifier : J'ai été patient à son égard.

XXXVII. (Ib. X, 19.) *Le pécheur abuse des bienfaits et de la patience de Dieu.* — « Il ne resta pas « une sauterelle dans toute la terre d'Egypte ; et « le Seigneur évidemment endurcit le cœur de « Pharaon. » L'Ecriture signale un bienfait de Dieu dans cet acte par lequel il fait disparaître les sauterelles; puis elle dit que le Seigneur endurcit le cœur de Pharaon : ce fut certainement

[1] Rom. IX, 22, 23. — [2] Ps. LVIII, 11, 12.

[1] Gen. XXXI, 42.

par ce bienfait, par cette patience, qui permettait au coupable de s'obstiner dans le mal tant qu'il se voyait épargné : c'est ainsi que tous les cœurs dépravés s'endurcissent par un abus déplorable de la patience de Dieu.

XXXVIII. (Ib. x, 21, 22.) *Puissance de Moïse.* — Quand il s'agit de produire les ténèbres, c'est pour la troisième fois qu'il est dit à Moïse : « Etends ta main *vers le ciel.* » Or jamais Araon son frère, n'a reçu un ordre semblable. Lorsque Dieu dit à Moïse : « Etends ta main *sur la terre* « d'Egypte, et que les sauterelles se répandent « sur la terre, » ces paroles me donnent à entendre que celui qui peut davantage peut moins ; mais il ne s'ensuit pas pour cela que celui qui peut moins, puisse davantage.

XXXIX. (Ib. xi, 2.) *Sur l'emprunt des vases et des habits fait par les Hébreux aux Egyptiens.* — Dieu dit à Moïse : « Parle donc en secret au peuple, « et que chacun demande à son voisin, et chaque « femme à sa voisine, des vases d'or et d'argent, « et des habits. » Que personne ne songe à s'autoriser de cet exemple pour dépouiller son prochain de la même manière. Car cet ordre émanait de Dieu, qui savait la part de souffrance qui revenait à chacun : les Israëlites ne se sont pas non plus rendus coupables de vol, mais ils se sont prêtés aux ordres de Dieu. C'est ainsi que le bourreau, lorsqu'il exécute un homme condamné à mort par la sentence du juge, se rend coupable d'homicide, s'il agit spontanément et sans ordre, quand même il saurait que l'homme à qui il donne la mort était irrévocablement condamné par le juge. Il y a encore une autre question de quelque importance : Si les Hébreux habitaient séparément le pays de Gessen, où ne se produisaient point les plaies qui affligaient le royaume de Pharaon, comment put-il se faire que chacun demandât à son voisin ou à sa voisine de l'or, de l'argent et des vêtements ; surtout si l'on considère que cet ordre est donné la première fois à Moïse dans les termes suivants : « Que la « femme demande à sa voisine et à sa conchambrière ou à celle qui habite sous le même toit ? » On doit comprendre par là que les Hébreux n'étaient pas les seuls habitants du pays de Gessen, mais qu'un certain nombre d'Egyptiens y demeuraient avec eux ; ceux-ci, favorisés des bienfaits de Dieu départis à cette contrée, s'attachèrent aux Hébreux par reconnaissance et leur prêtèrent facilement ce qu'ils demandaient ; cependant Dieu ne les jugea pas assez étrangers aux injustices et aux persécutions dont son peuple avait été victime pour leur épargner encore ce dommage après les avoir préservés des plaies qui affligaient l'Egypte, mais n'atteignaient pas ce pays.

XL. (Ib. xi, 9.) *Dieu se sert de la malice de Pharaon.* — « Or, le Seigneur dit à Moïse : Pharaon ne t'é- « coutera pas, afin que je multiplie mes signes « et mes prodiges dans la terre d'Egypte. » On dirait que Dieu avait besoin de la désobéissance de Pharaon, pour multiplier ces mêmes prodiges, qui avaient d'ailleurs leurs utiles résultats : ils inspiraient de la terreur au peuple de Dieu et le formaient à la piété par un sage discernement. Mais c'était là l'œuvre de Dieu, qui faisait servir au bien la malice de ce cœur coupable, plutôt que l'œuvre de Pharaon, qui abusait de la patience de Dieu.

XLI. (Ib. xii, 10, 46.) *Que restait-il à brûler de l'agneau pascal?* — « S'il en reste quelque chose « le matin, vous le brûlerez au feu. » On peut demander comment il restera quelque chose, puisque l'ordre est donné de prendre avec soi des voisins, si la maison ne contient pas un nombre suffisant de personnes pour manger l'agneau. Mais comme il a été dit : « Vous ne bri- « serez pas ses os, » les os certainement étaient de reste, et le feu devait les consumer.

XLII. (Ib. xii, 5.) *Sur l'agneau pascal.* — « Vous « prendrez un agneau parfait, mâle et âgé d'un « an. » Cette expression, *agnus masculus*, comme si un agneau pouvait n'être pas mâle, peut embarrasser celui qui ignore la raison impérieuse de cette traduction. Il a fallu traduire par *ovis*, brebis, parce que le grec porte πρόϐατον ; mais πρόϐατον, en grec, est du neutre, et tout ce qui suit *s'accorde en genre* avec ce mot ; c'est comme si on disait : *Pecus perfectum, masculum, anniculum erit vobis.* On peut dire en latin : *masculum pecus*, comme on dit : *mascula thura*, au neutre ; mais on ne pourrait pas dire : *ovis masculus*, une brebis mâle, parceque *ovis*, brebis, est du genre féminin. Si on disait une brebis mâle, ce serait une grande absurdité. Et si l'on se servait du mot *pecus*, le sens serait encore altéré, et l'on ferait disparaître le sens mystérieux de l'Ecriture, qui, après avoir parlé de la brebis, ajoute : « Vous la prendrez parmi les « agneaux et les chevreaux. » C'est avec raison que l'on voit le Christ désigné dans ce passage. Qu'était-il nécessaire en effet d'avertir qu'il fallait prendre la brebis ou l'agneau parmi les

agneaux et les chevreaux, si ce trait ne figurait celui dont la généalogie charnelle compta parmi ses membres des justes et des pécheurs? Quoique les Juifs s'attachent à démontrer qu'il fallait prendre aussi un chevreau pour la célébration de la Pâque, et que, suivant eux, ces mots : « prendre parmi les agneaux et les chevreaux, » signifient qu'il fallait choisir un agneau parmi les agneaux, ou, à son défaut, un chevreau parmi les chevreaux; cependant la réalité accomplie dans le Christ fait bien voir ce qui était figuré dans ce commandement.

XLIII. (Ib. XII, 14. *Sur le mot éternel.* — S'il est écrit : « Vous ferez en ce jour, de race en « race, une fête légale qui durera *toujours*, » ou bien, « une fête *éternelle*, » αἰώνιον, selon le texte grec, ce n'est pas à dire qu'il y ait aucun jour de cette vie passagère doué d'une durée éternelle; mais ce qui est éternel, c'est l'objet signifié par ce jour; comme quand nous disons que *Dieu* est éternel, ce n'est pas certainement à ce mot Dieu, mais à ce qu'il signifie que nous attribuons l'éternité. Néanmoins il faut rechercher avec soin en quel sens l'Ecriture emploie souvent ce mot *éternel*; peut-être Dieu dit-il que ce jour sera solennisé éternellement, pour montrer qu'il ne serait pas permis de le transgresser ou de le changer, de sa propre autorité. Car autre chose est de commander ce qui ne doit se faire qu'en une circonstance déterminée : tel fut l'ordre donné à Josué de faire avec l'arche sept fois le tour de Jéricho [1] : autre chose est de poser un commandement, dont la solennelle observation n'aura jamais de terme et sera quotidienne, ou mensuelle, ou annuelle, ou bien encore fixée à une période régulière de plus ou moins d'années. Donc, ou bien ce que l'Ecriture appelle éternel, signifie que les Hébreux ne devront jamais se permettre de mettre un terme à la célébration de la Pâque; ou bien, je le répète, il faut appliquer cette qualification non aux signes mais aux choses qu'ils désignent.

XLIV. (Ib. XII, 30. *Sur la mort des premiers-nés.* — « Un grand cri s'éleva dans toute la terre « d'Egypte. Car il n'y avait aucune maison où il « n'y eût un mort. » Ne peut-il se faire qu'il y eût quelque maison où ne se trouvait point de premier-né? Puisque les premiers-nés étaient seuls voués à la mort, comment donc n'y eut-il aucune maison qui ne comptât point de victime? Dieu avait-il voulu, dans sa divine prescience, qu'il y eût dans toutes les maisons des premiers-nés, en qui les Egyptiens seraient châtiés? Il ne faut certainement pas croire que les Egyptiens du pays de Gessen furent exemptés de cette plaie : car elle frappait les hommes et les animaux et non la terre; c'est-à-dire que les hommes et les premiers-nés des animaux mouraient, frappés en secret par la main de l'ange, sans qu'on aperçut rien au ciel ni sur la terre qui affligeât les hommes, comme la production des grenouilles, des sauterelles et des ténèbres. Lorsque la terre de Gessen échappa à ces plaies, le bienfait de Dieu s'étendit sans aucun doute sur les Egyptiens qui demeuraient en ce pays avec les Hébreux; mais tous leurs premiers-nés comptèrent au nombre des victimes dans cette circonstance.

XLV. (Ib. XII, 35, 36.) *Encore sur l'emprunt fait aux Egyptiens par les Hébreux.* — « Or, les enfants « d'Israël firent ce que Moïse leur avait ordonné, « et demandèrent aux Egyptiens des vases d'or « et d'argent, et des vêtements; et le Seigneur « rendit les Egyptiens favorables à son peuple : « ils leur prêtèrent, et les Hébreux dépouillèrent « les Egyptiens. » Cet évènement était déjà acaccompli, avant la mort des premiers-nés de l'Egypte : c'est ici une répétition et un retour sur le passé. Ce fait a été raconté en son temps. Comment dans le deuil immense causé par la mort de leurs enfants, les Egyptiens auraient-ils pu prêter ces objets divers? Il faudrait admettre alors que les Egyptiens mêlés aux Hébreux dans le pays de Gessen, échappèrent encore à cette plaie.

XLVI. (Ib. XII, 22.) *Sur le sang de l'Agneau.* — « Vous prendrez un petit bouquet d'hyssope et « le trempant dans le sang qui est sur le seuil « de la maison, vous en frotterez la porte et les « deux poteaux. » On demande quel est réellement ce sang placé près de la porte, puisque l'auteur sacré parle sans aucun doute du sang de l'agneau immolé pour la Pâque. Cet ordre est-il conçu en ces termes, quoique d'ailleurs l'Ecriture n'en dise rien, pour que l'Agneau pascal soit mis à mort sur le seuil de la maison? Ou bien, ce qui est plus probable, quand le texte sacré porte : « dans le sang qui est sur le seuil « de la maison, » est-ce pour indiquer que celui qui doit en répandre sur la porte et les poteaux, placera le vase, où il a reçu le sang, près de la porte, afin d'y puiser plus facilement?

XLVII. (Ib. XII, 37-40.) *Nombre des Israëlites*

[1] Josué. VI, 3, 4.

à la sortie de l'Egypte, et durée de leur servitude.— « Or, les enfants d'Israel partirent de Ramessès « pour venir à Socoth, au nombre de six-cent « mille hommes de pied, sans compter les baga- « ges, *instructum,* » ou « les biens, » s'il est permis de traduire ainsi l'expression grecque *ἀποσκυήν.* Cette expression signifie, d'après l'Ecriture, non-seulement ce qui peut être transporté, mais encore ce qui peut se mouvoir : car Juda, s'adressant à son père, lui dit : « Envoie l'enfant avec « moi, et nous nous lèverons, pour aller chercher « de quoi vivre et ne pas mourir, toi et nous, et « *ce que nous possédons* [1]. » Or, le grec porte en ce passage le mot *ἀποσκυήν,* que le latin rend par *substantiam*; nos interprètes le traduisent aussi quelquefois par *censum,* dans le sens que nous donnons ici à *instructum,* voulant qu'on entende par ce mot les hommes et les bètes de somme, ou tous les animaux. Peut-on aussi entendre par là les épouses, je l'ignore. Cependant lorsque l'Ecriture parle des six-cent mille hommes de pied et qu'elle ajoute : « à l'exception des bagages, « ou du bien, ou de *ce qu'ils possédaient,* » ou tout autre terme qui traduirait mieux *ἀποσκυήν,* il est évident qu'elle marque par là les hommes, serviteurs, femmes ou jeunes gens encore incapables de servir, et que les six-cent mille hommes doivent s'entendre exclusivement de ceux qui étaient en état de porter les armes.

Mais on demande ordinairement si les Hébreux ont pu former un si grand peuple, pendant les années que l'Écriture, attentivement examinée, montre qu'ils ont passées en Egypte. Et d'abord combien d'années y demeurèrent-ils ? Ce n'est pas une petite question. Car, à l'époque où Abraham offrit en sacrifice une vache de trois ans, une chèvre, un bélier, une tourterelle et une colombe ; avant même la naissance d'Isaac et d'Ismaël, Dieu dit à ce patriarche : « Sache bien que ta « race demeurera dans une terre étrangère, « et quelle y sera réduite en servitude et persé- « cutée pendant *quatre cents ans* [2]. » Si donc on admet que ces quatre cents ans se rapportent à la servitude d'Egypte, on ne trouvera pas trop court le temps qui fut donné à l'accroissement de ce peuple. Mais l'Ecriture atteste de la manière la plus évidente que la servitude des Hébreux ne dura pas un temps si considérable.

Quelques-uns pensent qu'il faut compter *quatre cent-trente ans*, à partir de l'entrée de Jacob en Egypte jusqu'à la délivrance du peuple par le ministère de Moïse, attendu qu'il est écrit dans l'Exode : « Le temps d'exil que les enfants d'Israël « passèrent dans la terre d'Egypte et dans la « terre de Chanaan, eux et leurs pères, fut de « quatre cent-trente ans. » Et ils veulent que la servitude ait duré *quatre cents ans*, parce qu'il est écrit dans la Genèse : « Sache bien que ta race « demeurera dans une terre étrangère et qu'elle « sera réduite en servitude et persécutée pendant « quatre cents ans. » Mais comme les années de la servitude se comptent à partir de la mort de Joseph, car, de son vivant, les Hébreux régnèrent plutôt qu'il ne furent esclaves, on ne voit pas comment il est possible de trouver quatre cent-trente ans pour leur séjour en Egypte. En effet, quand Jacob entra dans cette contrée, son fils Joseph avait trente-neuf ans ; car il en avait trente lorsqu'il parut en présence de Pharaon [1], et commença d'administrer sous son règne ; vinrent en suite les sept années d'abondance, et Jacob entra en Egypte avec ses autres enfants dans la seconde année qui les suivit [2]. Par conséquent Joseph était alors dans sa trente-neuvième année, et il mourut à l'âge de cent-dix ans [3] : il vécut donc en Egypte, depuis l'arrivé de son père, soixante-et-onze ans : défalquons ce chiffre de quatre cent-trente, il restera, en prenant pour point de départ la mort de Joseph, non plus quatre cent, mais trois cent cinquante-neuf ans de servitude. Et si nous croyons devoir compter depuis l'époque où Joseph commença de régner sous Pharaon, en sorte qu'Israël serait censé être entré en Egypte au temps où son fils fut élevé au faîte du pouvoir, dans cette hypothèse ou ne trouverait même que trois cent-cinquante ans. Tychonius veut que ce chiffre soit mis pour quatre cents, en prenant la partie pour le tout, c'est-à-dire cinquante pour le chiffre rond *cent*, et il fait voir, par des exemples, que l'Ecriture emploie communément cette manière de parler [4]. Dans l'hypothèse un peu plus probable, que Jacob serait censé descendu en Egypte quand Joseph y fut vendu, il faudrait encore soustraire treize années, et alors on aurait trois cent trente-sept, au lieu de quatre cent. L'Ecriture rapporte encore que Caath, fils de Lévi, aïeul de Moïse, entra en Egypte avec Jacob, son grand-père [5]; et elle dit qu'il y vécut cent trente ans [6], et son fils Ambram, père de Moïse, cent trente-sept ; enfin que Moïse avait quatre-vingts ans, lorsqu'il délivra son peuple de l'Egypte [7] : or, quand même

[1] Gen. XLIII, 8. — [2] Ib. XV, 13.

[1] Gen. XLI, 46. — [2] Ib. XLV, 6. — [3] Ib. L, 22-25. — [4] Tychonius, in Reg. [illegible] lib. 5. — [5] Gen. XLVI, 11. — [6] Ex. VI, 18, 20. — [7] Ib. VII, 7.

Caath eût engendré le père de Moïse dans l'année de sa mort, et qu'Ambram à son tour eût engendré Moïse dans la dernière année de sa vie ; cent-trente, cent trente-sept et quatre-vingt font trois cents quarante-sept, et non pas quatre cent-trente. Si l'on veut que Caath, fils de Lévi, soit né la dernière année de la vie de Joseph, c'est environ soixante-et-dix années qu'on peut joindre à ce total, car Joseph vécut soixante-et-onze ans en Egypte après l'arrivée de son père. Par conséquent, même en additionnant ces soixante-dix années de la vie de Joseph, depuis l'entrée de Jacob en Egypte jusqu'à la naissance de Caath, si tant est qu'il soit né à cette époque, — avec les cent-trente années que vécut Caath, les cent trente-sept de son fils Ambram, père de Moïse, et les quatre-vingt de Moïse lui-même, on n'aura encore que quatre cent dix-sept années, au lieu de quatre cent-trente.

Il suit de là que la supputation, suivie par Eusèbe dans sa Chronique, a pour elle évidemment la vérité. Cet historien compte en effet les quatre cent-trente ans à partir de la promesse que Dieu fit à Abraham quand il l'appela de son pays dans la terre de Chanaan [1], et il s'appuie sur l'exemble de l'Apôtre, qui, après avoir loué et recommandé la foi d'Abraham dans la promesse que toutes les tribus de la terre seraient bénies en lui — promesse où il voit une prophétie relative au Christ, — ajoute : « Ce que je veux dire, « c'est que Dieu, ayant fait un testament en bonne forme, la Loi, qui a été donnée quatre cent-« trente ans après, ne l'a pas annulé, ni anéanti « les promesses [2]. » D'après l'Apôtre, c'est donc quatre cent-trente ans après la vocation d'Abraham et la promesse divine à laquelle crut ce patriarche, et non quatre cent-trente ans après l'entrée de Jacob en Egypte, que la Loi fut publiée. Au reste, le texte sacré le fait assez entendre ; car nous lisons dans l'Exode, non pas : « L'exil « des enfants d'Israël » dans le pays d'Egypte fut de quatre cent-trente ans ; mais bien : « L'exil « qu'ils passèrent dans le pays d'Egypte et dans « le pays de Chanaan, eux et leurs pères. » Il est clair, par conséquent, qu'il faut faire entrer dans la supputation le temps que vécurent les Patriarches Abraham, Isaac et Jacob, depuis l'époque où Abraham mit le pied dans la terre de Chanaan, c'est-à-dire, depuis la promesse à laquelle il eut foi, ce dont l'Apôtre fait l'éloge, jusqu'à l'époque où Israël descendit en Egypte. Durant ces longues années, en effet, les Patriarches, comme des voyageurs, vécurent en étrangers dans le pays de Chanaan, comme dans la suite les enfants d'Israël, en Egypte: c'est ainsi que le calcul exact de quatre cent-trente années se retrouve, en prenant pour point de départ la promesse, pour aboutir à la sortie d'Egypte, quand fut donnée sur le mont Sinaï la loi qui n'annulait point le testament et laissait intactes les promesses.

En effet, au témoignage de l'Ecriture, Abraham était dans sa soixante-quinzième année, quand il vint dans le pays de Chanaan [1], et il engendra Isaac à l'âge de cent ans [2]. Il s'écoula par conséquent vingt-cinq années entre la promesse et la naissance d'Isaac. En y ajoutant toutes les années de la vie d'Isaac, c'est-à-dire cent quatre-vingt, on a le chiffre de deux cent-cinq [3]: Jacob avait alors cent-vingt ans, car Isaac en avait soixante, quand il eut ses deux enfants jumeaux, Jacob et Esaü [4]; dix ans après, Jacob entra en Egypte, âgé de cent-trente ans [5]. Joseph était dans sa trente-neuvième année. Depuis la promesse jusqu'à l'entrée de Jacob en Egypte, on compte donc deux cent-quinze ans. Joseph, âgé de trente-neuf ans, quand son père vint le trouver en Egypte, vécut encore soixante-et-onze ans : car il vécut jusqu'à l'âge de cent-dix ans [6]. Deux cent-quinze et soixante-et-onze font deux cent quatre-vingt-six. Restent deux cent quarante-quatre ou cinq années, qu'on admet pour la durée de la servitude des Israélites en Egypte après la mort de Joseph. En ce qui concerne leur multiplication prodigieuse pendant ce laps de temps, si l'on tient compte de la puissance d'engendrer dans l'homme et de la bénédiction de Celui qui voulut opérer cette merveille, on n'aura plus lieu de s'étonner que le peuple d'Israël sortit d'Egypte au nombre de six cent-mille hommes de pied, sans parler de la suite où se trouvaient les serviteurs, les femmes et tous ceux qui étaient incapables de porter les armes.

Lorsque Dieu dit à Abraham : « Sache bien « que ta race sera voyageuse dans une terre étran-« gère, et quelle y sera réduite en servitude, et « persécutée pendant quatre cents ans, » il ne faut donc pas entendre ces paroles, en ce sens que le peuple de Dieu fut aussi longtemps réduit à la plus dure servitude; mais il est écrit : « D'Isaac sortira la race qui portera ton nom [7], »

[1] Eusèb. Chroniq. an du monde 3260. — [2] Gal. III, 17.

[1] Gen. XII, 4. — [2] Ib. XXI, 5. — [3] ib. XXXV, 28. — [4] Ib. XXV, 26. — [5] Ib. XLVII, 9. — [6] Ib. L, 22. — [7] Ib, XXI, 12.

depuis l'année de la naissance d'Isaac jusqu'à l'année de la sortie d'Egypte, on compte quatre cent-cinq ans. Si des quatre cent-trente années on soustrait les vingt-cinq qui se trouvent entre la promesse et la naissance d'Isaac, il n'est pas étonnant que l'Ecriture donne pour résultat le chiffre rond quatre-cent, au lieu de quatre-cent cinq : quand elle suppute les temps, elle ne tient pas compte en effet de quelques années en plus ou en moins et préfère employer un nombre rond. Ces mots du texte : « Elle sera réduite en « servitude et persécutée, » n'ont donc pas rapport aux quatre cents ans; la servitude n'a pas eu la durée de cette longue période; mais les quatre cents ans se rapportent à ces mots : « Ta race « sera voyageuse dans une terre étrangère; » car cette race fut voyageuse dans le pays de Chanaan aussi bien qu'en Egypte, jusqu'au jour où elle reçut en héritage la terre que Dieu lui avait promise : ce qui s'accomplit quand eut lieu la délivrance de la servitude d'Egypte. Il y a donc transposition dans le texte, et les mots doivent se rétablir dans l'ordre suivant : « Sache bien que « ta race sera voyageuse dans une terre étran- « gère pendant quatre cents ans, » le reste : « elle « sera réduite en servitude et persécutée, » ne doit venir qu'après, et les quatre cents ans ne s'y rapportent point. Car c'est dans la dernière partie des années qui appartiennent à ce chiffre total, c'est-à-dire après la mort de Joseph, que le peuple de Dieu fut soumis en Egypte à une dure servitude.

XLVIII. (Ib. XIII, 9.) *Sur la foi et les œuvres.* — Pourquoi Dieu dit-il, en ordonnant la Pâque : « Ce sera pour toi comme un signe *sur ta main*? » Ces paroles signifient-elles : supérieur à tes œuvres, que tu doives préférer à tes œuvres ? Car, en raison de l'immolation de l'agneau, la Pâque se rapporte à la foi dans le Christ et dans le sang qui nous a rachetés. Or, cette foi doit passer avant les œuvres, elle doit être en quelque sorte sur la main, contrairement à l'opinion de ceux qui se glorifiaient dans les œuvres de la Loi. L'Apôtre parle sur cette matière et en traite longuement; il veut que la foi marche avant les œuvres; que les bonnes œuvres soient une conséquence de la foi et que celle-ci les prévienne; enfin qu'on ne la considère pas comme une récompense du mérite des bonnes œuvres [1]. Car la foi a sa source dans la grâce : « or, si elle « vient de la grâce, ce n'est donc pas des œuvres ; « autrement la grâce ne serait plus grâce [1]. »

XLIX. (Ib. XIII, 17.) *Il faut écarter les obstacles au bien.* — « Or, Pharaon ayant laissé partir « le peuple, Dieu ne les conduisit point par le « chemin du pays des Philistins, qui était le plus « court : car, disait-il, ce peuple se repentirait « peut-être quand il verrait la guerre, et re- « tournerait en Egypte. » On voit par là qu'il faut faire tout ce qui est prudemment possible, pour éviter les obstacles, quand même Dieu viendrait ouvertement en aide.

L. (Ib. XIII, 18.) *Que faut-il entendre par génération?* — « Les enfants d'Israël sortirent de « la terre d'Egypte à la cinquième génération. » L'écrivain sacré veut-il qu'une génération compte pour un siècle, et parle-t-il de la cinquième génération, parce que l'évènement qu'il raconte s'accomplit après les quatre cent-trente ans ? Ou bien, par générations, ne faut-il pas plutôt entendre celles qui se succèdent depuis Jacob à son entrée en Egypte jusqu'à Moïse qui en sortit à la tête du peuple ? Car on trouve Jacob à la première, Lévi à la seconde, Caath à la troisième, Ambram à la quatrième, et Moïse à la cinquième. Le traducteur latin a rendu par *progenies*, le mot grec γενεὰς, que l'Evangile traduit par *generationes*: or, les générations se comptent par l'ordre de succession généalogique, non point par le nombre des années.

LI. (Ib. XIV, 13.) *Sur le sens de ces paroles : Vous ne verrez plus jamais les Egyptiens.* — Moïse dit : « Ayez confiance et demeurez fer- « mes, et voyez le salut qui vient du Seigneur et « qu'il vous accordera aujourd'hui. Car vous ne « verrez plus jamais les Egyptiens, comme vous « les avez vus aujourd'hui. » En quel sens fautil prendre ces paroles, puisque les Israélites ont eu dans la suite l'occasion de voir des Egyptiens ? Est-ce en ce sens que ces mêmes Israélites, qui voyaient actuellement les Egyptiens, ne les virent plus dans la suite : parce que ceux qui les poursuivaient étaient morts, et que ceux-ci à leur tour avaient tous cessé de vivre? Car la postérité des uns a pu voir la postérité des autres. Ou bien ces mots : « Vous ne les verrez plus comme aujour- « d'hui, » signifient-ils: Vous ne les verrez plus comme aujourd'hui persécuteurs, ennemis et marchant à votre poursuite en si grand nombre? Alors il n'y a plus de difficulté sérieuse, pas

[1] Gal. III ; Heb. XI.

[1] Rom. XI, 6.

même à propos de ce *jamais* dont parle l'auteur : car bien que ces deux peuples doivent se voir au jour de la résurrection, ce ne sera pas certainement dans le même état qu'aujourd'hui.

LII. (Ib. xiv, 15.) *Sur le cri du cœur.* — Que signifie cette parole du Seigneur à Moïse : « Pour« quoi cries-tu vers moi ? » puisque l'Ecriture ne rapporte aucune expression dont se serait servi Moïse, et ne dit point qu'il ait prié ? Ne veut-elle pas nous faire entendre que sa voix restait silencieuse, tandis que son cœur jetait un cri.

LIII. (Ib. xiv, 16.) *Sur la verge de Moïse.* — « Pour toi lève *ta verge* et étends ta main vers « la mer. » Ici il est dit de cette verge miraculeuse qu'elle appartient à Moïse ; et quand son frère s'en servait pour opérer des miracles, le texte sacré en parlait comme d'une verge qui était à lui.

LIV. (Ib. xv, 12.) *Comment Moïse dit-il que la terre a dévoré les Egyptiens?* — « Vous avez « étendu votre droite, et la *terre* les a dévorés. » Il n'est pas étonnant que la *terre* soit mise ici pour *l'eau*. Car toute cette partie du monde, la dernière et la plus basse, est désignée par le mot *terre*, suivant cette expression tant de fois répétée : Dieu qui a fait le ciel et la terre ; et le psalmiste dans son énumération après avoir appelé à son aide les choses célestes, venant à dire : « Louez le Seigneur, créatures de la terre, » ne poursuit-il pas son hymne, en parlant aussi des êtres qui vivent dans les eaux [1] ?

LV. (Ib. xv, 10, 8.) *Sur l'Esprit-Saint.* — « Vous avez envoyé votre Esprit, et la mer les a « engloutis. » C'est déjà pour la cinquième fois qu'il est fait mention de l'Esprit de Dieu, en admettant que ces paroles : « Ceci est le doigt de « Dieu [2], » se rapportent à ce divin Esprit. L'Ecriture en parle pour la première fois dans ce passage : « L'Esprit de Dieu était porté sur les « eaux [3] ; » la seconde fois, quand il est dit : « Mon Esprit ne demeurera plus dans ces « hommes, parce qu'ils sont chair [4] ; » la troisième fois, lorsque Pharaon dit à Joseph : « L'Esprit « de Dieu est en toi [5] ; » la quatrième fois, quand les enchanteurs Egyptiens s'écrièrent : « Ceci est « le doigt de Dieu ; » la cinquième enfin, dans ce passage du cantique de Moïse : « Vous avez en« voyé votre Esprit, et la mer les a submergés. » Mais remarquons à ce sujet que l'Esprit de Dieu intervient non-seulement pour bénir, mais encore pour châtier. Quel autre sens en effet donner à ces paroles que Moïse a dites précédemment : « L'eau a été divisée par l'Esprit de votre co« lère ? » A l'égard des Egyptiens, cet Esprit de Dieu fut donc un Esprit de colère ; car ils trouvèrent leur perte dans la division des eaux ; ils entrèrent dans le lit du fleuve, et quand les eaux reprirent leur cours, ils furent engloutis par elles. Mais à l'égard des enfants d'Israel, il ne fut pas l'Esprit de la colère de Dieu ; car ceux-ci trouvèrent leur salut dans la divisiondes eaux. On voit donc, par cet exemple, que, suivant la diversité de ses opérations et de ses effets, l'Esprit de Dien prend des dénominations différentes, quoiqu'il ne soit qu'un seul et même Esprit, qui n'est autre que l'Esprit-Saint dans l'unité de la Trinité. Par conséquent je crois que c'est le même Esprit dont parle l'Apôtre, quand il dit : « Vous « n'avez pas reçu de nouveau l'Esprit de servi« tude, pour être encore dans la crainte ; mais « vous avez reçu l'esprit d'adoption, par lequel « nous crions : Abba, notre Père [1] ; » car la crainte a été imprimée dans ceux qui n'avaient pas encore l'intelligence de la grâce, par ce même Esprit divin, c'est-à-dire, par le doigt de Dieu, qui a gravé la Loi sur des tables de pierres [2] ; la Loi devait les convaincre de leur infirmité et de leurs péchés, et en même temps, comme une sorte de précepteur, les conduire à la grâce qui se trouve dans la foi en Jésus-Christ [3]. Mais quant à cet Esprit d'adoption et de grâce, je veux dire, cette opération par laquelle l'Esprit de Dieu accorde la grâce et la régénération pour la vie éternelle, il est caractérisé par ces mots : « L'Esprit vivi« fie, » tandis qu'on lit plus haut : « La lettre « tue [4], » c'est-à-dire, la lettre qui est écrite et qui contient des prescriptions, mais ne donne pas la grâce.

LVI. (Ib. xv, 23, 24.) *Sur le nom de Merra.* — « Or, ils vinrent à Merra, et ils ne pouvaient « boire des eaux de Merra, parce qu'elles étaient « amères. » Si ce lieu prit le nom d'Amertume, parce que son eau était trop amère et qu'on ne put en boire, car Merra veut dire amertume, comment l'Ecriture dit-elle que les Israëlites vinrent à Merra ? N'est-ce pas parce quelle donne au lieu où ils vinrent, le nom qu'il avait déjà reçu quand écrivait l'auteur inspiré ? Le récit sacré, en effet, est évidemment postérieur aux faits qu'il rapporte.

[1] Ps. CXLVIII, 7. — [2] Exo. VIII, 19. — [3] Gen. I, 2. — [4] Ib. VI, 3. — [5] Ib. XLI, 38.

[1] Rom. VIII, 15. — [2] Exo. XXXI, 18. — [3] Gal. III, 22-26 — [4] II Cor. III, 6.

LVII. (Ib. xv, 25.) *Sur le bois qui adoucit les eaux de Merra.* — « Le Seigneur lui montra « un bois, qu'il jeta dans l'eau, et l'eau devint « douce. » La vertu de ce bois était-elle naturelle? Ou bien, Dieu, qui faisait tant de prodiges, pouvait-il avec un bois quelconque opérer ce changement? Ces expressions « il lui montra, » semblent plus favorables à la première hypothèse; elles donnent lieu de penser que ce bois était doué de la propriété d'adoucir l'eau : mais peut-être aussi cet endroit était-il absolument dépourvu de bois; en sorte que le Seigneur montra à Moïse un bois dans un lieu qui n'en possédait point. Il faudrait voir alors jusque dans ce fait l'intervention du secours divin; et l'adoucissement des eaux par la vertu du bois serait une figure prophétique de la gloire et de la grâce de la croix : mais quand même ce bois aurait possédé naturellement cette vertu, qui faudrait-il en louer, si ce n'est Celui qui l'a créé et qui l'a montré à son serviteur?

LVIII. (Ib. xvi, 4.) *Sur la tentation de la part de Dieu.* — « Alors le Seigneur dit à Moïse : Voilà « que je vous ferai pleuvoir des pains du ciel ; et « le peuple ira en amasser ce qui suffira pour « chaque jour, afin que je *tente* s'il marche, ou « non, dans la loi. » Cette tentation est une épreuve, et non un entraînement au péché ; et si Dieu éprouve, ce n'est pas pour apprendre ce qu'il ignorait, mais afin que les hommes se connaissant mieux et devenus plus humbles, implorent le secours de Dieu et ne méconnaissent pas sa grâce.

LIX. (Ib. xvi, 8.) *Sur ces mots : Que sommes-nous?* — Entre autres paroles, Moïse et Aaron adressent celles-ci au peuple : « Parce que le Sei« gneur a entendu le murmure que vous faites « éclater contre lui. Pour nous, qu'est-ce que « nous sommes? Car ce n'est pas contre nous; « mais contre Dieu, que s'élève votre murmure. » Chargés d'une mission divine, ils ne veulent pas pour cela se croire autant que Dieu ; car ils disent : « Que sommes-nous? » afin de leur faire comprendre que leurs murmures attaquaient celui qui les avait envoyés et qui se servait d'eux comme d'instruments pour ses prodiges. Ce n'est pas dans le même sens que Pierre dit à Ananie : « Comment as-tu osé mentir à l'Esprit-Saint? Ce « n'est pas aux hommes que tu as menti, mais « à Dieu [1]. » Car il ne dit pas : Comment as-tu osé me mentir? ce n'est pas à moi que tu as menti mais à Dieu : s'il avait tenu ce langage, il aurait parlé comme Moïse et Aaron. Il n'a pas dit non plus : Comment as-tu osé mentir à l'Esprit-Saint? ce n'est pas à l'Esprit-Saint que tu as menti, mais à Dieu : un tel langage eût été la négation de la divinité du Saint-Esprit. Mais après avoir dit : « Comment as-tu osé mentir à l'Esprit-Saint? » sachant qu'Ananie croyait avoir menti à des hommes, Pierre ajouta pour montrer la divinité du Saint-Esprit : « Ce n'est pas aux hommes que « tu as menti, mais à Dieu. »

LX. (Ib. xvi, 12.) *Ce qui est signifié par les chairs et les pains que Dieu envoie à son peuple.* — Dieu fait dire à son peuple par l'intermédiaire de Moïse : « Ce soir vous mangerez de la chair, « et le matin, vous serez rassasié de pains. » Les pains ne sont pas marqués ici pour désigner toute espèce d'aliments : car ces termes comprendraient également la chair qui sert d'alimentation. Les pains dont il vient d'être fait mention ne sont pas non plus ceux qu'on pétrit avec le froment et auxquels on donne communément le nom de pains; mais c'est la manne qui est ainsi appelée. Or, ce n'est pas sans raison que Dieu promet de donner de la chair, le soir, des pains le matin. Car ce qui arriva à Elie, quand un corbeau lui apportait sa nourriture [1] a une signification semblable. La chair que Dieu envoyait le soir, et le pain qu'il envoyait le matin, ne sont-ils pas une figure de celui qui s'est livré pour nos péchés, et qui est ressuscité pour notre justification [2]? Car, le soir, il est mort dans sa faiblesse et il a été enseveli; et le matin étant ressuscité par sa propre vertu, il est apparu à ses disciples.

LXI. (Ib. xvi, 33.) *La mesure de manne placée devant Dieu.* — « Moïse dit à Aaron : Prends un « vase d'or, mets dans ce vase, plein un gomor « de manne, et tu le placeras devant Dieu, afin « qu'elle se conserve pour les races à venir, selon « que Dieu l'a ordonné. » On peut demander comment Aaron put placer *devant Dieu* le vase rempli de manne, puisqu'il n'y avait point d'image en l'honneur de la divinité, et que l'arche-d'alliance n'était pas encore construite. Le futur, « tu placeras, » n'est-il pas mis pour donner à entendre que le vase pourrait être placé devant Dieu, quand l'arche existerait? ou plutôt, ces expressions : « devant Dieu, » ne marquent-elles pas

[1] Act. v, 3, 4.

[1] III Rois, xvii, 6. — [2] Rom. iv, 25.

la piété qui devait présider à l'offrande d'Aaron, en quelque lieu d'ailleurs que le vase serait placé ? car où Dieu n'est-il pas ? Mais ce qui suit : « Et Aaron mit ce vase en réserve devant le tabernacle, » fait préférer le premier sens. Car alors l'Ecriture dit par anticipation ce qui s'est réalisé dans la suite, quand le tabernacle du témoignage fut érigé.

LXII. (Ib. XVI, 35.) *Sur la manne.* —« Or, les « enfants d'Israël mangèrent de la manne pen- « dant quarante ans, jusqu'à ce qu'ils vinssent « dans la terre qui est habitée. Ils mangèrent de « la manne, jusqu'à ce qu'ils vinssent sur les « confins de la Phénicie. » L'Ecriture anticipe; racontant par anticipation ce qui arriva dans la suite, elle dit ici que les enfants d'Israël n'eurent d'autre nourriture que la manne dans le désert. Car c'est le sens de ces mots : « jusqu'à la terre « qui est habitée, » c'est-à-dire, celle qui n'est déjà plus le désert. Ce n'est pas qu'ils aient cessé de manger de la manne, aussitôt qu'ils furent parvenus à la terre habitable; mais il n'ont pas cessé auparavant. On dit en effet que lorsqu'ils eurent opéré le passage du Jourdain, la manne ne tomba plus, et qu'ils mangèrent des pains du pays. Quand ils eurent atteint la terre habitable avant d'avoir traversé le Jourdain, ils purent donc vivre uniquement de manne, ou de manne et de pain : il est permis de le conjecturer, puisque, comme l'Ecriture nous l'apprend, la manne cessa seulement de tomber après le pasage du Jourdain.

Mais pourquoi, au milieu des privations du désert, désirèrent-ils avoir des viandes, puisqu'ils emmenèrent à leur sortie d'Egypte des quantités considérables de troupeaux ? Cette question a de l'importance. Ne peut-on point dire que les pâturages du désert étant de moindre valeur, la fécondité de leurs animaux leur parut devoir en souffrir, et qu'ils épargnèrent leurs troupeaux, dans la crainte que tous venant à manquer, il n'y eût plus même de victimes pour les sacrifices? Ne pourrait-on encore, pour la solution de cette difficulté, trouver quelque autre explication? On croit, avec plus de raison, qu'ils ne désirèrent point les viandes qu'auraient pu leur procurer leurs troupeaux, mais celles qui leur manquaient, c'est-à-dire la chair de poisson, car ils n'en trouvaient point dans ce désert : c'est pourquoi Dieu leur envoya des râles ; la plupart des traducteurs latins disent des cailles, quoique ces oiseaux, sans différer beaucoup, soient cependant d'espèces différentes. Dieu savait ce qui faisait l'objet de leurs désirs et l'espèce de viande qui pouvait les rassasier. Mais l'Ecriture ayant dit qu'ils désiraient des viandes, sans observer quelle sorte de viandes ils réclamaient, nous devions traiter cette question.

LXIII. Ib. XVI, 35. *Quelle est cette Phénicie dont parle l'Exode?* — « Ils mangèrent de la man- « ne, jusqu'à ce qu'ils vinssent sur les confins « de la Phénicie. » Déjà l'auteur sacré avait dit : « jusqu'à ce qu'ils vinssent dans la terre habitée ; » mais comme il n'avait pas indiqué expressément en quelle terre, il semble qu'il a voulu le dire en propres termes, dans ces mots : « sur les « confins de la Phénicie. » Il y a lieu de croire que tel était alors le nom de ce pays; mais aujourd'hui, on lui en donne un autre. Il est vrai que la réunion de Tyr et de Sidon s'appelle Phénicie; mais nous ne lisons pas que les enfants d'Israël aient passé par là. Cependant l'Ecriture a pu donner le nom de *Phénicie* à la région où commençaient les palmiers, sur la limite du désert, parce que *palmier* en grec s'exprime de la même manière [1]. Au commencement du voyage, ils trouvèrent un lieu où étaient douze fontaines et soixante-dix palmiers; après, commença pour eux la vaste solitude du désert, où rien de semblable ne leur apparut, jusqu'à ce qu'ils eussent atteint les régions habitées. Mais il est plus probable que ce pays portait à cette époque le nom de Phénicie. Car il en est de beaucoup de contrées et de pays comme des fleuves et des cités, qui dans la longue suite du temps, ont changé leurs noms antiques pour des raisons particulières.

LXIV. (Ib. XVII, 5.) *Supériorité de Moïse sur Aaron.* — « Le Seigneur dit à Moïse : Marche de- « vant le peuple; mène avec toi des anciens du « peuple, et prends en ta main la verge avec la- « quelle tu as frappé le fleuve. » Suivant le texte, ce n'est pas Moïse, mais Aaron qui frappa le fleuve avec la verge. Moïse s'en servit pour diviser la mer, mais non le fleuve; que signifient donc ces expressions : « Prends la verge dont tu as « frappé le fleuve? » Est-ce que l'Ecriture donne le nom de fleuve à la mer? Il faut chercher un exemple, s'il en est, d'une pareille manière de s'exprimer. Ou bien ce que faisait Aaron n'est-il pas attribué à Moïse, parce que Dieu donnait par l'intermédiaire de Moïse les ordres qu'Aaron exécutait? A Moïse appartenait le commandement, à son frère *l'exécution* de ses ordres. Effectivement Dieu lui dit dès le principe à propos de ce dernier : « Il tiendra ta place auprès du peuple, et tu

[1] Φοίνιξ, palmier.

« tiendras à son égard la place auprès de Dieu [1]. »

LXV. (Ib. XVII, 9.) *Sur la verge de Dieu.* — « Voici que je me tiens debout sur le sommet de « la colline, et la verge de Dieu à la main, » dit Moïse à Josué, fils de Navé, lorsqu'il lui ordonne de combattre contre Amalech. La verge appelée d'abord verge d'Aaron, puis de Moïse, s'appelle donc maintenant la verge de Dieu : comme l'Esprit de Dieu est appellé l'esprit d'Elie [2], parce que Elie en a été rendu participant, ainsi a-t-on pu donner différents noms à cette verge. On dit également la justice de Dieu, pour désigner la nôtre, mais considérée comme un don de Dieu : parlant sur cette matière, l'Apôtre reproche aux Juifs « leur ignorance de la justice de Dieu et « leur efforts pour établir leur propre justice [3], » c'est-à-dire celle qui viendrait d'eux-mêmes; c'est contre ces aberrations qu'il s'élève en disant : « Qu'as-tu en réalité que tu n'aies reçu [4]? »

LXVI. (Ib. XVIII, 12.) *Que signifie : Devant Dieu?* — « Araon et tous les anciens d'Israël « vinrent manger du pain avec le beau-père de « Moïse *devant Dieu* » (*ante Deum*), ou suivant d'autres exemplaires, *en présence de Dieu* (coram Deo) : en grec, ἐναντίον τοῦ θεοῦ. On demande où ce repas se fit *devant Dieu*, puisque le tabernacle et l'arche-d'alliance n'existaient pas encore et furent érigés seulement dans la suite. Nous ne pouvons pas rapporter ce fait à un temps à venir, comme nous l'avons dit pour la manne placée dans un vase d'or [5]. On doit donc regarder comme fait devant Dieu ce qui se fait pour sa gloire : car où Dieu n'est-il pas?

LXVII. (Ib. XVIII, 15.) *Éternité de la loi de Dieu.* — Moïse dit à son beau-père : « Le peuple « vient à moi pour recevoir le jugement de Dieu; « lorsqu'il leur arrive quelque différend et qu'ils « viennent à moi, je juge chacun d'eux, et je les « instruis des ordonnances et des lois de Dieu. » On peut demander comment un pareil langage se trouve dans la bouche de Moïse, puisque la loi de Dieu n'était pas encore écrite. N'est-ce point parce que la loi de Dieu est éternelle et que toutes les âmes pieuses la consultent, afin de conformer leurs actions, leurs ordres ou leurs défenses avec ses préceptes, qui reposent sur l'immuable vérité? Se persuadera-t-on, en effet, que Moïse, bien qu'admis à des entretiens familiers avec Dieu, le consultait ordinairement pour chaque difficulté, quand parfois il était retenu du matin au soir dans l'exercice de la justice pour terminer les différends survenus parmi cette multitude? Et cependant s'il n'avait pas consulté le Seigneur comme le guide de sa conscience, et s'il ne s'était sagement inspiré de son éternelle loi, il n'aurait pu juger les différends suivant les règles de la plus stricte justice.

LXVIII. (Ib. XVIII, 18, 19.) *Excellent conseil de Jéthro à Moïse.* — A propos du conseil que Jéthro donna à son gendre, Moïse, de ne pas se consumer lui et son peuple dans les intolérables embarras de la justice, on demande d'abord pourquoi Dieu, qui honorait son serviteur de révélations si nombreuses et si importantes, permit qu'un étranger lui fît une leçon. L'Ecriture nous apprend par là qu'un bon conseil, de quelque part qu'il vienne, ne doit pas être méprisé. Il faut voir encore si Dieu n'a pas voulu qu'un étranger reprît Moïse sur un point où l'orgueil avait pu le tenter, puisque seul il siégeait pour rendre les arrêts de la justice souveraine en présence de tout le peuple. C'est ce qu'indique le texte, car Jéthro veut qu'on choisisse, pour juger les causes du peuple, des hommes ennemis de la superbe. De plus, on voit assez dans ce passage combien il faut être fidèle aux conseil que donne l'Ecriture en un autre endroit : « Mon fils, ne t'engage « point dans une multitude d'actions [1]. » Enfin les termes, dans lesquels est conçu l'avis de Jéthro à Moïse, sont à considérer : « Maintenant donc, « lui dit-il, écoute-moi, et je te donnerai un con- « seil, et Dieu sera avec toi. » Le sens qui me paraît en résulter, c'est que l'esprit humain, trop appliqué aux actions humaines, se vide en quelque sorte de Dieu, et qu'il s'en remplit à mesure qu'il se porte plus librement vers les choses célestes et éternelles.

LXIX. (Ib. XVIII, 19, 20.) *Encore sur le conseil de Jéthro à Moïse.* — Ce qu'ajoute Jéthro : « Sois pour le peuple dans tout ce qui regarde « Dieu, et tu rapporteras à Dieu leurs paroles et « tu leur apprendras les ordonnances et la loi « divines; et tu leur montreras les voies par les- « quelles ils marcheront, et ce qu'ils auront à « accomplir, » fait voir que toutes ces choses concernent le peuple pris en masse. Car Jéthro ne dit pas : Tu rapporteras à Dieu les paroles de chacun, mais « leurs paroles, » après qu'il venait de dire : « sois pour le peuple dans tout ce qui « regarde Dieu. » Ensuite il veille à ce que le soin des affaires particulières ne soit pas dé-

[1] Exo. IV, 16. — [2] Luc, I, 17. — [3] Rom. X, 3. — [4] I Cor. IV, 7. — [5] Ci-dessus, Ques. LXI.

[1] Eccli. XI. 10.

laissé : des hommes justes et puissants, ennemis de l'orgueil et serviteurs fidèles de Dieu, seront choisis pour être établis les uns sur mille hommes, les autres sur cent, les autres sur cinquante, les autres enfin sur dix. C'est ainsi que, sans accabler ces derniers, il déchargea Moïse d'occupations graves et épineuses. En effet mille hommes étant confiés à la conduite d'un seul, qui avait au-dessous de lui, dix, vingt et cent autres chefs, il arrivait nécessairement que chacun de ceux-ci avait à peine de quoi juger. On découvre aussi dans ce passage un exemple d'humilité dans la personne de Moïse : favorisé d'entretiens particuliers avec Dieu, il ne conçut point de dédain ni de mépris pour le conseil que lui donnait un étranger, son beau-père. Cependant, comme Jéthro n'était pas Israëlite, faut-il le compter aussi bien que Job, étranger aussi à ce peuple, parmi les adorateurs du vrai Dieu et les sages éclairés par la religion ? Cette question mérite d'être posée et paraît devoir être résolue affirmativement. Il est vrai que le texte ne dit pas clairement s'il a sacrifié au vrai Dieu parmi son peuple, quand il vit son gendre, ou si c'est Moïse qui l'a adoré; mais quand même on dirait positivement que Moïse l'adora, l'honneur rendu par lui à son beau-père n'eût différé en rien des marques de respect familières aux patriarches à l'égard des hommes : ainsi est-il dit qu'Abraham adora le fils de Chet [1]. Quant aux *γραμματοεισαγωγεῖς*, que le texte désigne après les décurions, il n'est pas facile de savoir ce qu'ils étaient : car ce nom est tout-à-fait inusité parmi ceux qui exercent nos charges ou nos emplois. Quelques-uns le traduisent par *doctores*, docteurs, comme si l'on disait : maîtres des lettres, qui introduisent la connaissance des lettres; c'est le sens du mot grec. On voit par là que les Hébreux avaient une littérature, avant la publication de la Loi : mais quand a-t-elle commencé, je ne sais s'il est possible de s'en assurer. Car il en est qui pensent que l'usage des lettres remonte aux premiers hommes, qu'elles passèrent à Noë, de lui aux ancêtres d'Abraham, et ensuite au peuple d'Israël : mais comment en établir les preuves, je l'ignore.

LXX. (Ib. XIX, 1-11.) *Sur les cinquante jours écoulés entre la Pâque et la publication de la Loi.* — « Le troisième jour du troisième mois depuis « la sortie de l'Egypte, les enfants d'Israël vinrent « au désert de Sina; ils étaient partis de Raphi- « din, et étant arrivé au désert de Sina, Israël « campa au pied de la montagne; et Moïse monta « sur la montagne de Dieu, et le Seigneur l'ap- « pela du haut de la montagne, et lui dit : Voici « ce que tu annonceras aux enfants d'Israël, » etc. Et un peu plus loin : « Descends, et parle « au peuple, et purifie-le aujourd'hui et demain, « qu'ils lavent leurs vêtements, et qu'ils soient « prêts pour le troisième jour. Car dans trois « jours le Seigneur descendra sur le mont Sina, « en présence de tout le peuple. » C'est en ce jour, comme on le voit par la suite du récit [1], que fut donnée la Loi, écrite du doigt de Dieu sur des tables de pierres. Or, il est constant que ce jour est le troisième du mois depuis la sortie d'Egypte. On compte donc cinquante jours depuis celui où les Israëlites célébrèrent la Pâque par l'immolation et la manducation de l'agneau, c'est-à-dire, depuis le quatorzième jour du premier mois, jusqu'à celui où la Loi fut publiée : savoir dix-sept jours qui restent du premier mois, en partant du quatorzième ; puis les trente jours du second mois, qui, réunis aux précédents, donnent quarante-sept; et enfin les trois jours du troisième mois : ce qui fait cinquante jours à partir de la solennité de la Pâque. Ainsi l'ancien Testament était comme une ombre de l'avenir : de même qu'il s'est écoulé cinquante jours entre la fête de l'immolation de l'agneau et la promulgation de la Loi par le doigt de Dieu; de même dans le nouveau Testament, où la Vérité même est apparue, on compte cinquante jours depuis la fête de l'immolation de Jésus-Christ, l'agneau immaculé, jusqu'au jour où le Saint-Esprit descendit des cieux [2]. Déjà précédemment [3] nous avons dit, sur le témoignage de l'Evangile, que, par le *doigt de Dieu*, il faut entendre l'Esprit-Saint.

LXXI. (Ib. XX, 1-7) *Division des préceptes du Décalogue.* — 1. On demande comment il faut classer les dix commandements de la Loi : y en a-t-il *quatre*, y compris le précepte du sabbat, qui aient *Dieu* pour objet ; et *six* qui regardent l'*homme*, en commençant par celui-ci : « Honore « ton père et ta mère ? » Ou bien faut-il de préférence en admettre *trois* qui se rapportent à *Dieu*, et *sept* qui se rapportent à l'*homme?* Ceux qui s'en tiennent à la première clasification font un commandement, à part, de ces paroles : « Tu « n'auras pas d'autre Dieu que moi, » et un autre de celles-ci : « Tu ne te feras pas d'idoles

[1] Gen. XXIII, 7.

[1] Ex. XXXI, 18. — [2] Act. II. — [3] Quest. XXV.

« etc, » qui renferment la condamnation du culte des faux dieux. Ils ne trouvent, au contraire, qu'un seul précepte dans ces paroles : « Tu ne « convoiteras pas la femme de ton prochain ; tu « ne convoiteras pas la maison de ton prochain, » et tout ce qui suit jusqu'à la fin. Mais ceux qui adoptent la seconde classification ne voient qu'un commandement dans le précepte de n'adorer que Dieu et la défense de rendre à aucune créature le culte qui est dû à lui seul; suivant eux il y a au contraire, deux commandements dans les dernières paroles du Décalogue : l'un exprimé par ces mots : « Tu ne convoiteras pas la femme de « ton prochain ; » l'autre par ceux-ci : « Tu ne « convoiteras pas la maison de ton prochain. » Néanmoins tous s'accordent à reconnaître dix commandements, parce que l'Ecriture le dit en termes exprès.

2. Pour moi, je regarde comme préférable la seconde classification, parce que les trois préceptes qui ont Dieu pour objet apparaissent, quand on y regarde attentivement, comme un symbole de la Trinité. A vrai dire, qu'est-ce que la défense du culte des idoles, sinon une sorte de commentaire de ces paroles : « Tu n'auras « pas d'autres dieux que moi ?» Quant à la convoitise de la femme du prochain et à la convoitise de la maison du prochain, ce sont deux péchés de nature différente, car à ces mots : « Tu « ne convoiteras pas la maison de ton prochain, » l'Ecriture ajoute immédiatement ceux-ci : « ni « son champ, ni son serviteur, ni sa servante, « ni son bœuf, ni sa bête de somme, ni aucun « de ses animaux, ni quoique ce soit qui appar- « tienne à ton prochain. » On voit que la convoitise de la femme d'un autre diffère essentiellement de la convoitise de la maison du prochain, parce que chacune de ces prescriptions commence de la même manière : « Tu ne désireras pas la femme « de ton prochain; Tu ne désireras pas la mai- « son de ton prochain, » tandis que les paroles qui suivent ne forment qu'un tout avec ce dernier commandement. Après avoir dit : « Tu ne « desireras pas la femme de ton prochain, » l'Écriture n'ajoute pas : ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur, et le reste; elle n'unit ensemble que ce qui forme un seul commandement et le sépare du précepte où il est question de la femme du prochain. Mais quand il est dit : « Tu « n'auras pas d'autres dieux que moi, » ce qui suit paraît n'être que le développement exact de la même pensée. « Tu ne te feras pas d'idole, « ni aucune image de tout ce qui est en haut « dans le ciel, et en bas sur la terre, ni de tout « ce qui est dans l'eau sous la terre ; tu ne les « adoreras point et tu ne leur rendras point de « culte :» à quoi tout cela se rapporte-t-il, si ce n'est à ce commandement : « Tu n'auras pas « d'autres dieux que moi ? »

3. On demande encore quelle différence il y a entre ces mots : « Tu ne déroberas point, » et la défense qui est faite, un peu plus bas, de désirer les biens du prochain. Sans doute on n'est pas voleur, parce qu'on désire le bien d'autrui; mais si tout voleur sent en lui ce désir, la défense de voler pouvait donc être comprise dans la défense générale de convoiter le bien du prochain. De même, quelle différence entre ces mots : « Tu ne commettras point d'adultère, » et ceux-ci qui viennent un peu après : « Tu ne désireras « pas la femme de ton prochain ? » En disant : « Tu ne commettras pas d'adultère, » ne comprenait-on pas l'un et l'autre ? Mais peut-être la double défense de voler et de commettre l'adultère regarde-t-elle les actes extérieurs ; tandis que les autres prescriptions se rapportent à la convoitise de l'âme ; deux choses tout à fait différentes. Car on peut se rendre coupable d'adultère, sans désirer la femme de son prochain, en commettant le mal avec elle pour tout autre motif; comme on peut le désirer, mais ne pas en venir à l'acte coupable, par la crainte du châtiment. La Loi a peut-être voulu faire voir qu'il y a péché dans l'un et l'autre cas.

4. On demande aussi ordinairement si la *fornication* est comprise dans le mot *mœchia*, adultère, mot grec que l'Écriture a latinisé. Les Grecs ne désignent sous cette expression que les hommes adultères. Cependant la Loi n'a pas été donnée pour les hommes à l'exclusion des femmes. Parce qu'il est écrit : « Tu ne désireras « pas la femme de ton prochain, » la femme ne doit pas se croire en dehors de la Loi ni autorisée à désirer l'homme de sa voisine. Si donc le texte de la Loi qui parle de l'homme, s'applique également à la femme, quoiqu'il ne la nomme pas, à combien plus forte raison ce commandement : « Tu ne commettras point d'adultère, » regarde-t-il les deux sexes, puisqu'il peut s'appliquer à l'un et à l'autre, de même que ces préceptes : « Tu ne tueras point, tu ne déroberas point, » et autres semblables qui ne désignant point de sexe, se rapportent à tous les deux. Cependant quand il y en a un de nommé, c'est le plus no-

ble, c'est-à-dire l'homme, et la femme doit se considérer comme liée par les mêmes commandements. Par conséquent, si une femme mariée est adultère, en se livrant à un homme qui n'est pas le sien, bien qu'il soit libre ; de même un homme marié est certainement coupable d'adultère, s'il commet le péché avec une femme qui n'est pas la sienne, quoiqu'elle ne soit point liée par le mariage. Mais voici une question qui vaut la peine d'être posée : Un homme qui n'est pas marié et une femme qui ne l'est pas non plus, ayant commerce ensemble, transgressent-ils tous les deux ce commandement ? S'ils ne le transgressent pas, le Décalogue ne contient aucune défense contre la fornication, mais seulement contre l'adultère, quoique, suivant le langage de l'Écriture, tout adultère soit une fornication. Le Seigneur ne dit-il pas en effet, dans l'Evangile : « Quiconque renverra sa femme, excepté « pour cause de fornication, la fait tomber dans « l'adultère [1] ? » Qu'une femme mariée pèche avec un autre, il appelle cela fornication : ce qui est cependant un adultère. Tout adultère est donc désigné dans l'Ecriture sous le nom de fornication. Peut-on dire, par réciprocité, que toute fornication est un adultère ? il ne me revient pas à la mémoire un seul passage de l'Écriture où cette manière de parler soit employée Mais s'il n'est pas permis de dire que toute fornication soit un adultère, je ne vois pas en quel endroit du Décalogue se trouve défendu le commerce entre deux personnes libres. Toutefois, si l'on considère comme un vol toute usurpation illégitime du bien d'autrui, — car celui qui a défendu le vol n'a point autorisé la rapine ; mais en mettant la partie pour le tout il a voulu exprimer tout ce qui ne peut légitimement être ravi au prochain, — nous devons également regarder comme défendu sous le nom d'adultère tout acte coupable et tout usage illégitime des membres.

5. Quant à ce commandement. « Tu ne tueras « pas, » on ne doit pas croire qu'il est violé, lorsque Dieu ou la loi condamne quelqu'un à mort. A celui qui commande revient la responsabilité, quand celui qui exécute n'a pas le droit de refuser l'obéissance.

6. Enfin on demande souvent si dans ces paroles : « Tu ne diras pas de faux-témoignage « *contre ton prochain*, » se trouve la condamnation de toute espèce de mensonge : ce commandement s'élèverait-il contre ceux qui disent qu'il est permis de mentir, quand le mensonge est utile à quelqu'un et ne fait point de tort à celui à qui l'on ment ? De pareils mensonges ne sont point *contre le prochain* : or, c'est ce que l'Ecriture semble avoir eu principalement en vue ; car elle aurait pu dire simplement : « Tu ne diras « pas de faux témoignage, » comme elle a dit : « Tu ne tueras pas, Tu ne commettras pas d'a- « dultère, Tu ne déroberas point. » Mais c'est là une question qui exigerait de grands développements, et le temps nous manque pour expliquer ici à notre aise en quel sens il faut prendre ces paroles : « Vous perdrez ceux qui usent de men- « songe [1], » celles-ci : « Garde-toi de toute « espèce de mensonge [2] ; » et autres semblables.

LXXII. (Ib. xx, 18.) *Emploi du verbe voir.* — « Et tout le peuple voyait la voix, et les lampes, et « ce son de la trompette, et la montagne couverte « de fumée. » On a coutume de demander comment le peuple *voyait* cette *voix*, puisque, comme on le voit, c'est à *l'oreille* plutôt qu'aux yeux que s'adressent les *sons*. Mais de même que je viens de dire : comme on le voit, rapportant ce mot à tout ce que j'avais dit ; de même, *voir*, dans son acception générale, s'entend des facultés de l'âme aussi bien que de nos sens corporels : de là ces mots de la Genèse : « Jacob ayant *vu* qu'il y « avait du *blé* en *Egypte* [3], » quand rien de tout cela n'était sous ses yeux. Cependant, au sentiment de plusieurs interprètes, *voir une voix* signifierait la *comprendre*, ou la voir des yeux de l'âme. Voulant faire ici une énumération rapide, l'historien sacré rapporte ce que voyait le peuple : la voix du tonnerre et les lampes, le son de la trompette et la montagne toute en feu ; mais s'il s'était servi du verbe entendre, combien il eût été plus difficile d'expliquer comment le peuple entendait les lampes et la montagne couverte de fumée, objets qui tombent sous le sens de la vue. On dira peut-être que la briéveté est ici un défaut, et qu'il eût fallu dire pour ne rien omettre : le peuple *entendait* la *voix* et *voyait* des *lampes*, *entendait* le *son de la trompette* et *voyait* la *montagne toute en feu*. Il y avait deux sons qui se faisaient entendre : celui des nues, du tonnerre vraisemblablement, et celui de la trompette, en supposant toutefois que le premier son dont il est parlé sortait des nues. En somme, dès lors que l'Ecriture a voulu tout exprimer en peu de mots, il était préférable qu'elle employât le verbe *voir*

[1] Matt. v, 32.

[1] Ps. v, 7. — [2] Eccli. vii, 14. — [3] Gen. xlii, 1. suivant les Septante.

dans son acception générale, en parlant des choses qui frappent *l'oreille*, plutôt que d'employer le verbe *entendre*, en parlant des objets qui tombent sous le sens de la *vue*. Cette dernière façon de parler n'est point dans nos usages. Nous disons bien : *Vois ce bruit*, mais non : *Ecoute cette lumière*.

LXXIII. (Ib. xx, 19.) *La crainte, caractère principal de l'ancien Testament ; l'amour, caractère du Nouveau.* — « Parle-nous toi-même ; que « Dieu ne nous parle point, de peur que nous « ne mourions. » L'Ecriture nous montre à plusieurs reprises, et d'une manière incontestable, que la *crainte* est le signe distinctif de l'*ancienne Alliance*, et *l'amour*, le signe distinctif de la *nouvelle* ; celle-ci était cependant en germe dans l'ancienne, et en est comme l'épanouissement. Mais comment avancer que le peuple d'Israël *voyait la voix* de Dieu, en donnant à ce mot le sens de *comprendre*, puisqu'il craignait de mourir en l'entendant ? en vérité, nous n'avons pas de raison suffisante pour admettre cette interprétation.

LXXIV. (Ib. xx, 20.) *Dieu éprouve son peuple par la terreur.* — « Et Moïse leur dit : Ayez con« fiance; car Dieu est venu à vous pour vous « tenter, afin que sa crainte soit en vous, et que « vous ne péchiez point. » La crainte des châtiments sensibles, voilà donc le frein par lequel Dieu les empêche de pécher; car ils n'étaient pas encore capables d'aimer la justice pour elle-même; et cette épreuve, Dieu la permet pour mettre au grand jour les dispositions qui les animent. Ce n'est pas qu'il en eût besoin pour les connaître : il les connaissait parfaitement ; mais il voulait les faire connaître les uns aux autres, et à eux-mêmes. Ces terreurs, qui forment le trait caractéristique de l'ancien Testament, avaient cependant leur utilité ; l'Epître aux Hébreux en fait l'éloge en termes très-expressifs [1].

LXXV. (Ib. xx, 21.) *Comment Dieu se manifeste à Moïse dans la nuée.* — « Or, Moïse entra « dans la nuée où Dieu était, » c'est-à-dire où Dieu faisait éclater les plus grands prodiges, afin de se faire connaître. Comment, en effet, se montrait-il dans une nuée, Lui que les cieux des cieux ne peuvent contenir ? n'était-ce point de la même manière qu'il est partout, Lui qui n'est en aucun lieu en particulier ?

LXXVI. (Ib. xx, 23.) *Sur les idoles* — « Vous « ne vous ferez point de dieux d'argent ni de « dieux d'or. » Répétition de la défense renfermée dans le premier commandement : car par les dieux d'or et d'argent il faut entendre toute espèce de simulacres : « les idoles des nations, dit « le Psalmite, sont de l'or et de l'argent [1]. »

LXXVII. (Ib. xxi, 2.) *Sur la loi relative aux esclaves.* — La loi de Moïse règle que l'esclave hébreu servira pendant six ans, et qu'à la septième année il sera renvoyé libre et quitte de toute obligation. Dans la crainte que les esclaves chrétiens ne réclament de leurs maîtres un semblable privilège, Saint Paul, s'appuyant sur son autorité apostolique, ordonne aux esclaves d'obéir à ceux dont ils sont les serviteurs, afin que le nom de Dieu et sa doctrine ne soient point outragés par des blasphèmes [2]. Au reste, cette prescription mosaïque renferme quelque mystère : ce qui le prouve, c'est l'ordre donné par Dieu de percer avec une alène, contre une poteau, l'oreille de celui qui refusait le bénéfice de la liberté.

LXXVIII. (Ib. xxi, 7-11.) *Sur la loi relative aux filles esclaves.* — « 1. Si quelqu'un a vendu sa fille « pour esclave, elle ne sortira point comme font « les autres servantes. Si elle a déplu à son maître, « qui ne lui a pas donné son nom, il lui don« nera une récompense. Mais il n'est pas le « maître de la vendre à un peuple étranger, « parce qu'il l'a méprisée. S'il la fait épouser à « son fils, il la traitera comme il est juste de « traiter les filles. Et s'il en prend une autre pour « son fils, il ne refusera pas de lui donner l'en« tretien, le vêtement et la cohabitation. S'il ne « lui accorde point ces trois choses, elle sortira, « sans qu'il en puise tirer d'argent. » Ce passage est rendu si obscur par l'emploi de termes et de constructions inusités, que nos commentateurs savent à peine comment en expliquer le sens. Cet endroit n'est pas plus facile à comprendre dans le grec. J'essayerai pourtant de dire ce que j'y vois.

2. «Si quelqu'un, porte le texte sacré, a vendu «sa fille pour servante, » c'est-à-dire pour qu'elle soit servante, ce que les Grecs expriment par le mot οἰκέτις, « elle ne s'en ira point comme se « retirent les servantes. » Cela veut dire qu'elle ne se retirera pas, comme les servantes juives au bout de six ans. Car il faut admettre que, devant cette loi mosaïque, la femme était mise sur le même pied que l'homme. Pourquoi donc ne se retirera-t-elle point la septième année, si ce n'est parce que, durant son service, son maître l'a

[1] Heb. xii, 21-28.

[1] Ps. cxiii, 4, cxxxiv, 15. — [2] Eph. vi, 5, I Tim. vi, 1.

avilie, en abusant d'elle ? Les paroles qui suivent viennent confirmer cette interprétation. Voici en effet ce que nous lisons : « Si elle ne plaît « pas à son maître, qui ne lui a pas donné son « nom », c'est-à-dire, ne l'a pas prise pour épouse, « il lui donnera une récompense, » ce qui signifie, comme il a été dit plus haut, « qu'elle ne « s'en ira point comme s'en vont les servantes. » La justice veut en effet qu'elle reçoive un dédommagement pour avoir été avilie, puisque son maître ayant eu commerce avec elle, il ne l'a pas prise pour épouse, en d'autres termes, ne lui a pas donné son nom. Plusieurs interprètes traduisent : « il l'a *rachètera* », ce que nous avons rendu par « il la *récompensera.* » Si le grec avait porté ἀπολυτρώσεται, on l'aurait traduit comme dans ce passage du Psaume : « Il *rachètera* lui-même Israël [1], » où on lit ἀπολυτρώσεται. Mais ici nous lisons : ἀπολυτρώσει : ce qui donne à entendre que le maître reçoit, plutôt que de donner quelque chose pour le rachat de sa servante. A qui, en effet, le maître donnera-t-il, pour racheter celle qu'il possède en qualité de servante? « Il n'est pas le maître de la vendre à un peuple « étranger, parce qu'il a eu du mépris pour elle. » Le mépris qu'il a eu pour elle, ne lui donne pas le droit de la vendre ; en d'autres termes, il n'en sera pas tellement le maître, qu'il ait le droit de la vendre à un peuple étranger. Avoir eu du mépris pour elle, ou l'avoir méprisée, c'est la même chose ; l'avoir méprisée, signifie l'avoir avilie, c'est-à-dire avoir eu commerce avec elle sans la prendre pour épouse. Le grec porte ἠθέτησεν, qui correspond à notre mot : *sprevit*, dont l'Ecriture se sert dans Jérémie : « Comme une femme *méprise* celui avec « qui elle a commerce [2]. »

3. L'Écriture dit ensuite : « S'il lui fait *porter* « *le nom* de son fils, il la traitera comme il « est juste de traiter les filles. » Ici revient l'expression employée précedemment : « à qui il n'a *pas* « *donné son nom.* » Or, ces paroles : « S'il lui fait « porter le nom de son fils, » que signifient-elles, sinon qu'il la lui donne pour épouse? Car il est marqué : « il la traitera comme il est juste « de traiter les filles, » c'est-à-dire qu'il la mariera comme une fille en lui apportant une dot. L'Écriture ajoute : « Mais s'il prend une autre « femme pour son fils, » autrement, s'il ne lui donne pas l'esclave pour épouse, et lui en accorde une autre, « il ne refusera pas à cette servante « l'entretien, le vêtement et la cohabitation ; » parce qu'elle n'est pas demeurée l'épouse de son fils, il lui donnera ce qui convient, ce qu'il lui aurait accordé, s'il ne lui eût pas fait prendre son nom, après l'avoir cependant avilie par le commerce charnel. « Il ne lui refusera pas la *cohabi-* « *tation* », le grec porte : ὁμιλιαν, manière chaste de désigner le commerce charnel. Maintenant que signifie : « Il lui donnera en place une ré- « compense ? » Au livre de Daniel [1], les vieillards qui accusent faussement Suzanne, déposent en ces « termes : Un jeune homme qui était caché, est ve- « nu, et a commis le péché avec elle. » Daniel interroge l'un des deux à ce sujet et leur dit : « Sous « quel arbre les as tu vus *parler ensemble* ?» expression modeste qu'il substitue à celle dont ils s'étaient servis. Puis, s'adressant à l'autre et le convainquant de mensonge : « Race de Chanaan, « lui dit-il, et non de Juda, la beauté t'a séduit, « et la passion a perverti ton cœur. C'est ain- « si que vous traitiez les filles d'Israël, et elles, « ayant peur, vous obéissaient. » On lit dans le grec : Elles vous *parlaient* : ces expressions désignent le commerce charnel. Car dans ce passage : « Sous quel arbre les avez-vous surpris, » le grec s'exprime de cette sorte : Les avez-vous surpris parlant ensemble : ce qui, encore une fois, signifie l'union des corps.

4. Quant aux autres paroles qu'on lit dans l'Ecriture : « S'il ne fait pas ces trois choses, elle « sortira sans rien recevoir, » en voici le sens : S'il ne l'avilit point par le commerce charnel, s'il ne la donne point pour épouse à son fils, ou la renvoie sans avoir marié son fils à une autre, « elle se retirera sans qu'on paie rien pour elle, » c'est-à-dire qu'il lui suffira de ne plus être tenue en servitude. Elle s'en ira, comme un esclave hébreu, sans rien recevoir. Il n'est pas permis à son maître de la marier à un autre qu'à un hébreu, pas plus qu'il ne lui est permis de la vendre à un peuple étranger. Mais s'il la marie à un hébreu, il faut comprendre qu'elle se retirera avec son mari, sans qu'on paie rien pour elle et sans qu'on puisse non plus la séparer de lui.

LXXIX. (Ib. XXI, 12.) *Sur l'homicide volontaire et involontaire.* — « Si quelqu'un frappe « un homme au point de le faire mourir, qu'il « soit puni de mort. S'il *n'a pas voulu* la mort de « cet homme, mais que Dieu l'ait fait tomber « entre ses mains, je te donnerai un lieu où il

[1] Ps. CXXIX, 8. — [2] Jér. III, 20.

[1] Dan. XIII, 37, 54-58.

« pourra se réfugier. » On demande quel est le sens de ces paroles : « S'il n'a pas voulu donner « la mort, mais que Dieu ait livré entre ses « mains. » Ne semblerait-il pas que celui qui commettrait un homicide volontaire, serait dans son droit, si Dieu ne faisait pas tomber la victime en ses mains? Mais voici la signification de ce passage : quand l'homicide a été *involontaire*, *Dieu seul* intervient dans cet acte, et c'est précisément pour exprimer cette pensée, qu'il est dit : « Que Dieu a fait tomber la victime sous les « coups » du meurtrier. Mais quand l'homicide a été *volontaire*, il y a à la fois *l'intervention du meurtrier* et *celle de Dieu* qui livre la victime entre ses mains. Dans le premier cas, apparaît donc exclusivement l'action de Dieu, dans le second, l'action de Dieu et l'action libre, volontaire de l'homme : seulement l'homme n'intervient pas à la manière de Dieu. Dieu en effet n'est que juste, tandis que l'homme est digne de châtiment, non pour avoir tué celui dont Dieu ne voulait pas la mort, mais pour avoir donné la mort injustement. Il n'a pas été l'instrument de la volonté de Dieu, mais l'esclave de sa malice et de sa passion. Dans un seul et même acte se trouvent donc réunis ces deux extrêmes : Dieu, dont il faut bénir la justice mystérieuse, et l'homme, qui mérite la punition de son crime. Judas, qui a livré le Christ à la mort [1], n'est point excusable, parce que Dieu n'a pas épargné son propre fils et l'a livré pour nous tous [2].

LXXX. (Ib. XXI, 22-25.) *Sur l'avortement d'une femme, provenant d'une rixe entre deux hommes.*— « Si deux hommes se querellent ensemble et « frappent une femme dans sa grossesse, et « qu'elle mette au monde un enfant qui n'est « pas formé, le meurtrier paiera l'idemnité que « lui imposera le mari de la femme, sur sa de- « mande. » Il me semble que l'Ecriture a moins en vue les circonstances du fait qu'elle signale, qu'une signification particulière. Si elle n'avait en vue que la défense de frapper une femme enceinte et de la faire avorter, elle ne parlerait pas de deux hommes qui se querellent ensemble; un seul, dans un rixe avec cette femme, ou même sans querelle et uniquement dans le dessein de nuire à la postérité d'autrui, peut causer ce funeste résultat. Mais quand l'Écriture ne voit pas un homicide dans la mort donnée à un enfant qui n'est pas formé, c'est qu'elle ne considère pas comme un homme le fœtus encore en cet état dans le sein maternel. Ici l'on soulève ordinairement une question au sujet de l'âme : Ne peut-on pas dire que ce qui n'est pas formé encore, n'est pas même animé, et conséquemment qu'il n'y a pas homicide, puisqu'il est impossible d'ôter la vie à ce qui n'avait pas d'âme ? Qu'on lise encore ce qui suit : « Mais si « l'enfant est formé, il donnera vie pour vie [1]. » Qu'est-ce à dire, sinon qu'il mourra? Prenant occasion de là, le législateur établit pour les autres crimes des pénalités analogues : « Œil « pour œil, dent pour dent, main pour main, « pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure « pour blessure, meurtrissure pour meurtris- « sure [2] : » c'est la justice du talion. La loi mosaïque l'a établi, pour faire voir dans quelle mesure on avait le droit de tirer vengeance. Car si la Loi n'avait pas fixé cette règle, comment aurait-on connu la valeur du pardon? comment aurait-on pu dire; « Remettez-nous « nos dettes, comme nous remettons à ceux qui « nous doivent [3]? » La loi fait donc connaître le débiteur, afin qu'on mesure la valeur du pardon sur l'importance de la dette. Car nous ne saurions pas nous-mêmes ce que nous remettrions aux autres, si nous ne savions, par les prescriptions de la Loi, ce qui nous est dû. Si donc l'enfant existe déjà, mais informe en quelque sorte, quoique animé, (sur cette grande question de l'âme, il serait téméraire de prononcer à la hâte un jugement irréfléchi,) la Loi ne veut pas que ce soit un cas d'homicide. Supposé en effet qu'une âme vivante puisse exister dans un corps informe et par conséquent privé de sensibilité, on ne peut dire cependant que cette âme vit, tant que le corps n'est pas doué de ses sens. Quant à ces mots : « Et il paiera « sur *sa demande* » μετὰ ἀξιώματος l'indemnité que le mari fixera pour l'avortement, il n'est pas facile d'en déterminer le sens. Ἀξίωμα, le mot grec correspondant, s'interprète de plusieurs manières, et la traduction la plus supportable est encore celle qui porte : « cum pos- « tulatione, » *sur sa demande*. Peut-être cela signifie-t-il : il demandera qu'il lui soit permis de donner, afin de satisfaire à Dieu de cette manière, quand même le mari ou sa femme n'élèverait aucune prétention.

LXXXI. (Ib. XXI, 28.) *Le taureau qui aura attaqué de sa corne et tué un homme sera lapidé.* — « Si un taureau frappe de sa corne un homme

[1] Matt. XXVI, 18. — [2] Rom. VIII, 32.

[1] Exo. XXI, 23. — [2] Ib. XXI, 24, 25. — [3] Matt. VI, 12.

« ou une femme, et qu'ils en meurent, il sera « lapidé, et l'on ne mangera point de sa chair; « mais le maître du bœuf sera innocent. » La justice veut qu'on fasse périr l'animal qui nuit aux hommes, et quand la Loi parle du taureau en particulier, c'est la partie qui est prise pour le tout; de là tous les animaux au service de l'homme, dès qu'ils lui sont nuisibles, doivent également être sacrifiés. Mais s'il faut les faire périr, pourquoi employer la lapidation? Qu'importe en effet le genre de mort pour un animal destiné à périr? De plus il ne faut point se nourrir de sa chair; à quoi tout cela a-t-il rapport? L'Ecriture, fidèle à l'esprit qui l'anime, n'a-t-elle pas ici en vue quelque signification mystérieuse?

LXXXII. (Ib. 21, 35.) *Sur le taureau qui blesse et tue un autre taureau.* — « Si le taureau « de quelqu'un frappe de sa corne le taureau du « voisin, et qu'il en meure, ils vendront le tau- « reau qui est vivant ; et ils en partageront le « prix, et ils partageront le bœuf. » Est-ce que cette loi ne devait avoir d'application que pour le taureau, et non pour tous les autres animaux en pareil cas ? Il est évident qu'ici encore la partie est mise pour le tout; seulement si la chair de l'animal tué était de celle dont on ne mangeait point, la loi n'avait plus en ce point de raison d'être.

LXXXIII. (Ib. XXII, 1.) *Loi relative au vol des veaux ou des brebis.* — Pourquoi la loi veut-elle qu'on rende cinq veaux pour un seul, et quatre brebis pour une, si ceci ne voile quelque mystère?

LXXXIV. (Ib. XXII, 2.) *Sur les voleurs qui s'attaquent aux maisons.* — « Si un voleur est « surpris perçant la muraille, et qu'étant blessé « il en meure, il n'y aura pas homicide. Mais si « le soleil se lève sur lui, le meurtier sera coupable, « et il mourra. » Par conséquent, si le voleur est tué pendant la nuit, ce n'est pas un cas d'homicide; mais le contraire a lieu, si c'est pendant le jour. Car tel est le sens de ces paroles : « si le soleil « se lève sur lui. » On pouvait discerner alors s'il se présentait pour voler et non pour tuer, ce qui ne donnait pas le droit de le mettre à mort. La législation antique des païens, moins ancienne cependant que celle de Moïse, permettait aussi de tuer impunément et de quelque manière que ce soit le voleur de nuit, et même le voleur de jour, quand il se défendait à main armée : car alors c'était plus qu'un voleur [1].

LXXXV. (Ib. XXII, 9.) *Sur le parjure dévoilé par Dieu lui-même.* — Que veulent dire ces mots : « Celui qui aura été convaincu par Dieu, rendra le « double? » Ne signifient-ils pas que Dieu veut parfois, à certains signes, faire connaître le parjure?

LXXXVI. (Ib. XXII, 28.) *Que signifie : Les dieux?* — « Tu ne maudiras point les *dieux.* » Qui appelle-t-il de ce nom? Sont-ce les premiers qui rendent la justice au peuple? Moïse fut de même appelé le *dieu* de Pharaon [1]. Alors ce qui suit : « Et tu ne maudiras point le prince de ton peu- « ple » — le grec porte : tu ne diras pas de mal, — serait l'explication de ce qui précède, et ferait voir ceux que le législateur entend désigner par cette expression : *les dieux.* Ou bien faut-il donner à cette parole le sens que lui prête l'Apôtre, quand il dit : « car encore qu'il y en ait, dans le ciel « ou sur la terre, *qui sont appelés dieux*, et qu'*en* « *ce sens il y ait* plusieurs *dieux* et plusieurs Sei- « gneurs [2] ? » en ajoutant : *dans ce sens il y en a,* l'Apôtre veut dire qu'il est des créatures vraiment dignes de ce nom, mais c'est à cette condition que ce qu'on nomme en grec λατρεία, en latin *servitus*, c'est à dire le culte d'adoration, n'est dû qu'au seul vrai Dieu, qui est notre Dieu à nous. Il est défendu de maudire les *dieux*, mais en supposant même qu'il y ait des créatures vraiment dignes de ce nom; il n'y a pas de loi qui commande de les honorer par des sacrifices ou par aucune démonstration qui tienne du culte de latrie

LXXXVII. (Ib. XXIII, 2.) *Le mauvais exemple du grand nombre n'excuse pas du péché.* — « Tu « ne seras pas avec le plus grand nombre pour le « mal. » Juste condamnation de ceux qui excusent leur conduite sur l'exemple du plus grand nombre, ou qui pensent être par cela même irréprochables.

LXXXVIII. (Ib. XXIII, 3.) *Sur la miséricorde et la justice* — « Tu n'auras pas compassion du « pauvre, en le jugeant. » Sans cette adition, « en « le jugant, » le texte précité eût donné lieu à une grave question. D'ailleurs quand cette addition n'eût pas été écrite, il aurait fallu la suppléer par la pensée. Plus haut, le texte porte : « Tu « ne te joindras pas à la multitude, pour te laisser « aller avec le plus grand nombre à porter un « jugement injuste ; » quand on lit ensuite : « Et tu n'auras pas compassion du pauvre, » on pouvait donc sous-entendre : « devant la justice. »

[1] Voir la loi des XII Tables, ces paroles en sont extraites par Cicéron dans son discours *pro Milone*.

[1] Exod. VII, 1. — [2] I Cor. VIII 5.

Mais dès lors que l'addition s'y trouve, la raison de ce précepte est évidente : il ordonne que quand nous rendons la justice, si nous voyons que le riche ait droit contre le pauvre, nous ne favorisions pas le pauvre contrairement à la justice, sous prétexte d'humanité. La miséricorde est donc bonne, mais elle ne doit pas être contraire au *jugement*, c'est-à-dire, pour interprèter ce mot de l'Ecriture, à ce qui est juste. Dans la crainte qu'on ne conclue de cette maxime que Dieu défend la miséricorde, le texte qui vient ensuite dit avec beaucoup d'à-propos : « Si tu rencontres le bœuf de ton enne- « mis, ou sa bète de somme, lorsqu'ils sont « égarés, tu les ramèneras et les lui rendras ; » afin donc que tu saches que l'exercice de la miséricorde ne t'est pas défendu, pratique-la, même à l'égard de tes ennemis, quand tu le peux, en dehors de la justice : car en ramenant et en rendant à ton ennemi son bœuf égaré, tu n'es plus un juge qui siège sur son tribunal et exerce ses fonctions.

LXXXIX. (Ib. XXIII, 10.) *Sur le repos de la terre pendant la septième année.* — « Tu sèmeras « ta terre pendant six ans, et tu en recueilleras « les fruits ; mais tu feras relâche la septième « année, et tu la laisseras reposer ; et les « pauvres de ton peuple auront à manger : ce « qu'ils laisseront, les bêtes sauvages le man- « geront. Tu feras de même pour ta vigne et ton « plant d'oliviers. » On peut demander ce que le pauvre trouve à recueillir, si le possesseur laisse ses champs sans même les ensemencer. Car ce n'est pas à la vigne, ni aux oliviers que se rapportent ces mots : « Les pauvres de ton peu- « ple auront à manger : » d'une terre non ensemencée, incapable de porter des moissons, ils n'auront rien à recueillir, et quant à la vigne et aux oliviers, il est dit qu'il faut faire la même chose : il s'agit donc ici des champs qui fournissent le froment. A ces paroles : « Tu sèmeras « ta terre pendant six ans, et tu en recueilleras « les fruits, » faut-il donner l'interprétation suivante : pendant six ans tu sèmeras et tu recueilleras; mais la septième année, tu ne recueilleras pas, sous-entendu, après avoir semé ? ainsi pendant six ans, le possesseur sémerait et recueillerait, mais la septième année il abandonnerait ce qu'il aurait semé ? Autrement qu'est-ce qui en reviendrait aux pauvres, dont les restes sont encore réservés aux bêtes sauvages, c'est-à-dire à celles qui peuvent se nourrir des mêmes aliments, tels que les sangliers, les cerfs et autres animaux d'espèce semblable ? cette prescription doit néanmoins voiler quelques figures. Car, si Dieu en donnant les préceptes aux hommes, ne s'inquiète pas de bœufs [1] : — ce qui signifie, non qu'il ne nourrit pas les animaux qui ne sèment, qui ne moissonnent ni n'amassent point dans des greniers, mais que ses préceptes n'ont point pour objet de prescrire à l'homme le soin qu'il doit avoir de son bœuf ; — combien moins s'inquiète-t-il de lui prescrire le soin qu'il doit avoir des bêtes sauvages. Ne les nourrit-t-il pas lui même des trésors qu'il a déposé dans le sein fécond de la nature, et n'a-t-il pas soin de leur nourriture pendant les six années où l'on récolte ce que l'on a semé.

XC. (Ib. XXIII, 19.) *L'agneau ne doit pas être cuit* DANS LE LAIT DE SA MÈRE. — « Tu ne feras « pas cuire l'agneau *dans le lait de sa mère.* » Est-il possible de prendre ce passage dans le sens propre et littéral, je n'en sais vraiment rien. Car si l'on admet que la défense de *de faire cuire l'agneau dans le lait* symbolise quelque mystère, je réponds que l'usage de cuire un agnau dans le lait n'existe nulle part. Et si l'on veut que ces mots signifient : *pendant qu'il est encore à la mamelle*, quel est, observerai-je, le Juif qui a jamais attendu, pour faire cuire un agneau, qu'il cessât de têter ? Mais que signifie : *dans le lait de sa mère;* est-ce que, en admettant ce dernier sens, la loi ne serait pas transgressée si l'agneau, que l'on fait cuire ayant perdu sa mère, était allaité par une autre brebis ? Il n'est personne qui ne reconnaisse à cette loi un sens figuratif. Les prescriptions mêmes qui peuvent être observées à la lettre, n'ont pas été commandées sans motif ; elles ont leur signification. Ici je ne vois pas quel sens littéral a, ou pourrait avoir ce commandement. Cependant j'admets l'interprétation, qui y voit une prophétie relative à Jésus-Christ : il ne devait pas, *dans son enfance*, être mis à mort par les Juifs, mais échapper aussi à la cruauté d'Hérode, qui cherchait à le faire mourir [2]; alors cette expression : « Tu feras cuire » désignerait le feu de la Passion, en d'autres termes, la tribulation. L'Ecriture ne dit-elle pas, en effet : « La fournaise éprouve les vases du potier, et l'é- « preuve de la tribulation, les hommes justes [3]. » Comme Jésus-Christ n'a point souffert dans son enfance, lorsque poursuivi par Hérode il sem-

[1] Cor. IX, 9. — [2] Matt. II, 16. — [3] Eccli. XXVII, 6.

blait sur le point de succomber au danger, on doit reconnaître une prédiction de cet événement dans ces paroles : « Tu ne feras pas cuire « l'agneau dans le lait de sa mère. » Il ne serait peut-être pas non plus déraisonnable d'admettre, avec certains commentateurs, que le Prophète a voulu, par ce commandement, empêcher les vrais Israelites de s'associer aux mauvais Juifs, qui ont fait souffrir le Christ. *Comme un agneau dans le lait de sa mère*, c'est-à-dire, *au jour anniversaire de sa conception*. On dit en effet des femmes que, du jour où elles ont conçu, elles amassent du lait. Or, la conception et la passion du Christ ont eu lieu dans le même mois, comme l'attestent la célébration de la Pâque et le grand jour, si connu dans les églises, consacré à la fête de sa Nativité. Venu au monde au terme des neuf mois, le huit de calendes de Janvier, il a été conçu nécessairement vers le huit des calendes d'Avril; or ce fut aussi dans ce temps qu'eut lieu sa passion, *dans le lait de sa mère*, c'est-à-dire au temps ou sa mère vivait encore.

XCI. (Ib. XXIII, 20, 21.) *Sur l'Ange conducteur des Hébreux.* — « Voici que j'envoie mon Ange de« vant toi, pour qu'il te garde dans le chemin, « qu'il te conduise dans la terre que je t'ai pré« parée. Ecoute-le, et garde-toi de ne point te « confier à lui : il ne te pardonnera rien ; car « mon nom est sur lui. » Ces paroles s'appliquent à celui dont le nom a été changé en celui de Jésus, ou Josué : c'est lui en effet qui a introduit le peuple dans la terre promise.

XCII. (Ib XXIII, 25-27.) *Sur les récompenses temporelles.* — « Tu serviras le Seigneur ton Dieu ; « et je bénirai ton pain, et ton vin, et ton eau, « et j'éloignerai de vous l'infirmité. Il n'y aura « point d'homme qui n'ait des enfants, point de « femme stérile dans ta terre. Je remplirai le nom« bre de tes jours. Et j'enverrai la crainte pour te « précéder ; et je ferai perdre la raison aux nations « chez lesquelles tu entreras etc. » Ces promesses peuvent être prises aussi dans le sens spirituel ; mais entendues de la félicité temporelle, elles forment le type caractéristique de l'ancien Testament. Là, si nous en exceptons les commandements qui cachent une signification mystérieuse, nous trouvons les mêmes préceptes moraux que dans la loi nouvelle, mais les promesses sont toutes charnelles et terrestres. Aussi, au Psaume soixante-douzième, l'homme de Dieu dit-il que ses pieds ont presque fléchi et qu'il a été sur le point de tomber, lorsqu'il voyait d'un œil jaloux la paix dont jouissaient les pécheurs [1]. Il voyait les impies posséder en abondance ces biens qu'annonçait l'Alliance antique, et qu'il attendait du Seigneur Dieu, comme la récompense de sa soumission. De là cette pensée impie qui commençait à gagner son cœur : Dieu ne s'inquiète pas de l'homme ; mais il s'arrête, dit-il, n'osant condamner la conduite des saints; alors la lumière commence à descendre dans son âme, et il s'écrie : « C'est là un travail difficile pour moi, « jusqu'à ce que j'entre dans le sanctuaire de « Dieu et que je comprenne quelle sera la fin [2]. » Là en effet seront données les récompenses qui sont le privilège du nouveau Testament, et les impies n'y auront point de part : alors les châtiments atteindront les impies, et nul d'entre les saints n'éprouvera leurs tourments.

XCIII. (Ib. XXIII, 28.) *Sur les guêpes dont le Seigneur fait précéder son peuple dans la terre promise* — « Et j'enverrai devant toi des guêpes « et elles chasseront loin de toi les Amorrhéens, « les Evéens, les Chananéens et les Chettéens. » Que faut-il entendre par ces guêpes ? Dieu promet qu'il les enverra, et le livre de la Sagesse affirme qu'il a rempli sa promesse : « Et il en« voya, y lisons-nous, des guêpes en avant de « son armée [2]. » Cependant nous ne lisons la relation de cet événement ni au temps de Moïse, ni à l'époque de Josué, fils de Navé, ni enfin sous le gouvernement des Juges ou des Rois. Il est donc permis d'entendre par ces guêpes les aiguillons de la crainte qui tourmentaient les peuples cités plus haut et les forçaient à se retirer devant les enfants d'Israël. C'est Dieu qui parle et si sa parole, contenant un sens figuré, ne s'accomplit point dans le sens littéral et suivant la propriété des termes, cela n'empêche point d'ajouter foi à l'histoire où la vérité du récit apparaît. Il en est de même de ce que rapportent les Evangélistes : les faits réels n'y perdent rien de leur crédibilité, parce que le Christ tient quelquefois un langage figuré.

XCIV. (Ib. XXIII, 33.) *Sur le service et l'adoration qui sont dus à Dieu.* — « Si tu sers leurs « dieux, ils seront pour toi un sujet de scandale. » Ici le texte grec porte δουλεύσῃς, tu serviras, au lieu de λατρεύσῃς, tu adoreras. Il suit de là que le service, δουλεία, est dû à Dieu en sa qualité de Seigneur, mais que l'adoration, λατρεία, n'est due qu'à Dieu et par cela même qu'il est Dieu

[1] Ps. LXXII, 2-71. — [2] Sap, XII, 8.

XCV. (Ib. XXIV, 1-3.) *Sur les ordonnances du Seigneur.* — Et il dit à Moïse : « Monte vers le Seigneur, « toi et Aaron, et Nadab, et Abiud, et les soixan- « te dix anciens d'Israël, et ils adoreront le Sei- « gneur de loin, et Moïse s'approchera seul du « Seigneur, mais pour eux ils ne s'approcheront « pas, et le peuple ne montera pas avec « eux. Or, Moïse vint et rapporta au peuple « toutes les paroles et toutes les ordon- « nances de Dieu, et le peuple répondit « tout d'une voix, en disant : Nous ferons et nous « écouterons tout ce que le Seigneur a dit. » On voit qu'il est question, jusqu'à cet endroit de l'Ecriture, des ordonnances qui furent faites au peuple et qu'il fut recommandé d'observer. Comme il ressort du texte lui-même, elles commencent par la loi relative à l'esclave hébreu, dont l'oreille devait être percée contre un poteau, et c'est là que ce mot *d'ordonnance* est écrit pour la première fois. Or, il faut bien distinguer dans toutes ces ordonnances les règles qu'on peut en tirer pour la conduite et la conservation des bonnes mœurs. Car on trouve en elles beaucoup de choses qui renferment plutôt un sens mystérieux que des règles de morale. Les interprètes latins ont bien rendu par le mot *ordonnances*, *justificationes*, ce que les Grecs expriment par le mot δικαιώματα.

XCVI. (Ib. XXIV, 3.) *Sur ces paroles : Nous ferons, et nous écouterons.* — Il faut observer que le peuple répond pour la seconde fois : « Nous « ferons et nous écouterons tout ce que le Sei- « gneur a dit. » Mais l'ordre naturel devait être : Nous *écouterons* et nous *ferons*. Je serais étonné qu'il n'y eût pas ici un sens caché. Car si nous *écouterons* est mis pour : *nous comprendrons*, il faut d'abord accomplir humblement la parole de Dieu, afin d'être conduit par lui à l'intelligece des choses qu'on a faites d'après ses ordres : digne récompense de la docilité dont on aura fait preuve, au lieu de mépriser ses lois. Mais il faut voir si le peuple hébreu ne s'est point montré semblable à ce fils, qui repondit aux ordres de son père : « J'irai à la vigne, » et n'y alla point [1], tandis que les Gentils, qui avaient conçu pour le Seigneur un profond mépris, justifiés dans la suite par l'obéissance d'un seul, s'attachèrent à la justice qu'ils ne suivaient pas auparavant [2].

XCVII. (Ib. XXIV, 4.) *Sur l'autel élevé par Moïse au pied du Sinaï.* — Remarquons cette particularité : « Moïse dressa un autel au pied de la « montagne, et douze pierres pour les douze tri- « bus d'Israël. » Ces douze pierres qui composent l'autel signifient que ce peuple est l'autel de Dieu, aussi bien qu'il en est le temple [1].

XCVIII. (Ib. XXIV, 5.) *Sur ce mot : la victime du salut.* — « Et ils immolèrent à Dieu la victime « du salut. » Le texte ne porte pas : la victime *salutaire*, mais la victime *du salut* : en grec on lit également σωτηρίου, du salut. Le Psalmiste dit de même : « Je prendrai le *calice du salut*, » et non pas le *calice salutaire* [2]. Il faut examiner si ce passage ne ferait pas allusion à Celui que désignent ces paroles de Siméon : « Mes yeux ont « vu votre *Sauveur* [3]. » C'est Celui-ci que célèbre également le Palmiste dans ces mots : « Annoncez « bien de jour en jour le *Sauveur* qui vient de lui [4]. » Or, si nous y regardons attentivement, que prétend-il désigner dans ces mots : *de jour en jour*, si ce n'est Celui qui est la lumière de la lumière, Dieu de Dieu, en d'autres termes, le Fils unique de Dieu ?

XCIX. (Ib. XXIV, 6.) *Premier sacrifice offert dans le désert.* — « Moïse prit la moitié du sang, qu'- « il versa dans une coupe, et répandit l'autre « moitié sur l'autel, et, prenant le livre de l'al- « liance, il en fit la lecture devant le peuple. » Faisons ici une remarque : c'est la première fois que l'Ecriture dit clairement que Moïse offrit un sacrifice depuis la sortie d'Égypte. Précédemment elle avait parlé, mais en termes assez ambigus, d'un sacrifice offert à Dieu par son beau-père, Jéthro [5]. Remarquons aussi que la lecture du livre de l'alliance se fait en même temps que l'effusion du sang de la victime : or, nous devons croire que dans ce livre étaient consignées les divines ordonnances. Car nous voyons que le Décalogue ne fut gravé sur les tables de pierres que dans la suite.

C. (Ib. XXIV. 7.) *Nouvelle répétion.* — « Et ils « dirent : Nous ferons et nous écouterons tout ce « que le Seigneur a dit. » C'est littéralement la même réponse qu'ils font pour la troisième fois.

CI. (Ib. XXIV, 9.) *Dieu paraît sous une forme sensible.* — « Et Moïse monta, ainsi que Aaron, « et Nadab, et Abiud, et les soixante-dix anciens « d'Israël ; et ils virent le lieu où s'était arrêté « le Dieu d'Israël. » Pour ceux qui entendent l'Ecriture, il est évident que Dieu n'est contenu en aucun lieu, et qu'il n'est pas assujéti

[1] Matt. XXI, 30. — [2] Rom. IX, 30.

[1] II Cor. VI, 16. — [2] Ps. CXV, 13. — [3] Luc, II, 30. — [4] Ps. XCV, 2. — [5] Ex. XVIII, 22.

comme nous avec nos corps, à prendre diverses situations, comme de s'asseoir, de se coucher, de se tenir debout, et le reste. Ces exigences s'imposent uniquement aux corps. Or Dieu est esprit [1]. Si donc il s'est manifesté sous la forme d'un corps ou par des signes exprimés corporellement, sa substance divine, qui fait qu'il est ce qu'il est, ne s'est point montrée à des yeux mortels; mais, en prenant des formes sensibles, il a fait acte de toute-puissance.

CII. (Ib. xxiv, 11, 10.) *Sur les élus d'Israël.* — « Et parmi les élus d'Israël, pas un seul ne fut « en désaccord : et ils vinrent au lieu où Dieu « avait été, et ils mangèrent, et ils burent. » Peut-on mettre en doute que ces *élus* d'Israël ne soient les personnages que l'Écriture vient de désigner nommément, et avec eux, les soixante-dix anciens ? Ils étaient incontestablement la personnification des élus du peuple de Dieu. « Car la foi « n'est pas commune à tous, et Dieu connaît « ceux qui sont à lui [2]. Dans une grande mai- « son, il y a des vases pour des usages hon- « nêtes, et d'autres pour des usages honteux [3]. « Puisqu'il a prédestiné ceux qu'il a connus dans « sa prescience ; appelé ceux qu'il a prédestinés ; « justifié ceux qu'il a appelés ; glorifié enfin ceux « qu'il a justifiés [4], » il n'y eut donc assurément point de désaccord parmi les élus d'Israël. Or, le nombre *quatre*, représenté par Moïse, Aaron, Nadab et Abiud, est une figure des *quatre* Evangiles et de la promesse faite au monde entier, qui se divise en *quatre* parties ; le nombre des anciens, *soixante-dix*, qui n'est autre que le nombre sept décuplé, est la figure de l'Esprit-Saint. Le saphir est l'image de la vie céleste, surtout parce qu'il « ressemble au firmament. » Et qui ne sait qu'on donne au firmament le nom de ciel ? Les côtés de ce saphir représentent le carré lui-même, ou la stabilité, ou bien encore les mystères cachés dans le nombre *quatre*. Le repas de Moïse et de ses compagnons dans le lieu où Dieu avait apparu, est le symbole des délices et de l'abondance, qui constituent le bonheur du royaume de l'éternité. « Bienheureux, en effet, « ceux qui ont faim et soif de la justice, parce « qu'il seront rassasiés [5]. » Aussi le Seigneur déclare-t-il qu'il en viendra plusieurs, ce sont évidemment ceux qu'il a élus, connus dans sa prescience, prédestinés, appelés, justifiés, glorifiés, qui s'assiéront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux [1]. Et ailleurs ne promet-il pas aux fidèles de leur faire prendre place au festin, d'aller et de venir, et de les servir [2] ?

CIII. Ib. xxiv, 13. *Sur Jésus, fils de Navé (Josué.)* — Comment se fait-il que Jésus, fils de Navé, qui n'est pas désigné avec les quatre personnages cités plus haut, paraît tout-d'un-coup avec Moïse, le suit sur la montagne pour recevoir les tables de la Loi, puis tout-d'un-coup rentre dans l'obscurité, c'est-à-dire, n'est plus mentionné par l'écrivain sacré ? Comment, après cela, lorsque Moïse reçoit la Loi gravée sur les deux tables, Jésus reparaît-il auprès de lui ? Ne montre-t-il pas par son nom de Jésus que le nouveau Testament est caché dans l'Ancien, et apparaît quelquefois à ceux qui ont l'intelligence ? Quant au nom de Jésus, nous lisons au livre des Nombres [3], la circonstance où il fut imposé au fils de Navé : c'est quand il était sur le point d'entrer dans la terre promise. L'Écriture anticipe donc ici sur un évènement postérieur. Car tous ces évènements ont été décrits après leur accomplissement; aussi quand arriva celui qui vient d'être mentionné, Jésus n'avait pas encore reçu ce nom nouveau ; mais il le portait au moment où fut écrite cette page sacrée.

CIV. (Ib. xxv, 11, 12.) *Des cymaises et des anneaux d'or de l'Arche-d'alliance.* — « Et tu feras « des cymaises d'or qui tourneront autour de « l'arche. » Ces symaises affectaient la même forme que l'arche, et, comme cela se voit à une table carrée, couraient d'un angle à l'autre. Elles *tournaient autour*, mais n'étaient point pour cela *mobiles*. Elles étaient fixées, je le répète, comme celles d'une table ; *tournaient alentour*, c'est-à-dire, étaient *contournées pour la forme* ; les grecs ont le mot στρεπτά, pour désigner ce genre d'ornementation ; c'étaient deux filets, pareils à ceux d'une colonne torse, ou deux petites baguettes entrelacées en forme de câbles, imitant une guirlande ou une couronne. « Tu fabriqueras aussi « quatre anneaux d'or, et tu les placeras sur les « *quatre côtés*, deux anneaux sur le premier côté, « et deux anneaux sur le second. » Cela veut dire que ces quatre anneaux correspondent à chacun des quatre coins : de cette manière tout en n'étant posés que sur deux côtés, ils sont en réalité sur les quatre. Un coin tient à deux côtés ; c'est la seule manière d'expliquer comment on peut placer *deux* anneaux sur les *quatre* côtés, puis-

[1] Jean, iv, 24. — [2] II Thes. iii, 2. — [3] II Thim. ii, 19, 20. — [4] Rom. viii, 30. — [5] Matt. v, 6.

[1] Matt. viii, 11. — [2] Luc, xii, 37. — [3] Nomb. xiii, 17.

qu'il n'y a que *quatre* anneaux; il en faudrait *huit*, si l'on entendait la chose autrement que nous venons de l'exposer. Les anneaux sont mis aux quatre coins, afin qu'on y introduise les bâtons à l'aide desquels quatre hommes peuvent porter l'arche.

CV. (Ib. xxv, 17.) *Sur le Propitiatoire.* — On demande ordinairement ce que signifie le *Propitiatoire* placé sur l'Arche. Comme il devait être d'or et avoir en longueur et en largeur les dimensions données pour l'arche, il est hors de doute que c'était comme une table d'or destinée à couvrir l'arche elle-même : deux Chérubins étaient sur le propitiatoire, se regardant l'un l'au-l'autre; leur visage était du côté du propitiatoire et ils le couvraient de leurs ailes : sujet plein de mystère. L'or est le symbole de la sagesse divine ; l'arche, le symbole des secrets de Dieu. Il est prescrit de placer dans l'arche la Loi, la manne, et la verge d'Aaron : dans la Loi sont renfermés les préceptes; la verge est la marque de la puissance; la manne, l'image de la grâce : frappant symbolisme, qui nous fait voir que, sans la grâce, il est impossible d'accomplir les commandements. La Loi ne peut néanmoins être parfaitement accomplie par tout homme qui fait des progrès dans le bien : c'est ce qui est marqué par la place élevée du *propitiatoire*. Dieu en effet doit être *propice* à l'homme pour qu'il réussisse dans cette tâche ; le propitiatoire mis sur l'arche est donc l'image de la miséricorde qui l'emporte sur la justice [1]. Les deux Chérubins déploient leurs ailes sur le propitiatoire, pour l'honorer en étendant sur lui comme un voile, parce qu'il renferme des choses mystérieuses; ils se regardent l'un l'autre, parce qu'il s'accordent, comme les deux Testaments, dont ils sont la figure; leurs visages sont tournés vers le propitiatoire, pour nous faire mieux sentir le prix de la miséricorde divine, source unique d'espérance. Dieu enfin promet à Moïse de lui parler du milieu des Chérubins, de dessus le propitiatoire. Or comme ces deux animaux sont le type d'une vaste science dans la création raisonnable, c'est en effet ce que signifient les Chérubins, il faut à ce sujet quelques remarques : par la charité, ils couvrent le propitiatoire de leurs ailes, parce qu'il ne faut s'attirer aucune qualité, mais en rapporter à Dieu tout le mérite, c'est-à-dire l'honorer par l'éclat des vertus dans lesquelles on excelle; enfin leurs visages ne sont tournés que vers le propitiatoire, parce que, en dehors de la miséricorde divine, il ne faut point espérer faire de progrès dans le vaste champ de la science.

CVI. (Ib. xxv, 27.) *Sur les anneaux de l'Arche.* — « Les anneaux seront dans des étuis « qui serviront à porter la table. » Cela veut dire que les anneaux seront comme les gaînes des bâtons sur les quels sera portée l'arche; en d'autres termes, que les bâtons entreront dans ces anneaux comme dans des étuis. « Les an« neaux seront dans des étuis, » c'est-à-dire qu'ils en tiendront lieu.

CVII. (Ib. xxvi, 1.) *Sur le Tabernacle.* — Dieu ordonne qu'il soit fait *dix* rideaux pour le tabernacle : c'est l'image des *dix* commandements de la Loi. Les rideaux, en raison de leur ampleur, signifient l'accomplissement facile des commandements. Car la charité est la plénitude de la Loi [1]; et la charité seule rend facile la fidélité aux préceptes : de là cet éloge de l'expansion de l'âme : « Vous avez élargi le « chemin sous mes pas, et mes pieds n'ont pas « été affaiblis [2]. » Mais comme cette sorte de dilatation de l'âme a sa source dans la grâce divine, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs [3]; comme elle ne vient pas de nous, mais de l'Esprit-Saint, qui nous a été donné; nous retrouvons ici le nombre mystérieux qui désigne l'Esprit-Saint, par qui est rendu possible l'accomplissement de la loi. La longueur du rideau doit-être de ving-huit coudées. Or, il faut diviser ce nombre par *sept*, pour avoir la largeur du rideau, qui devait être de *quatre* coudées. Quatre fois sept, en effet, font vingt-huit. C'est de plus un nombre parfait, car il se compose, comme le nombre six, de ses propres éléments. Quant à ces paroles du texte, si fréquemment répétées : « Tu feras les Chérubins en ouvrage « de broderie, » quel en est le sens, sinon qu'une science immense présida à toutes ces choses; c'est d'ailleurs la signification du mot *Chérubin*.

CVIII. (Ib. xxvi. 7,) *Sur les onze couvertures de poils de Chèvres* etc. — « Tu feras pour le ta« bernacle des couvertures de poils; tu en « feras onze. » Ces onze couvertures de poils, c'est-à-dire tissues de poils de chèvres, sont un symbole de la trangression. Pourquoi? Parce que le nombre *onze* va au-delà du nombre *dix*, symbole, à son tour, de la Loi elle-même. Le nombre onze, multiplié par sept, produit *soixante-dix-sept* : ce dernier chiffre est l'image

[1] Jacq. II, 13.

[1] Rom. XIII, 10. — [2] Ps. XVII, 37. — [3] Rom. V, 5

de la rémission de tous les péchés : « Tu pardonneras, dit le Sauveur, non pas seulement « sept fois, mais encore *soixante-dix sept fois*[1] : » ce chiffre égale aussi le nombre des générations que Saint Luc énumère, après avoir raconté le baptême du Seigneur, en remontant de lui jusqu'à Dieu par l'intermédiaire d'Adam[2]. Si ces couvertures figurent les péchés, c'est pour que nous nous en confessions et qu'ils soient effacés et couverts par la grâce donnée à l'Eglise selon cette parole : « Heureux ceux à qui les iniquités « sont remises et dont les péchés sont *couverts*[3]. » Dieu ordonne ensuite d'étendre sur ces couvertures des peaux de béliers teintes en *rouge*. Or, qui ne voit dans le bélier marqué de cette couleur, le Christ lui-même ensanglanté dans sa passion ? Ces peaux teintes en rouge figurent également les saints martyrs, dont les prières obtiennent de Dieu miséricorde pour les péchés de son peuple. Enfin les peaux d'hyacinthe, qui forment la dernière couverture, sont une image du printemps éternel de la vie bienheureuse.

CIX. (Ib. XXVI, 17 *selon les Septante*. *Sur les coins qui assujétissaient les colonnes du tabernacle.* — « Tu feras à chaque colonne, deux petits « coudes opposés l'un à l'autre, » c'est-à-dire, un d'un côté de la colonne, et l'autre de l'autre. Ces petits coudes sont nos coins vulgaires, comme il s'en trouve aux colonnes des pressoirs, contre lesquelles s'appuient les pièces de bois qui supportent les cuves. On leur a donné ce nom, par analogie avec la situation d'un homme, qui, étant couché à table, est appuyé sur le coude.

CX. (Ib. XXVI, 21. *Sur la base et le chapiteau des colonnes.* — Tu feras « deux bases à chacune des « colonnes. » Il semble que l'Ecriture ne parle pas seulement ici des bases sur lesquelles sont assises les colonnes, mais encore des chapiteaux qui en forment le couronnement. C'est pourquoi nous lisons : Tu feras « deux bases à une « colonne pour ses *deux parties*. » Que signifient en effet ces derniers mots, sinon la partie inférieure et la partie supérieure?

CXI. (Ib. XXVI, 25.) *Sur les huit colonnes dressées derrière le tabernacle* . — Après avoir dit qu'il y aura *six* colonnes derrière le tabernacle, l'Ecriture ajoute que les colonnes seront au nombre de *huit* et les bases, selon l'explication que nous venons de donner, au nombre de seize. En ajoutant aux *six* colonnes mentionnées *d'abord* les *deux* colonnes des angles, on a le même chiffre total.

CXII. (Ib. XXVI, 33.) *Sur le Saint et le Saint des Saints.* — « Le voile vous servira de sépara- « tion médiane entre le Saint et le Saint des « Saints ; » en d'autres termes, le voile dont il est question actuellement, suspendu à quatre colonnes, séparera le Saint du Saint des Saints. L'épitre aux Hébreux fait voir la différence qui existait entre ces deux parties du Tabernacle[1]. A l'intérieur, au delà du voile, était le Saint des Saints, qui contenait l'Arche-d'alliance ; au dehors, se trouvaient la table et le candélabre, qui avec les autres objets, sur la confection desquels Dieu avait donné ses ordres précédemment, formaient le *Saint*, et non le Saint des Saints. L'extérieur du voile était le type de l'ancien Testament ; l'intérieur, le type du nouveau : car l'un et l'autre se découvrent, dans l'ancien Testament, exprimés dans les faits et figurés d'une manière symbolique. Ainsi le *Saint* est la figure de la figure ; car il est le type de l'ancien Testament ; tandis que le *Saint des Saints* est la figure de la vérité elle-même, puisqu'il est le type du nouveau Testament. Tout l'ancien Testament nous présente des figures dans ces objets et ces observances dont la fidèle exécution est prescrite.

CXIII. (Ib. XXVII, 1.) *Sur l'autel des holocaustes.* — On demande comment Dieu exige que l'autel ait trois coudées de haut, puisque cette mesure égale à peu près la taille de l'homme. Comment donc pouvait-on servir à l'autel, puisqu'ailleurs il est défendu d'établir des degrés qui y conduisent? « Dans la crainte, dit le texte sacré, que « tu ne laisses voir ce qui est honteux[2]. » Mais là, il était question du massif de l'autel, qui devait être ou de terre ou de pierre, et dont les degrés eussent fait corps avec lui ; tandis qu'ici l'autel dont Dieu ordonne la construction devait être de bois ; si à l'heure où le lévite remplissait son office, quelque chose était déposé sur l'autel et devait en être enlevé, quand il avait terminé ses fonctions, cet objet certainement ne faisait pas corps avec l'autel. Comment, encore, le feu pouvait-il être mis au sacrifice sur un autel de bois, quand on pense surtout que cet autel devait être creux, et la grille placée au milieu de la cavité? Serait-ce que dans ce texte : « Tu fe- « ras des cornes qui s'éleveront aux quatre coins

[1] Matt. XVIII, 22. — [2] Luc, III, 23-38. — [3] Ps. XXXI. 1.

[1] Heb, IX. 1-12. — [2] Exod. XX, 26.

« de l'autel, et tu les couvriras d'airain [1], » ces dernières paroles : « Tu les couvriras d'airain, » ne se rapportent pas seulement aux cornes de l'autel, mais encore à tous les autres matériaux qui devaient entrer dans sa construction ?

CXIV. (Ib. xxviii, 3, 4.) 1. *Sur l'esprit d'intelligence.* — « Parle à tous ceux qui sont sages d'es« prit, que j'ai remplis de l'esprit *d'intelligence.* » Le grec porte ici *αἰσθήσεως*, que l'on traduit exactement par, *sens,* et non, par *intelligence.* Mais l'Ecriture ne se sert pas ordinairement d'un autre mot pour marquer le *sens intérieur*, ce que nous appelons *l'intelligence.* En voici un exemple tiré de l'Epître aux Hébreux : « La nourriture solide « est pour les parfaits, pour ceux qui ont le *sens*, « l'esprit, exercé par un long usage à discerner « le bien du mal [2]. » Le texte grec porte *αἴσθησις*, là où le texte latin emploie le mot *sensus*. Mais à quel esprit fait allusion ce passage, sinon à l'Esprit-Saint ?

2. *Sur les vêtements sacerdotaux*, « Et voici les « vêtements qu'ils feront : le pectoral, l'huméral, la « tunique traînante, et la tunique avec des fran« ges de lierre. » Notons en passant la nomenclature de ces vêtements et les détails qui suivent : car il avait été dit plus haut qu'il ne serait fait qu'une seule robe traînante. Quant à la tunique, au lieu de dire qu'elle avait des *franges*, ornement dont la disposition heureuse donne de la grâce aux vêtements, les traducteurs latins ont jugé plus convenable de dire qu'elle serait ornée de lierre.

CXV. (Ib. xxviii, 4, 16, 9, 10.) *Sur certaines particularités des vêtements sacerdotaux.* — Ces ornements du vêtement sacerdotal, que le texte appelle *aspidiscas* [3], sont-ils *de petits boucliers (scutulas)*, diminutif du mot latin *scutum, bouclier* ? Les Grecs eux aussi se servent du mot *ἀσπίδα*, pour désigner un bouclier. Ou bien le texte emploie-t-il le terme *aspidiscas* au figuré, le vêtement devant être fortement serré comme dans les replis d'un *aspic*, de même qu'il dit des *lamprois, murænulas*, pour signifier une chaîne ? — « Le rationnal aura « une palme en longeur, une palme en largeur [4]. » Quelques interprètes latins supposent que cette mesure égale toute l'étendue de la main depuis l'extrémité du pouce jusqu'à l'extrémité du petit doigt. — « Tu prendras deux pier« res d'onyx, sur lesquelles tu graveras les noms « des enfants d'Israël, six sur une pierre, et six

[1] Exo. xxvii, 2. — [2] Héb, v, 14. — [3] Au figuré, de *petits boucliers*, dans le sens propre, de *petits aspics*, sorte de serpents. — [4] Ex. xxxviii, 16.

« sur l'autre, *suivant l'ordre de leur naissance.* » Ces derniers mots doivent-ils s'entendre de l'ordre dans lequel sont nés les enfants d'Israël ?

CXVI. (Ib. xxviii, 22.) *Sur le rational.* — « Tu « feras sur le *rational* des franges enlacées ensem« ble, d'un or pur. » C'est à défaut d'un mot propre que les traducteurs latins ont employé ce terme, *rationale, le rational.* Le grec porte *λόγιον*, et non pas *λογικόν*. Notre expression *rationale* a le sens du *λογικόν* des Grecs. Λογος en grec signifie tantôt le *verbe, la parole;* tantôt la *raison* et sert à désigner l'un et l'autre : là où *λόγιον* parait signifier le *verbe*, nos commentateurs se servent du mot *parole, eloquium*, dans leur traduction ; c'est ainsi qu'à notre version : « Les *paroles* « (eloquia) du Seigneur sont des *paroles* chas« tes [1], » le grec a pour expression correspondante *λόγια*. Mais quand il est question de ce vêtement sacerdotal qui doit être carré et double, placé sur la poitrine du prêtre, composé d'or, d'hyacinte, de pourpre, de fil d'écarlate retors et de fin lin retors, désigné sous le nom de *λόγιον*, dans l'incertitude si ce terme signifie ici *raison* ou *verbe*, nos interprètes ont préféré la première signification à la seconde et ont traduit *λόγιον* par *rationale.*

CXVII. (Ib. xxviii, 30.) *Sur l'Ourim et le Thummim.* — « Tu placeras sur le *rational* du juge« ment : *Doctrine et Vérité.* » Que signifie ce passage ? La *Doctrine et la Vérité* étaient-elles placées audessus du *rational* sur une bande d'étoffe ou sur une plaque de métal ? car, selon le texte, elles étaient réellement attachées au vêtement du prêtre. C'est une question difficile à résoudre, Plusieurs interprètes imaginent que c'était une pierre, dont la couleur changeait suivant la bonne ou la mauvaise fortune, lorsque le prêtre entrait dans le sanctuaire ; de là, selon eux, ces mots : « Aaron portera sur sa poitrine les jugements des « enfants d'Israël, » Dieu se servant de *l'Ourim* et du *Thummim*, pour manifester à son peuple l'expression de ses volontés. Il y a cependant quelque vraissemblance que ces mots : *Doctrine et Vérité*, étaient gravés sur le *rational.*

CXVIII. (Ib. xxviii, 31.) *Sur la tunique de l'éphod.* — « Tu feras de couleur d'hyacinthe une « tunique *longue*, » c'est-à-dire, qui descende jusqu'aux talons, « sur le milieu existera une ou« verture, » par où la tête passera : car c'est ce que les Grecs expriment par le mot *περιστόμιον*. « Le bord de cette ouverture sera tissu

[1] Ps. xi, 7.

tout à l'entour, » c'est-à-dire qu'il ne s'y trouvera aucune couture apparente; c'est ce qui résulte, ce semble, de ces expressions : *commisuram contextam*, *cette pièce sera tissue*. De là ces autres mots du texte : « ce bord ne fera « qu'un avec la tunique, de peur qu'il ne rom- « pe. » Le sens de ce passage est que le bord lui-même devra entrer dans la trame de la tunique.

CXIX. (Ib. xxviii, 35. *Sur les sonnettes du vêtement sacerdotal* — « Et lorsque Aaron s'ac- «quittera des fonctions du sacerdoce, on *l'entendra* « entrer dans le sanctuaire en présence du Sei- « gneur et en sortir, *afin qu'il ne meure point.* » Il est question ici du retentissement des sonnettes à l'entrée et à la sortie du prêtre, et ces mots : « afin qu'il ne meure point, » indiquent combien grave est la sanction de la prescription divine Dieu a donc voulu attacher au vêtement sacerdotal des significations mystérieuses : c'est l'Église en effet que symbolise ce vêtement, et ces sonnettes sont une image de la vie édifiante du Prêtre : « Montre-toi, dit l'Apôtre, aux yeux de « tous un modèle de bonnes œuvres [1]; » . et encore : « Ce que tu as appris de moi devant un « grand nombre de témoins, confie-le à des « hommes fidèles, qui seront eux-mêmes capables « d'en instruire d'autres [2]. » Ce vêtement contient-il quelque autre signification ? Quelle qu'elle puisse être, elle a de l'importance. Le datif « *intranti et exeunti* » tient lieu du génitif *intrantis et exeuntis*; *vox*, la voix est mis pour *sonitus*, le son : les sonnettes rendent un *son*, ne font pas entendre une *voix*.

CXX. (Ib. xxviii, 36, 38.) *Sur la lame d'or de la tiare.* — « Tu feras une lame d'or pur, et sur elle tu « formeras ces caractères : *la Sainteté du Seigneur*; « tu la placeras sur une bande double d'hyacin- « the; cette lame sera sur la mitre et de là ex- « posée aux regards ; elle sera mise sur le front « d'Araon, et quelles que soient les choses que « sanctifieront les enfants d'Israël, Araon ôtera « les péchés des saints, de tout présent de leurs « saints. » Je ne vois pas, à moins que ce ne soit avec des lettres, comment ce titre symbolique : *la sainteté du Seigneur*, était placé sur une lame. C'étaient, suivant quelques interprètes, quatre lettres hébraïques, formant ce que les Grecs appellent un *tétragramme*, en exprimant le nom ineffable de Dieu. Mais de quelque nature que soient ces lettres, de quelque manière qu'elles existent, ainsi que je l'ai dit, ces lettres : *la sainteté*, ou, si on l'aime mieux la *sanctification du Seigneur*, conformément au terme grec *ἁγίασμα*, n'a pu être, selon moi, marqué sur l'or qu'avec des lettres. Or, il est dit que le prêtre ôtera les péchés des saints : « Quelles que soient les « choses que sanctifieront les enfants d'Israël, « de tout présent de leurs saints. » Il me semble que ces mots font allusion aux sacrifices qu'offraient les Israélites pour leurs péchés ; il ne s'agit donc pas ici des *saints*, mais des choses *saintes*. Car ce qui est offert pour les péchés devient par là même une chose *sacrée*. Voici par conséquent le sens de ce passage : le prêtre ôtera tout ce que les enfants d'Israël offrent pour leurs péchés : ces offrandes sont appelées choses *saintes*, parce que la matière du sacrifice est sainte, et *péchés*, parce que le sacrifice est offert pour les péchés. L'Écriture, on le sait, se sert fréquemment d'expressions semblables. Il est dit plus loin : « Ce titre sera mis sur le front d'Araon, « pour leur être toujours favorable en présence « du Seigneur. » Ici le texte sacré parle de nouveau de cette lame d'or, destinée à orner le front du prêtre, figure en même temps de la confiance que donne une vie pure. Or, il n'y a qu'un prêtre qui puisse ôter les péchés des autres et n'a pas besoin d'offrir de sacrifice pour les siens ; c'est Celui qui possède, non plus en figure, mais en réalité et dans toute sa perfection, cette éminente pureté de vie.

CXXI. (Ib. xxviii, 41.) *Sur ces mots* : *Tu rempliras leurs mains.* — « Après avoir donné à Moïse ses ordres relatifs aux vêtements et à l'onction d'Aaron et de ses fils, Dieu ajoute : « Et « tu rempliras leurs mains, afin qu'ils accomplis- « sent les fonctions de mon sacerdoce. » Serait-il question ici des présents qui devaient être offerts en sacrifice à Dieu?

CXXII. (Ib. xxviii, 42.) *Sur les caleçons des prêtres.* — « Tu leur feras aussi des caleçons de « lin, pour couvrir ce qui n'est pas honnête dans « le corps, ils iront depuis les reins jusqu'au « cuisses. » Le vêtement du prêtre couvrait tout son corps, pourquoi donc Dieu dit-il : « Tu feras « des caleçons de lin, pour couvrir ce qui n'est « pas honnête dans le corps ? » L'ampleur du vêtement sacerdotal ne rendait-t-elle pas une indécence impossible? N'y aurait-t-il pas ici, dans la pensée de Dieu, une image de la continence ou de la chasteté? Si un vêtement en est le type, c'est pour nous faire comprendre que ces vertus ne

[1] Tit. ii, 7. — [2] II Tim. ii, 2.

viennent pas de l'homme, mais de la grâce.

CXXIII. (Ib. xxix, 8, 9.) *Sur les cidares des prêtres.* — Dieu dit, en parlant des fils d'Aaron : « Tu les revêtiras de tuniques, et tu les ceindras « de ceintures, et tu les *envelopperas de cidares.* » On ne sait ce qu'il faut entendre par cette dernière expression, car le sens n'en est pas fixé, et jamais notre langue n'en fait usage. Pour moi, je pense, contrairement à l'opinion de plusieurs interprètes, que la *cidare* n'était point destinée a couvrir la tête. Le texte en effet porterait-il: « tu les *envelopperas,* » s'il était question d'un objet qui servît, non pas au corps, mais à la tête?

CXXIV. (Ib. xxix, 9.) *Sur la durée du sacerdoce d'Aaron.* — « Et mon sacerdoce sera en eux « *pour toujours.* » Plusieurs fois déjà nous avons précédemment expliqué en quel sens l'Ecriture attribue *l'éternité* à ces institutions figuratives. La vérité est que ce sacerdoce a changé, et celui qui a pour lui l'éternité est selon l'ordre de Melchisédech, non selon l'ordre d'Aaron. Ici Dieu a engagé sa parole et elle sera sans repentance, c'est-à-dire opposée à tout changement. « Le « Seigneur a fait ce serment, et il ne le rétrac- « tera pas: Vous êtes le prêtre *éternel* selon « l'ordre de Melchisédech [1]. » Mais s'il est dit de l'ordre d'Aaron qu'il est *pour toujours,* c'est parce qu'aucune limite n'était assignée primitivement à sa durée, ou parce qu'il était un type des choses éternelles; quoiqu'il en soit, nulle part il n'est écrit de ce même sacerdoce que Dieu eût pris *l'engagement irrévocable* de le conserver. Et si, à propos du sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, il est dit: « Il ne s'en repentira « pas, » c'est afin de nous faire comprendre qu'il s'est repenti d'avoir créé celui d'Aaron, en d'autres termes, qu'il l'a changé.

CXXV. (Ib. xxix, 9.) *Sur le pouvoir sacerdotal.* — Que signifient ces mots : « Tu perfectionneras les « *mains* d'Aaron et les *mains* de ses enfants? » Est-ce le pouvoir que l'on désigne ici par les *mains*; et cette expression marque-t-elle la communication faite aux prêtres du pouvoir de consacrer? Ce pouvoir lui même, en reçurent-ils la perfection, lorsqu'il se sanctifièrent sur l'ordre de Moïse?

CXXVI. (Ib. xxix, 10.) *Suite du précédent.* — « Tu amèneras le veau à la porte du tabernacle « du témoignage, et Araon et ses enfants mettront « leurs mains sur la tête du veau en présence « du Seigneur. » Voilà l'explication de ce qui précède : leurs mains seront *perfectionnées,* c'est-à-dire que leur pouvoir aura atteint sa perfection, quand ils sanctifieront à leur tour : ce qui a lieu, quand ils mettent leurs mains sur le veau destiné au sacrifice.

CXXVII. (Ib. xxix, 18.) *Sur les sacrifices de bonne odeur.* — Souvent, dans l'Ecriture, il est dit que les sacrifices des animaux sont en « odeur de suavité au Seigneur. » Evidemment Dieu ne prend point plaisir à l'odeur de la fumée de ces sacrifices, mais ceci doit se prendre dans un sens spirituel, c'est-à-dire qu'un sacrifice de victimes, offert dans des dispositions surnaturelles, est agréable à Dieu, en raison des choses qu'il symbolise. Dieu en effet n'a pas comme nous le sens matériel de l'odorat. La signification des sacrifices est donc spirituelle comme leur odeur que Dieu respire.

CXXVIII. (Ib. xxix, 26.) *Sur la part du Grand-Prêtre dans les sacrifices.* — « Tu prendras aussi « la poitrine du bélier de la consécration, qui est « la part d'Aaron, » c'est-à-dire, de ce même Aaron, présent au sacrifice ; Dieu voulant que cette portion de la victime appartînt au grand-prêtre.

CXXIX. (Ib. xxix, 28-30.) 1. *La part des prêtres leur est due par un droit perpétuel.* — « Aaron et « ses enfants exerceront *éternellement* ce droit « sur les enfants d'Israël. » Il s'agit ici de la poitrine et de l'épaule des victimes. *Eternellement* a donc dans ce passage le sens que nous avons exposé précédemment.

2. — *Sur les vêtements sacerdotaux et l'entrée du grand-prêtre dans le Saint.* — « *Le vêtement* « *du Saint,* qui est à Aaron, sera à ses enfants « après lui, afin qu'en étant revêtus, ils reçoivent « l'onction et que leurs mains soient *consacrées.* « Celui d'entre ses enfants qui lui succèdera en « qualité de prêtre, et qui entrera dans le taber- « nacle du témoignage pour s'acquitter de ses « fonctions dans le Saint, portera ce vêtement « pendant sept jours. » Ces paroles donnent lieu à plusieurs questions. Et d'abord, notons en quel sens le texte mentionne le *vêtement* du *Saint,* au singulier ; puis ajoute, au pluriel, *afin qu'étant revêtus* DE CES VÊTEMENTS ils *reçoivent l'onction sainte,* comme si en réalité il y avait plusieurs vêtements. C'est qu'en effet l'Ecriture avait décrit plus haut les vêtements divers qui composaient l'ornement du grand-prêtre. Toutefois le texte renferme quelque ambiguité, et il est douteux si

[1] Ps. cix, 4.

ce pronom *in ipsis*, qui est de tout genre, se rapporte aux noms neutres par lesquels sont designés tout les accessoires du vêtement sacerdotal : c'est du moins le plus probable, car voici la suite du texte : « Le prêtre qui lui succèdera portera *ces vête-* « *ments* pendant sept jours ; » en d'autres termes, il portera tout les vêtements particuliers mentionnés dans l'Ecriture à l'endroit où elle décrit le vêtement sacerdotal. « Et afin que leurs mains « soient *perfectionnées.* » Ces mots ne sont évidemment que la répétition de ceux qu'on lit au verset précedent ; nous avons dit [1] le sens qu'il faut, selon nous, y attacher. Le texte ajoute : « Le « prêtre portera ces vêtements pendant sept « jours. » Est-ce à dire qu'aux autres jours il ne s'en revêtira pas ? Mais cela signifie sept jours de suite, qui formeront comme la dédicace de son sacerdoce ; une semaine de fête en solennisera le début. Il est parlé ensuite du successeur d'Aaron « qui entre dans le tabernacle du témoignage, « pour s'acquitter de ses fonctions dans le *Saint* : » ici il est fait allusion au prêtre, qui jouissait *exclusivement* de ce privilège ; les enfants d'Aaron ne pouvaient y prétendre du vivant de leur père ; il est donc question du succeseur d'Aaron lui-même. Mais comment l'Ecriture peut-elle dire qu'il n'appartenait qu'à celui-ci, « d'entrer dans « le tabernacle du témoignage, pour s'acquitter « de ses fonctions dans le *Saint,* » puisqu'on donne le nom de *Saint* aux objets placés en dehors du voile qui fermait le *Saint des Saints*, et que la même dénomination s'applique au tabernacle du témoignage, qui renfermait des choses saintes, c'est-à-dire la table et le candélabre ? Les autres prêtres avaient accès dans leur ministère auprès de la table, du candélabre et même de l'autel : comment donc l'auteur sacré dit-il que le successeur d'Aaron avait *seul* le droit « d'entrer dans le tabernacle du témoignage « pour s'acquitter de ses fonctions dans le *Saint*? » S'il avait dit : « pour s'acquitter de ses fonctions « dans le *Saint des Saints,* » la question serait tranchée. Car cette partie du Tabernacle, où était déposée l'Arche d'alliance, ne s'ouvrait que devant le grand-prêtre ; la remarque en est faite expressèment dans l'Epitre aux Hébreux [2]. Mais peut-être en disant qu'il était *exclusivement* réservé à celui-ci « d'entrer dans le tabernacle « du témoignage, pour officier dans *le Saint,* » l'Ecriture n'a-t-elle voulu désigner autre chose que le *Saint des Saints*, appelé aussi le *Saint.* Car

[1] Voir plus haut, Question cxxv. — [2] Héb. ix, 7.

tout ce qui est *Saint* ne peut s'appeler le *Saint des Saints*, mais ce qui est le *Saint des Saints*, est assurément *Saint.* Quant au prêtre qui, seul, entrait une fois chaque année dans le Saint des Saints, l'Epitre aux Hébreux, nous fait voir en lui, un type très-expressif de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Autre remarque sur le Saint des Saints : au-dessus de l'Arche, qui contenait la loi, se trouvait le *propitiatoire,* dans lequel il faut reconnaître une image de la miséricorde divine pour les péchés de ceux qui n'accomplissent pas la loi ; la même signification symbolique m'apparaît dans le vêtement sacerdotal : que signifie-t-il en effet, sinon les sacrements de l'Eglise ? Sur le rational, qui couvrait la poitrine du prêtre, Dieu avait établi les jugements, et sur la lame d'or la sanctification et le pardon des péchés : le rational, placé sur la poitrine, est semblable à l'Arche qui contenait la Loi ; et la lame, mise sur le front, a du rapport avec le propitiatoire qui était au-dessus de l'Arche : ce double symbole justifie cette parole de nos Saints Livres : « La « miséricorde l'emporte sur le jugement 2. »

CXXX. (Ib. xxix, 37.) *Sur la consécration de l'autel des sacrifices.* — Pourquoi l'Ecriture dit-elle, que, après avoir été purifié et sanctifié pendant sept jours, l'autel sera *saint de saint*? Elle ne lui donne pas, il est vrai, le nom de *saint des saints* comme à cette partie du tabernacle, séparée par un voile, où était dressée l'Arche d'alliance ; cet autel, placé en dehors du voile ,est devenu *saint de saint* plutôt par la sanctification qui dura sept jours que par l'onction. Et l'Ecriture ajoute : « Quiconque touchera « l'autel, sera sanctifié. »

CXXXI. (Ib. xxix, 3, 4.) *Sur les anneaux de l'autel des parfums, difficulté littérale.* — Dieu, parlant à Moïse des anneaux de l'autel de l'encens, qu'il lui ordonne de couvrir d'or et non d'airain, lui dit : « Tu feras aussi deux anneaux « d'or pur sous la couronne qui règnera autour; « tu les feras *pour deux côtés, sur deux côtés,* » c'est la traduction litérale du grec : εἰς τὰ δύο κλίτη ποιήσεις ἐν τοῖς δυσὶ πλευροῖς. Car κλίτη signifie *côtés*, et πλευρὰ aussi. Plusieurs interprêtes latins ont donné la traduction suivante : Tu les ferasen deux *parts* sur deux côtés Mais le grec, au lieude porter μέρη, qui signifie *parts,* porte κλίτη, qui signifie *côtés.* C'est le même mot qu'on lit au psaume : « Ton épouse est comme une

[1] Héb. ix, 7-11. — [2] Jacq. ii, 13.

« vigne féconde aux *côtés* de ta maison [1]. » Toute la différence consiste dans l'accusatif et l'ablatif employés successivement pour le même mot : In *duo latera* facies, in *duobus lateribus*. Il est difficile d'en fixer le sens ; à moins qu'on n'admette que l'Ecriture, à qui l'ellipse est familière, manque ici d'un mot qu'il faut sous-entendre : or, en sous-entendant : *erunt*, ils seront, voici le sens qu'on obtiendrait : « Tu feras pour deux côtés, ils « feront sur deux côtés, » en d'autres termes : Tu feras pour les deux côtés des anneaux qui devront être placés sur les deux côtés.

CXXXII. (Ib. xxx, 4.) *Même sujet.* — « Et il y « aura des arcs pour les bâtons qui serviront à « le porter. » Le texte désigne ici par le mot *arcs* ce qu'il vient d'appeler des *anneaux*; et il a donné le nom d'anneaux à des *anses arrondies*. Or, qu'est-ce qu'un anneau, un cercle, sinon un arc de tous côtés ? Plusieurs interprètes, ne voulant point du mot *arcus*, ont préféré le terme *thecæ*, *étuis ;* suivant eux, il faudrait lire : Et il y aura des *étuis* par lesquels on fera passer les bâtons. Ils ne réfléchissent pas que les grecs auraient pu se servir du mot *theca*, puisqu'il vient de leur langue ; leur texte porte cependant ψαλίδες, qui signifie *arcus, arcs*.

CXXXIII. (Ib. xxx, 8-10.) *Destination de l'autel des parfums.* —« Il brûlera sur cet autel l'en- « cens de *continuation*, en présence du Seigneur « d'âge en âge. » Dieu veut faire entendre, en employant ce terme d'encens de *continuation*, qu'il doit brûler toujours et sans interruption. Parlant de l'autel des parfums, Dieu avait réglé qu'il n'y serait offert ni holocauste, ni sacrifice, ni libation, mais uniquement de l'encens, qui serait renouvelé chaque jour. Ici néanmoins voici ce qu'il ordonne : « Aaron *implorera*, ou « *priera* une fois l'an sur les cornes de l'autel, en « y répandant son sang pour l'expiation des pé- « chés. » *Depropitiabit*, il *implorera*, d'où vient *depropitiatio*, qui a pour terme correspondant en grec ἐξιλασμός. Comprenons ce passage : cet ordre donné au prêtre et qui doit s'accomplir une fois chaque année sur les cornes de l'autel des parfums, pour apaiser Dieu ; ce sang de l'expiation des péchés, c'est-à-dire qui provient des victimes immolées pour les péchés, et qui doit toucher une fois l'an les cornes de l'autel : tout cela n'a point de rapport avec le commandement qui est fait au prêtre de placer chaque jour de l'encens sur ce même autel. C'étaient des parfums, et non du sang, que Dieu commandait d'y déposer, non pas une fois dans l'année, mais chaque jour. Comprenons-le donc: le prêtre n'entrait pas une seule fois l'an dans le Saint des Saints, mais une seule fois chaque année pour y répandre du sang ; chaque jour il y entrait pour un autre motif, afin d'y déposer de l'encens ; il n'y entrait avec du sang qu'une seule fois l'année. Ce qui suit confirme parfaitement notre interprétation : « Il purifiera cet autel une « fois l'an, c'est le Saint des Saints pour le Sei- « gneur. » Le prêtre n'offrira donc pas l'encens une fois chaque année, c'est un devoir qui lui incombe chaque jour; mais une fois l'an, il purifiera l'autel, et cela avec du sang. Dieu ajoute : « C'est le Saint des Saints pour le Seigneur. » Par conséquent si le Saint des Saints était, non pas en dehors, mais en dedans du voile, l'autel dont il est ici question, qui devait être placé vis-à-vis du voile, se trouvait aussi à l'intérieur.

CXXXIV. (Ib. xxx, 12.) *Sur le dénombrement du peuple.* — Pourquoi Dieu dit-il: « Si tu fais « le dénombrement des enfants d'Israël en les vi- « sitant ? » N'est-ce point parce qu'il exige qu'on les visite et les compte parfois, en d'autres termes, qu'on en fasse le dénombrement ? Si David fut puni de l'avoir opéré, c'est parce qu'il avait agi sans avoir reçu l'ordre de Dieu [1].

CXXXV. (Ib. xxx, 26-33.) *Sur l'huile des onctions.* — Remarquons aussi et notons comment Dieu donne l'ordre d'oindre tout avec l'huile du chrême, je veux dire, le tabernacle, et tout ce qu'il contenait ; comment tout dès lors, par l'effet de l'onction, devient Saint des Saints. Quelle différence verrons-nous donc entre les objets placés à l'intérieur, que cachait le voile, et tout le reste, si tout ce qui recevait l'onction devenait par la même Saint des saints ? Cette question doit être sérieusement étudiée : J'ai cru du moins devoir l'indiquer. Ajoutons une autre remarque : de même qu'après l'onction de l'autel des sacrifices, au quel il impose dès lors la dénomination de Saint de Saint, Dieu dit : « Qui- « conque le touchera, sera sanctifié ; » de même après avoir fait oindre tout le reste et avoir dit que tout cela est devenu Saint des Saints, Dieu prononce cette sentence : « Quiconque les touche- « ra sera sanctifié. » Ce qui peut s'entendre de deux manières: On sera sanctifié en les touchant ;

[1] Ps. cxxvii, 3.

[1] IV Rois, xxiv.

ou l'on se sanctifiera pour pouvoir les toucher : en supposant toutefois qu'il ne fût pas permis au peuple de toucher le tabernacle, quand il amenait les victimes, ou quand on offrait à Dieu ce qu'il avait apporté pour le sacrifice. Mais les avertissements que Dieu donne ensuite ne s'adressent pas seulement aux prêtres et aux Lévites, puisqu'il dit à Moïse : « Tu parleras en « ces termes aux enfants d'Israel. » Or, les enfants d'Israël, c'était tout le peuple ; et voici ce qu'il leur fait dire : « Cette huile qui doit servir « aux onctions, vous sera une chose sainte de « génération en génération : on n'en oindra « point la chair de l'homme, et vous ne ferez pas « pour vous-mêmes des compositions semblables « à celle-là. C'est une chose sainte, et ce sera pour « vous un moyen de sainteté. Quiconque en fe- « ra de semblables, et quiconque en donnera à « une nation étrangère, périra du milieu de son « peuple. » Cette défense de composer une huile semblable pour des usages profanes, ne concerne donc pas seulement les prêtres, mais encore tout le peuple d'Israël. Car c'est le sens de ces mots : « On n'en oindra point la chair de l'hom- « me. » Il leur défend d'en faire de semblables pour leurs propres usages, et il menace de la mort celui qui se rendrait coupable de cette faute, c'est-à-dire, qui composerait à son usage une huile pareille à l'huile des onctions, ou qui en communiquerait une portion à un peuple étranger. Enfin quand Dieu fait dire à tout le peuple d'Israël : « Ce sera pour vous un moyen de sancti- « fication, » je ne vois pas quel sens donner à ces paroles, sinon qu'il était permis à tous les Israëlites de toucher le tabernacle, quand ils y venaient avec leurs offrandes ; et que cet attouchement les sanctifiait, à cause de l'huile qui avait été répandue sur toutes les parties du tabernacle : de là cette parole ; « Quiconque touchera ces choses « sera « sanctifié, » non toutefois comme les prêtres, qui, avant d'exercer les fonctions du sacerdoce, devaient recevoir l'onction de cette huile sainte.

CXXXVI. (Ib. XXX, 34.) *Sur la composition de l'encens.* — Lorsque Dieu désigne les aromates qui doivent entrer dans la composition du parfum, c'est-à-dire de l'encens, lorsqu'il dit qu'il doit passer au feu suivant l'art du parfumeur, *unguentarii*, nous ne devons pas conclure du mot latin que c'était une huile propre à faire des onctions ; c'était, comme il est dit, un parfum, un encens destiné à l'autel l'encens sur lequel il n'était pas permis d'offrir des sacrifices, et qui était dans le Saint des Saints.

CXXXVII. (Ib. XXX, 36.) *En quel lieu devait brûler l'encens.* — « De ces choses tu feras une pou- « dre et tu en placeras vis-à-vis des témoignages « dans le tabernacle du témoignage, d'où je me « ferai connaître à toi. Cet encens sera pour « vous le Saint des Saints. » C'est pour la seconde fois que cet encens reçoit semblable dénomination, parce qu'il était déposé à l'intérieur du tabernacle, sur l'autel qui était lui-même à l'intérieur ; le tabernacle du témoignage proprement dit était cette partie intérieure elle-même où se trouvait l'arche et qui est distinguée par ces mots : « De là je me ferai connaître à toi. » Dieu avait déjà tenu ce langage en parlant du propitiatoire, qui était à l'intérieur, c'est-à-dire audedans du voile au-dessus de l'arche.

CXXXVIII. (Ib. XXXI, 2-5.) *Sur l'esprit dont fut rempli Bésélées.* —Lorsque Dieu veut employer Bésélées à la construction du tabernacle, en quel sens dit-il qu'il « l'a rempli de l'esprit divin de « sagesse, d'intelligence et de science pour « toute espèce de travaux, pour inventer, cons- « truire etc ? » Faut-il voir un don du Saint-Esprit dans la fabrication de ces ouvrages, qui semblent du ressort de l'artisan ? ou bien encore faut-il interpréter ces paroles en un sens mystérieux ? alors le symbolisme des diverses parties du tabernacle aurait eu pour auteur l'Esprit divin de sagesse, d'intelligence et de science. Toutefois, même ici, lorsque l'Ecriture dit expressement que Bésélées a été rempli de l'esprit divin de sagesse, d'intelligence et de science, elle ne nomme pas l'Esprit-Saint.

CXXXIX. (Ib. XXXI, 13.) *Sur l'observation du Sabbat.* — Pourquoi Dieu dit-il, en prescrivant l'observation du sabbat : « C'est un testament « éternel *en* moi et *dans* les enfants d'Israël, » au lieu de dire : *entre* moi et les enfants d'Israël ? Est-ce parce que le sabbat est l'image du repos, et que ce repos, nous ne le trouverons qu'en lui? Car il est hors de doute que, sous cette dénomination d'enfants d'Israël, Dieu entend tout son peuple, c'est-à-dire la race d'Abraham ; mais il y a Israël selon la chair, et Israël selon l'esprit. Si le nom d'Israël ne devait s'appliquer qu'à ceux qui en descendent selon la chair, l'Apôtre dirait-il : « Voyez Israël selon la chair [1]? » Et par cette expression ne fait-il pas sentir qu'il y a un Israël

[1] I Cor. X, 18.

selon l'esprit, qui n'est autre que le Juif intérieur et circoncis de cœur [1] ? Le meilleur serait donc probablement de partager la phrase en deux membres : « C'est un testament éternel en moi, » serait le premier membre ; viendrait ensuite celui-ci : « Et pour les enfants d'Israël, c'est un « signe éternel, » c'est-à-dire le signe d'une chose éternelle, de même qu'il est dit : « que la « pierre était le Christ, » c'est-à-dire qu'elle représentait Jésus-christ [2]. Ainsi il ne faut pas lier les mots de la manière suivante : « C'est un testa- « ment éternel en moi et dans les enfants d'Israël, » comme si en réalité les enfants d'Israël entraient pour quelque chose avec Dieu dans ce testament ; mais voici comment il faut lire : « C'est un testa- « ment éternel en moi, » parce qu'en lui nous a été promis l'éternel repos ; « et pour les enfants « d'Israël, c'est un signe éternel, » parce qu'ils ont reçu l'ordre d'observer ce signe symbolique du repos éternel, qui est la récompense des vrais Israëlites, c'est-à-dire, des enfants de la promesse admis au bonheur de voir Dieu face à face tel qu'il est.

CXL. (Ib. XXXI, 18.) *Sur les deux tables de la Loi.* — « Et il donna à Moïse, aussitôt qu'il eut « cessé de lui parler sur le mont Sinaï, les deux « tables du témoignage, qui étaient de pierre et « écrites du doigt de Dieu. » Après avoir révélé tant de choses à Moïse, Dieu ne lui donne cependant que deux tables de pierre, appelées tables du témoignage, et destinées à demeurer dans l'arche. C'est que, à le bien prendre, et si l'on y regarde atentivement, on se convaincra que toutes les autres prescriptions de Dieu découlent des dix commandements gravés sur les deux tables, comme ces dix commandements, à leur tour, se résument dans ces deux-ci, l'amour de Dieu et du prochain, où sont renfermés la Loi et les Prophètes [3].

CXLI. (Ib. XXXII, 2.) *Sur le Veau d'or.* — Quand Aaron exige que « les femmes et les filles « se dépouillent de leurs pendants d'oreilles, » pour qu'il leur en fasse des dieux, on peut raisonnablement penser qu'il leur impose ce pénible sacrifice, afin de les détourner de leur projet. Cette grande privation qu'elles se sont imposée pour avoir tout l'or nécessaire à la fabrication d'une idole, j'ai cru devoir la remarquer à l'adresse de ceux qui s'attristent quand Dieu ordonne de faire ou de supporter patiemment, quelque chose de semblable pour obtenir la vie éternelle.

CXLII. (Ib. XXXII, 8.) *Pensée interprétée.* — Le Seigneur, faisant connaître à Moïse la conduite de son peuple à propos du veau, c'est-à-dire, de l'idole qu'il a faite de son or, lui dit qu'ils se sont écriés : « Israël, ce sont là tes dieux qui t'ont « tiré de l'Egypte. » On ne lit pas qu'ils aient tenu ce langage, mais Dieu fait connaître la pensée qui les animait. Le sentiment qu'expriment ces paroles était dans leur cœur, et Dieu ne pouvait l'ignorer.

CXLIII. (Ib. XXXII, 14.) *Quand Dieu fait du mal, il n'est pas méchant, il est juste.* — « Et le Seigneur « s'apaisa, pour ne point faire à son peuple le « *mal* dont il avait parlé. » C'est un châtiment qu'il veut dire, comme dans ce passage : « Leur « sortie de ce monde a été considérée comme un « *mal* [1]. » Il est dit dans le même sens que « le « bien et le mal viennent de Dieu [2] : » il n'est pas question ici de la *malice* propre à l'homme *méchant*. Dieu n'a point de *malice* ; mais il envoie des *maux* aux *méchants*, parce qu'il est juste.

CXLIV. (Ib. XXXII, 16.) *Moïse brise les deux tables de la Loi.* — Nous voyons Moïse, dans sa colère, jeter et briser les tables du témoignage écrites du doigt de Dieu : profond mystère qui symbolise le second Testament, l'ancien devant un jour disparaître pour faire place au nouveau. Il est bon de le remarquer : si Moïse fut si sévère dans son indignation et sa vengeance, que ne fit-il auprès du Seigneur pour obtenir grâce en faveur de son peuple ? Ailleurs, dans notre ouvrage contre Fauste, le manichéen [3], nous avons exposé comment, selon nous, il fallait interpréter sa conduite, quand il brise et met dans le feu le veau coulé en fonte, puis en jette la poussière dans l'eau et la fait boire au peuple.

CXLV. (Ib. XXXII, 24.) *Excuse d'Aaron.* — « Ils « m'ont donné leur or, je l'ai jeté dans le feu, et « ce veau en est sorti. » Aaron s'explique sommairement ; il ne dit pas qu'il a lui-même jeté en fonte les pendants-d'oreilles, afin d'en former un veau. A-t-il menti sous l'inspiration de la crainte et dans l'intention de s'excuser, en donnant à entendre qu'il avait jeté au feu cet or périssable et qu'un veau en était sorti à son insu ? Il n'est pas croyable que son langage ait été dicté par une pensée semblable ; car Moïse, avec qui Dieu daignait converser, ne pouvait ignorer sa pensée intime, et en réalité il ne lui a point reproché de mensonge.

[1] Rom. II, 29. — [2] I Cor. X, 4. — [3] Matt. XXII, 37-40.

[1] Sagesse, III, 2. — [2] Eccli. XI, 14. — [3] Cont. Faust. liv. XXII, ch. 93.

CXLVI. (Ib. xxxii, 25.) *Aaron responsable des fautes du peuple.* — « Moïse ayant vu que le peuple « était dépouillé, car Aaron les dépouilla, au point « qu'ils devinrent un sujet de joie pour leurs « ennemis. » Remarquons ici qu'Aaron est chargé de tout le mal commis par ce peuple, pour avoir consenti à satisfaire leur coupable demande. Le texte porte en effet : « Aaron les « dépouilla, » parce qu'il céda à leur exigence, plutôt que de dire : ils se sont dépouillés eux-mêmes, quand ils ont voulu un si grand mal.

CXLVII. (Ib. xxxii, 31, 32.) *Prière et dévouement de Moïse.* — Lorsque Moïse adressa à Dieu cette prière : « Ce peuple à commis un grand péché, « et ils se sont fait des dieux d'or ; mais main-« tenant, je vous conjure, si vous leur pardon-« nez leur péché, pardonnez-le ; sinon effacez-« moi de votre livre, que vous avez écrit, » il parle avec l'assurance que son raisonnement aura d'heureuses conséquences, c'est-à-dire que Dieu pardonnera au peuple ce péché, parce qu'il ne voudra pas effacer Moïse de son livre. Il faut remarquer toutefois quel grand mal Moïse voyait dans ce péché, puisqu'il crut devoir l'expier par des flots de sang, lui qui, dans son amour pour les siens, trouva en leur faveur des paroles si généreuses.

CXLVIII. (Ib. xxxii, 35.) *Aaron pardonné.* — Il est dit plus haut *qu'Aaron avait dépouillé le peuple* : pourquoi donc, demande-t-on et à bon droit, nul châtiment ne vint-il l'atteindre, ni lorsque Moïse fit mettre à mort par les Lévites en armes tous ceux qu'ils rencontrèrent en passant et en repassant d'une porte à l'autre ; ni lorsque se réalisa, dans la suite, cette prédiction de l'Écriture : « Et le Seigneur frappa le peuple à cau-« se du veau d'or, qu'avait fait Aaron ? » Qu'on note bien surtout que dans ce passage la même pensée se trouve mentionnée de nouveau. En effet nous ne lisons pas : « Le Seigneur frappa « le peuple à cause du veau » *qu'ils firent*, mais « *que fit Aaron* : » et cependant Aaron ne fut pas châtié ; il y a plus : Dieu fit exécuter les commandements qu'il avait donnés au sujet de son sacerdoce avant son péché. Il lui ordonna seulement de se purifier lui et ses enfants, avant d'exercer les fonctions du sacerdoce. Dieu sait donc qui il épargne jusqu'à ce qu'il s'améliore, et qui il épargne pour un temps, voyant dans sa prescience qu'il ne s'amendera pas ; qui il n'épargne pas pour le convertir, et qui il n'épargne pas sans aucun espoir de changement : tout ceci revient à cette exclamation de l'Apôtre : « Que « les jugements de Dieu sont impénétrables, et « ses voies incompréhensibles [1] ! »

CXLIX. (Ib. xxxiii, 1.) *La colère de Dieu apaisée par l'amour de Moïse envers son peuple.* — « Va, « sors d'ici, toi et *ton* peuple, que tu as tiré de la « terre d'Egypte. » Ces paroles : « toi et *ton* peu-« ple que tu as tiré, » paraissent empreintes de colère ; sans quoi Dieu aurait dit : toi et *mon* peuple, que j'ai tiré d'Egypte ; mais quand ils ont demandé une idole, voici ce qu'ils ont dit : « Moïse, cet homme qui nous a tiré de la ter-« re d'Egypte, nous ne savons ce qu'il lui est ar-« rivé [2], » leur faute a été d'attribuer à un homme leur délivrance. Elle leur est rappelée dans ces paroles : « Toi et ton peuple, que tu as tiré de la « terre d'Eygpte [3] ; » ce fut pour eux un crime, mais Moïse fut innocent. Car Moïse voulait qu'ils missent leur espérance en Dieu, et non en lui-même et qu'ils se reconnussent redevables à la miséricorde du Seigneur de leur délivrance de la servitude : cependant tel est, par une grâce spéciale, le crédit de ce fidèle serviteur auprès de Dieu, que Dieu lui dit : « Laisse-moi, et dans ma co-« lère je les briserai [3]. » *Laisse-moi*, faut-il voir dans ces mots un commandement ou une sorte de prière ? Impossible, ce semble, d'admettre ni l'un ni l'autre. Car, si Dieu commande, alors le serviteur désobéit à son ordre ; et si l'on suppose que Dieu lui demande une grâce, une telle supposition est indigne de Dieu, puisqu'il pouvait, malgré son serviteur, exercer sa vengeance sur eux. Voici donc le sens qui se présente naturellement : Dieu a voulu nous marquer dans ces paroles l'avantage immense qui revint au peuple d'être tant aimé de cet homme, objet lui-même de tant d'amour de la part du Seigneur, et nous apprendre par là que quand nos péchés nous rendent indignes de son amour, nous pouvons nous relever auprès de lui, grâce aux mérites de ceux qu'il aime. Que veulent dire, en effet, ces paroles du Tout-Puissant à un homme : « Lais-« se-moi, et je les briserai, » sinon : Je les briserais s'ils n'étaient aimés de toi ? *Laisse-moi* signifie donc : Ne les aime plus, *et je les briserai* : car ton amour est un obstacle. Il aurait fallu s'incliner devant cette parole du Seigneur : Ne les aime plus, si elle eût exprimé un ordre, au lieu d'être une simple indication de la cause qui retenait le bras de Dieu. Quoique Moïse

[1] Rom. xi, 33. — [2] Ex. xxxii, 1, 23. — [3] Ib. xxxii, 10.

emploie sa médiation, Dieu cependant ne laisse pas d'infliger un châtiment à son peuple. Car, pour inspirer à Moïse un tel amour, je ne sais comment Dieu les aimait lui-même plus secrètement, tout en leur adressant extérieurement des paroles menaçantes.

CL. (Ib. XXXIII, 1-3.) *Dieu par miséricorde s'éloigne de son peuple et il envoie un Ange.* — « Va, « dit le Seigneur à Moïse, toi et ton peuple, « que tu as tiré de la terre d'Égypte, va dans la « terre que j'ai promise avec serment à Abraham, « à Isaac et à Jacob, en disant: Je la donnerai à « votre race. » Il parle encore à Moïse, et tout-à-coup, se servant d'une forme de langage que les Grecs appellent *apostrophe*, il s'adresse directement au peuple en ces termes: « J'enverrai en « même temps mon Ange devant toi et il chassera « le Chananéen, l'Amorrhéen, le Chettéen, le Phéréséen, le Gergéséen, l'Evéen et le Jébuséen, et « il t'introduira dans un pays où coulent le lait et « le miel. Car je ne monterai pas avec toi, parce « que tu es un peuple à la tête dure, de peur « que je ne t'extermine dans le chemin. » Profond mystère qui ravit et qui étonne ! Ne dirait-on pas que l'Ange, épargnant ce peuple dont la tête est dure, surpasse Dieu en miséricorde, puisque Dieu ne ferait pas grâce, s'il était au milieu d'eux? Et cependant c'est Dieu qui, absent en quelque sorte du milieu de son peuple, quoiqu'il ne puisse en réalité être absent nulle part, déclare qu'il accomplira, par le ministère de son Ange, les serments qu'il a faits à leurs pères: il semble montrer par là que s'il agit de la sorte, ce n'est pas qu'il soient dignes de ses bienfaits, mais parce qu'il en a fait la promesse à leurs ancêtres qui étaient des saints. Que signifie donc cette parole : que Dieu ne sera pas avec eux, parce qu'ils ont la tête dure, sinon que l'humilité et la piété ont seules droit à sa miséricorde et à sa bonté? Quand Dieu est avec les hommes dont la tête est dure, il est pour punir et pour exercer ses vengeances ; quand il n'est pas de la sorte avec les méchants, c'est donc dans des vues de miséricorde: ce qui justifie ces paroles: « Dé« tournez votre visage de mes péchés [1]. » En effet, si Dieu envisage le péché, il renverse le coupable: « Comme la cire fond devant le feu, ainsi « les pécheurs périssent devant Dieu [2]. »

CLI. (Ib. XXXIII, 12, 13.) *Apparition de Dieu à Moïse.* — « Et Moïse dit au Seigneur : Voilà que « vous me dites: Emmène ce peuple. Mais vous « ne me faites pas voir qui vous envoyez avec « moi. Cependant vous m'avez dit: Je te connais « entre tous les autres, et tu trouveras grâce de« vant moi. Mais si j'ai trouvé grâce en votre « présence, montrez-vous vous-même à moi, « pour que je vous voie plus clairement, que je « trouve grâce devant vous, et que je sache que « cette nation est votre peuple. » Plusieurs interprètes latins ont traduit le terme grec γνωστῶ par *clairement*; l'Ecriture ne dit pourtant pas φανερῶς. Il aurait peut-être été plus convenable de traduire: « Si j'ai trouvé grâce en votre pré« sence, montrez-vous vous-même à moi afin « que je vous voie de façon à vous connaître; » paroles qui montrent assez que Moïse ne voyait pas Dieu avec toute la familiarité qu'il désirait. C'est que, dans ces visions divines accordées à des regards mortels, où se produisait un son qui atteignait une oreille mortelle, Dieu prenait la forme qu'il voulait et telle qu'il voulait; alors sa nature divine, totalement invisible en quelque lieu que ce soit, incapable d'être contenue dans un espace quelconque, ne pouvait être perçue par aucun sens du corps. Mais comme toute la Loi se résume en deux commandements, celui de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain [1], Moïse manifestait un désir qui avait trait à l'un et à l'autre; à l'amour de Dieu, quand il disait: « Si j'ai trouvé grâce en votre pré« sence, montrez-vous vous-même à moi, afin « que je vous voie clairement et que je trouve « grâce devant vous; » à l'amour du prochain quand il ajoutait: « Et afin que je sache que « cette nation est votre peuple. »

CLII. (Ib. XXXIII, 17.) *En quel sens dit-on que Dieu connaît et ignore?* — Que signifie cette parole de Dieu à Moïse: » Je te connais entre « tous ? » Est-ce qu'il y a du *plus* ou du *moins* dans la connaissance que Dieu a des choses ? Parle-t-il ici dans le sens de ces mots qu'il adresse dans l'Evangile à quelques uns: « Je ne vous con« nais pas [2]? » C'est en ce sens qu'on dit des choses qui sont agréables à Dieu, qu'il les *connaît*, et des choses qui lui déplaisent, qu'il ne *les connaît pas*, non qu'il les ignore, mais parce qu'il les désapprouve ; de même qu'on dit très-bien de l'art qu'il ne *connaît pas* le vice, parce qu'il le condamne. Dieu *connaissait* donc Moïse entre tous, parce que Moïse entre tous *était agréable* à Dieu.

[1] Ps. L, 11. — [2] Ib. LXVII, 3.

[1] Matt. XXII, 37-40. — [2] Ib. XXV, 12.

CLIII. (Ib. XXXIII, 12, 17.) *L'Ecriture n'a pas rapporté toutes les révélations de Dieu à Moïse.* — Observons que Moïse avait adressé plus haut ces paroles à Dieu : « Vous m'avez dit : Je te connais entre « tous. » Or, ces paroles que Moïse rappelle, Dieu les prononce effectivement ensuite, mais auparavant nous ne lisons rien de semblable. Cela nous montre que toutes les révélations de Dieu à son serviteur ne sont point insérées dans l'Ecriture. Il faut toutefois rechercher soigneusement dans les premières parties de l'Ecriture si la chose est ainsi.

CLIV. (Ib. XXXIII, 4-23.) *Interprétation prohétique de ces mots : Je passerai devant toi.* — Moïse ayant dit au Seigneur : « Montrez-moi votre gloire[1] » le Seigneur lui répond : « Je passerai devant toi dans « ma gloire et je nommerai le Seigneur en ta pré- « sence ; j'auri apitié de celui dont j'aurai eu pitié, « et je ferai miséricorde à qui j'aurai fait misé- « ricorde. » Or un peu plus haut Dieu avait dit : « Je « te précèderai moi-même, et je te donnerai le re- « pos. » Moïse semble avoir interprété cette parole : « Je te précèderai, » en ce sens que Dieu ne serait pas présent au milieu du peuple dans le voyage ; aussi repond-il : « Si vous ne venez pas vous même avec nous, ne me faites point sortir d'ici, etc. » Et cette prière Dieu ne la rejette pas encore, il lui dit : « Je ferai encore ce que tu viens de deman- « der. » Comment donc après que Moise lui a dit : Montrez-moi votre gloire, donne-t-il de nouveau à entendre dans ces paroles : « Je passerai devant, « toi » qu'il les précèdera, mais qu'il ne sera pas avec eux ? Ne faut-il pas évidemment admettre ici un autre sens Celui en effet qui fait entendre ce langage : « Je passerai devant-toi, » est Celui dont l'Evangile parle en ces termes : « Jésus « voyant que l'heure était venue de passer de ce « monde à son Père[1] ; » passage qui est encore appelé la Pâque. Ici par conséquent se trouve une prophétie de haute importance. C'est Lui qui a passé de ce siècle à son Père avant tous les saints, pour leur préparer dans le royaume des cieux les demeures qu'il leur donnera à la résurrection des morts ; devant passer avant tous, il est devenu le premier-né d'entre les morts[2].

2. *Continuation de la même prophétie.* — Quand Dieu ajoute : « Je *nommerai* le Seigneur en ta « présence, » il fait connaître d'une manière frappante la grâce qu'il a mise en lui : C'est comme s'il disait : *en présence du peuple d'Israël*, car Moïse en était le type, au moment où ses paroles s'adressaient à lui. Or, le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ est publié parmi toutes les nations, sous les yeux de son peuple dispersé en tout lieu. Le texte porte : *Je nommerai*, au lieu de : « *je serai nommmé* ; » l'actif est mis, par extraordinaire, pour le passif : ceci voile évidemment un sens profond. Peut-être Dieu, en signalant ici son intervention, a-t-il voulu faire entendre que par un effet de sa grâce, le nom du Seigneur serait prononcé parmi toutes les nations.

3. *Sur la vocation des Gentils.* — « J'aurai pi- « tié de celui dont j'aurai eu pitié, et je ferai « miséricorde à qui j'aurai fait miséricorde. » Ici Dieu montre encore plus expressement le caractère de notre vocation à son royaume et à sa gloire : elle n'est pas le fruit de nos mérites, mais de sa miséricorde. Car après avoir promis d'introduire les nations, en disant : « Je nommerai le « Seigneur en ta présence, » il attribue cette faveur à sa miséricorde, selon ce mot de l'Apôtre : « Je dé- « clare que le Christ a été le ministre de la cir- « concision, pour la véracité de Dieu, dans l'accom- « plissement des promesses faites à nos pères ; mais « quant aux Gentils, ils doivent louer Dieu de sa « miséricorde[1]. » Tel était donc le sens de cette prédiction : « J'aurai pitié de celui dont j'aurai « eu pitié, et je ferai miséricorde à qui j'aurai « fait miséricorde. » De là, défense à l'homme de mettre sa gloire dans le mérite de ses propres vertus : il faut que « celui qui se glorifie, « se glorifie dans le Seigneur[2]. » Car il ne dit pas : « J'aurai pitié » de tels est tels, mais « de celui envers qui j'aurai été miséricordieux ; » voulant faire voir que personne n'a mérité la grâce de cette sublime vocation par ses bonnes œuvres précédentes. Le Christ est mort, en effet pour des coupables[3].

4. *Sur la miséricorde de Dieu.* — Dans les paroles suivantes : « Je ferai miséricorde à qui j'aurai « fait miséricorde », ou selon d'autres interprètes, « envers qui j'aurai été miséricordieux, » faut-il voir la répétition de ce qui précède, ou bien quelque chose de différent ? Je l'ignore. Car ce que le grec exprime en deux mots ἐλεήσω et οἰκτειρήσω, qui semblent n'avoir qu'une seule et même signification, le latin ne peut le rendre par des mots différents, et c'est avec une variante de forme qu'il exprime la même pensée de miséricorde. Si le texte portait : « Je ferai miséricor- « de à qui je fais miséricorde, » et : « Je ferai

Jean, XIII, 1. — [2] 1 Col. 1, 18.

[1] Rom. XV, 8, 9. — [2] II Cor. X, 17. — [3] Rom. V, 6.

« miséricorde à qui j'aurai fait miséricorde, » il semblerait que cette rédaction est imparfaite. La répétition employée ici, rend cependant le sens avec plus de force : car, ou bien Dieu s'est servi de cette répétition pour mieux affermir sa miséricorde, comme quand il est dit : *l'amen, amen, fiat, fiat*; le double songe de Pharaon, et plusieurs autres exemples semblables pourraient être cités à l'appui. Ou bien encore dans la bouche de Dieu, c'est l'annonce de la miséricorde qu'il doit exercer envers les deux peuples, je veux dire les Gentils et les Hébreux. C'est ce que dit l'Apôtre : « Comme autrefois vous ne « croyiez pas en Dieu, et que maintenant vous « avez obtenu miséricorde à l'occasion de l'in- « crédulité des Juifs ; ainsi à présent les Juifs « n'ont pas cru à la miséricorde que vous avez « reçue, afin qu'ils obtiennent eux-mêmes mi- « séricorde. Car Dieu a renfermé tous les peu- « ples dans l'incrédulité, afin d'exercer sa misé- « ricorde envers tous[1]. »

5. *La vision de Dieu est réservée au Ciel.* — Après cet éloge de sa miséricorde, Dieu répond à cette prière de Moïse : « Montrez-moi votre « gloire, » ou à cette autre demande qu'il lui avait faite précédemment : « Montrez-vous vous- « même à moi, afin que je vous voie claire- « ment. » — « Tu ne pourras, lui dit-il, voir « mon visage : car nul homme ne le verra sans « mourir[2]. » Il nous enseigne par là qu'il ne peut-être vu de nous tel qu'il est, pendant cette vie, qui se passe dans les sens mortels d'une chair corruptible ; mais qu'il est visible dans cette autre vie, où il n'est donné de vivre, qu'à celui qui es mort à la vie de ce monde.

6. *Le lieu où Dieu appelle Moïse, image de l'Eglise.* — Nous lisons ensuite dans l'Ecriture : « Le « Seigneur dit encore » et voici la suite de son discours : « Il y a un lieu où je suis[3]. » Or, en quel lieu Dieu n'est-il pas, puisqu'il n'est absent pour aucun endroit de la terre ? Dans ces paroes : « Il y a un lieu où je suis, » c'est l'Eglise qu'il signale et qu'il nous signale comme son temple. « Et, ajoute-t-il, tu te tiendras sur la « pierre.» C'est « sur cette pierre, dit le Seigneur, « que je bâtirai mon Eglise[4]. » — « Aussitôt que « ma gloire passera, » ce qui veut dire : tu te tiendras sur la pierre, aussitôt que ma gloire passera; car après le passage du Christ, en d'autres termes après sa passion et sa résurrection, le peuple fidèle s'est tenu sur la pierre. Nous lisons encore: « Et je te mettrai dans la caverne de la pierre, » ce qui signifie une position inébranlable. Plusieurs traduisent dans l'échauguette de la pierre; mais le grec porte ὀπήν, expression que nous rendons mieux par *creux* ou *caverne*.

7. *Moïse type des Juifs convertis après la résurrection de Jésus-Christ.* — « Je te couvrirai de ma « main, jusqu'à ce que je sois passé ; ensuite je « retirerai ma main, et alors tu me verras par « derrière, mais tu ne verras pas mon visage. » Dieu ayant dit : « Tu te tiendras sur la pierre aus- « sitôt que ma gloire passera, » ceci impliquait la promesse de la stabilité sur la pierre après le passage de Dieu. Comment donc interprèter ce qui suit : « Je te mettrai dans la caverne de la « pierre, et je te couvrirai de ma main, jusqu'à « ce que je sois passé ; puis je retirerai ma main « et alors tu me verras par derrière. » Ici il semble que Moïse se tient déjà sur la pierre ; Dieu le couvre de sa main, et c'est ensuite qu'il passe, tandisque Moïse ne pouvait être sur la pierre qu'après le passage de Dieu. Mais il faut voir dans ce passage une de ces transpositions qu'on rencontre si fréquemment dans l'Ecriture. Elle a mis après ce qui devait être avant. Le récit doit marcher dans l'ordre suivant : « Je te couvrirai de ma main « jusqu'à ce que je sois passé, et alors tu me « verras par derrière : car tu ne verras pas mon « visage ; et tu te tiendras sur la pierre, aussitôt « que ma gloire passera, et je te mettrai dans « la caverne de la pierre. » C'est en effet ce qui se réalise dans la personne de ceux que représentait Moïse, je veux dire, dans les Israëlites, qui au rapport des Actes des Apôtres, crurent *ensuite* au Seigneur Jésus, c'est-à-dire *aussitôt que sa gloire fut passée*. Après sa Résurrection d'entre les morts et son Ascension au Ciel, il envoya le Saint-Esprit ; et au moment où les Apôtres parlaient les langues de tous les peuples, plusieurs d'entre ceux qui crucifièrent le Christ « furent « touchés de componction en leur cœur[1] : » *une portion d'Israël, en effet, était tombée dans l'aveuglement*[2], selon cette parole : « Je te couvrirai de « ma main, jusqu'à ce que je sois passé, » et ils méconnurent et crucifièrent le Seigneur de la gloire. Ce qui fait dire au Psalmite : « Le *jour* et la « *nuit*, votre main s'est appesantie sur moi[3]. » Le *jour*, c'est le temps où le Christ opérait ses miracles divins; la *nuit*, c'est le moment de sa mort

[1] Rom. XI, 30-32. — [2] Ex. XXXIII, 20. — [3] Ib. 21. — [4] Matt. XVI, 18.

[1] Act. II, 37. — [2] Rom. XI, 25. — [3] Ps. XXX, 1, 4, 6.

en tant qu'homme, où se trouvèrent ébranlés ceux mêmes qui avaient cru en lui durant le jour. « Lorsque je serai passé, tu me verras par der« rière, » signifie donc : Lorsque je serai passé de ce monde à mon Père, après cela seulement, ceux dont tu es le type croiront en moi [1]. C'est alors en effet qu'ils dirent avec un cœur plein de componction: « Que faut-il que nous fassions ? » Et les Apôtres leur ordonnèrent de faire pénitence et de recevoir le baptême au nom de Jésus-Christ, pour qu'ils obtinssent la rémission de leurs péchés. Nous voyons l'enchaînement de ces faits au psaume cité plus haut. Après avoir dit : « Le « jour et la nuit, votre main s'est appesantie sur « moi, » pour m'empêcher de connaître, « car s'ils avaient connu le Seigneur de la gloire, « jamais ils ne l'auraient crucifié [2] », il ajoute : « Je me suis tourné vers vous dans ma désola« tion, tandis que l'épine me pénétrait, » c'est-à-dire, tandis que mon cœur était dans la componction; il dit ensuite : « J'ai connu mon péché, et « je n'ai pas caché mon crime, » ce qui eut lieu quand ils reconnurent la grandeur du forfait qu'ils avaient commis en crucifiant le Christ. Il leur fut conseillé ensuite de faire pénitence et de recevoir dans le baptême la rémission de leurs péchés, c'est pourquoi le Palmiste ajoute: « J'ai « dit : Je m'accuserai moi-même de mon péché « devant le Seigneur, et vous m'avez pardonné « l'impiété de mon cœur. »

8. *Ce que Dieu veut dire est une prophétie.* — Il est évident de soi que ce discours de Dieu à Moïse est surtout une prophétie. En effet, nous ne lisons pas que la pierre ou sa caverne, ni cette main dont Dieu devait couvrir Moïse, ni le privilège qu'il lui aurait accordé de le voir par derrière, ni rien en un mot de tout ce qui est rapporté dans ce passage ait existé. Sans autre transition qu'une particule, l'Ecriture ajoute : « *Et* le Seigneur dit à Moïse » ; or, c'est le même Seigneur qui vient de parler plus haut, et l'Ecriture relie de cette manière aux paroles précédentes ce que Dieu dit ensuite: « Fais-toi deux tables de « pierre, semblables aux premières etc.»

CLV. (Ib. XXXIV, 7.) *Que signifie : purifier?* — Quand on dit du Seigneur : « Il ne purifiera pas le « coupable », que signifient ces paroles sinon : Il ne le dira pas innocent ?

CLVI. (Ib. XXXIV, 10.) *Dieu, mécontent des Israëlites, continue de ne pas les appeler son peuple.* — Quand Moïse est sur le point de graver, sur la montagne, les deux nouvelles tables de pierre, Dieu lui dit entre autres choses : « Je ferai des mer« veilles en présence *de tout ton peuple.* » Il ne daigne pas dire encore : en présence *de mon peuple.* Car ces mots, *ton peuple*, n'ont-il pas dans sa bouche, la même signification que s'ils s'adressaient à tout autre homme du même peuple, comme s'il eût dit : le peuple dont tu fais partie; ou comme nous disons *ta ville*, pour signifier non pas celle où tu commandes, ni celle que tu as bâtie, mais celle dont tu es citoyen ? Un peu plus loin en effet, il dit : *Tout le peuple au milieu desquels* tu es : n'est-ce pas dire en des termes différents *ton peuple* ? S'il ne se sert pas de ces termes : au milieu *duquel*, il faut voir là un tour de langage qui n'est pas rare.

CLVII. (Ib, XXXIV, 12.) *Sur la défense de faire alliance avec les habitants de la terre promise.* — Que signifie cette observation faite à Moïse : « Prends garde *qu'il ne fasse* alliance avec ceux qui « demeurent dans ce pays? » Car le grec ne porte pas : prends garde *de faire*, mais *qu'il ne fasse.* Dieu veut-il parler du peuple dont Moïse fut le conducteur ? Mais ce n'est pas lui qui le fit entrer dans cette terre, dont les habitans ne doivent pas être admis à conctracter alliance avec les Israëlites. Cette locution, si toutefois c'en est une, et s'il ne faut pas y voir plutôt un sens particulier, a donc de quoi nous étonner, et jusqu'ici nous ne l'avons rencontrée ni remarquée.

CLVIII. (Ib. XXXIV, 13,15.) *Sur l'idolâtrie.* — Quand Dieu ordonne à Moïse, une fois qu'il sera mis en possession du pays, d'extirper l'idolâtrie et d'empêcher le culte des dieux étrangers, il ajoute : « Car le Seigneur Dieu s'appelle jaloux, Dieu veut « être aimé uniquement; » en d'autres termes : Jaloux est le nom même du Seigneur Dieu, parce que Dieu veut être uniquement. Dieu pour cela n'éprouve pas le trouble, ce défaut de l'homme : toujours et en toute manière il est immuable et tranquille ; mais il emploie cette expression pour montrer que la nation choisie ne peut inpunément se prostituer à des dieux étrangers. Ce mot emprunte métaphoriquement sa signification à la jalousie du mari attentif à conserver la chasteté de de son épouse. Ici l'avantage est pour nous, et non pour Dieu. Quel homme en effet pourrait nuire à Dieu par ce genre de fornication ? Mais c'est à lui-même qu'il nuit plutôt, en causant sa perte. Dieu en s'appellant jaloux, inspire pour ce pé-

[1] Act. II, 37. — [2] I Cor. II, 8.

ché une terreur profonde: « Vous avez perdu, a « dit le Psalmiste, tout *adultère* qui s'éloigne « de vous. Pour moi, mon bonheur est d'être « uni à Dieu [1]. » Enfin Dieu conclut par ces mots : « Dans la crainte que tu fasses alliance « avec ceux qui habitent cette terre et qu'ils ne « *se corrompent* avec leurs dieux [2]. »

CLIX. (Ib. xxxiv, 20.) *Que signifie : Paraître devant Dieu, et, sans avoir les mains vides?* — Dieu dit : « Tu ne paraîtras pas *en ma présence* les « *mains vides*. » Eu égard aux circonstances dans lesquelles Dieu parle, ces mots : « en ma pré-« sence, » signifient dans mon tabernacle, et ces autres : « Tu ne paraîtras pas ici les mains vi-« des, » veulent dire : Tu n'entreras pas sans apporter quelque présent. Il y a là, au sens spirituel, un mystère d'une grande profondeur; pourtant ces paroles concernaient les ombres et les figures.

CLX (Ib. xxxiv, 21.) *Sur l'observation du Sabbat.* — Que signifient ces paroles qui suivent le précepte du sabbat: « Tu te reposeras dans les « semailles et la moisson, » c'est-à-dire, *au temps des semailles et de la moisson*? L'observation du repos sabbatique serait-elle donc commandée d'une manière si rigoureuse, qu'aux yeux de Dieu, ces saisons, si précieuses au laboureur pour la nourriture et l'existence, ne présenteraient pas elles-mêmes de sujet d'excuse? Le repos du sabbat est ordonné, même au temps des semailles et de la moisson, à l'époque où l'ouvrage presse beaucoup: ainsi le travail doit cesser en tout temps le jour du sabbat puisqu'il est spécialement défendu pendant les saisons qui réclament le plus de bras.

CLXI. (Ib. xxxiv, 24.) *Dieu promet que, pendant les trois fêtes annuelles, aucun ennemi n'attaquera les Israëlites.* — « Personne ne convoitera ton « pays, lorsque tu monteras te présenter devant « le Seigneur, à trois époques de l'année. » Ces paroles veulent dire que chacun devra monter avec sécurité et sans s'inquiéter de sa terre, grâce à la promesse par laquelle Dieu s'engage à y veiller: nul ne la convoitera, et celui qui sera monté n'aura rien à redouter en son absence. Et ici l'on voit assez le sens de ces paroles citées plus haut: « Tu ne paraîtras par les mains vides « *en présence* du Seigneur ton Dieu; » elles désignent le lieu où Dieu devait avoir son tabernacle ou son temple.

[1] Ps. LXXII, 7, 28. — [2] Ex. XXXIV, 15.

CLXII. (Ib. xxxiv, 25.) *L'agneau pascal et les azymes.* — Quel est le sens de ces paroles: « Tu « ne m'offriras point *avec du levain* le sang *de* « *mes victimes* »? Dieu appelle-t-il ici *ses victimes* celles qui sont immolées au temps de la Pâque, et défend-il qu'il y ait alors du levain dans la maison, parce que ce sont les jours azymes?

CLXIII. (Ib. xxxiv, 25.) *Explication grammaticale.* — Que signifient ces mots: « La chair de « la *victime* immolée pour la solennité de la Pa-« que, ne *dormira* pas jusqu'au matin?» N'est-ce pas, en d'autres termes, l'ordre qu'il a donné formellement plus haut, de ne rien corserver jusqu'au matin des chairs de la victime immolée? L'obscurité de ce passage venait du mot: *dormira*, qui est mis pour : *demeurera*.

CLXIV. (Ib. xxxiv, 26.) *En quoi consiste la fidélité de l'histoire?* — « Tu ne feras point cuire « l'agneau dans le lait de sa mère. » Ici revient pour la seconde fois cette prescription, dont le sens m'échappe. Cependant, dût-on la prendre dans le sens littéral, elle renferme une grande prophétie, dont le Christ est l'objet: à combien plus forte raison, si l'interprétation littérale était inadmissible. Car il ne faut pas croire que toutes les paroles de Dieu, par exemple ce qu'il dit de la pierre, de la caverne et de sa main qu'il étendra sur Moïse, aient été mises à exécution. Ce que la fidélité de l'histoire exige, c'est que les faits mentionnés se soient accomplis réellement, et que les discours relatés par elle aient été prononcés véritablement. On exige les mêmes conditions des récits évangéliques: ils rapportent certains discours du Christ donnés en forme de paraboles; il n'est cependant par douteux que le Christ ait dit ces choses; le récit en est authentique et fidèle.

CLXV. (Ib. xxxiv, 28.) *Second jeûne de Moïse.* — « Moïse y demeura en présence du Seigneur « quarante jours et quarante nuits, sans manger « de pain et sans boire d'eau. » Ces mots sont une répétition de ce qui a été dit précédemment, quand Moïse reçut les tables qu'il brisa: toutefois, ce n'est pas le même fait, mais un autre, que mentionne ici le texte sacré. Nous avons déjà dit quelle signification se rapporte à cette seconde publication de la Loi. Quant à ces mots: « Il ne mangea point de pain, et il ne but point « d'eau, » le sens en est évident: c'est-à-dire « il jeûna; » la partie est mise pour le tout: sous le nom de pain, l'Ecriture comprend toute espèce d'aliments, et sous le nom d'eau toute espèce de breuvage.

CLXVI. (Ib. XXXIV, 28.) 1. *Moïse chargé d'écrire les dix commandements sur les nouvelles tables de la loi.* — « Et il écrivit sur les tables les paroles de « l'Alliance, ces paroles au nombre de dix. » Le texte dit formellement que Moïse écrivit lui-même les commandements; un peu plus haut, Dieu lui avait dit: « Ecris pour toi ces paroles. [1] » Or, quand il reçut pour la première fois la loi dont il rejeta loin de lui et brisa les tables, il n'est pas rapporté que les tables de pierre aient été préparées par lui tandis que nous lisons ici: « Fais-« toi deux tables de pierre; [2] » de plus, l'ordre ne lui fut pas donné d'écrire, comme en cette circonstance ; enfin le livre sacré ne dit pas qu'il ait écrit sur les tables, comme nous voyons qu'il le fit cette fois: « Il écrivit sur les tables les paroles de l'Allian-« ce, ces paroles au nombre de dix. » Mais voici le récit de ce qui ce passa alors: « Et aussitôt qu'il « eut cessé de lui parler sur le mont Sinaï, Dieu « donna à Moïse les deux tables du témoignage, « qui étaient de pierre et écrites du doigt de « Dieu [3]. » Et un peu plus loin: « Moïse, retournant, « descendit de la montagne, les deux tables du « témoignage en ses mains; ces tables étaient de « pierre, écrites de chaque côté, d'un côté et de « l'autre; les tables étaient l'ouvrage de Dieu, et « l'écriture, l'écriture de Dieu gravée sur les ta-« bles [4]. » Une grande question surgit de ces prémices: Comment les tables, qui devaient être brisées par Moïse, — Dieu le savait dans sa prescience, — sont-elles, au rapport de l'Ecriture, l'ouvrage de Dieu, et non celui de l'homme? Comment furent-elles écrites, non par la main de l'homme, mais par le doigt de Dieu; tandis que les dernières tables, destinées à une durée si longue, appelées à prendre place dans le tabernacle et dans le temple de Dieu, furent taillées et gravées, sur l'ordre de Dieu, il est vrai, mais par la main de l'homme? Les premières tables ne figuraient-elles pas, non l'œuvre de l'homme, mais la grâce divine, dont se montrèrent indignes les enfants d'Israël, quand ils reportèrent leurs cœurs vers l'Egypte et se firent une idole? Ils furent en conséquence privés de ce bienfait, et Moïse dut briser les tables. Quant aux dernières tables, n'étaient-elles point la figure de ceux qui se glorifient dans leurs œuvres, et dont l'Appôtre parle en ces termes: « Ne connaissant point la justice « de Dieu, et s'efforçant d'établir la leur propre, « ils ne se sont point soumis à cette justice de « Dieu » [1]? C'est pourquoi Dieu leur donna des tables taillées et écrites par la main de l'homme, pour qu'elles fussent conservées parmi eux comme une type figuratif de la gloire qu'ils chercheraient, non dans le doigt, c'est-à-dire, dans l'Esprit de Dieu, mais dans leurs œuvres.

2. *La première Loi, image de l'ancien Testament; la seconde, image du nouveau.* — Mais il est incontestable que les secondes tables, données au Sinaï, symbolisent le nouveau Testament; comme les premières, brisées et entièrement détruites, symbolisaient l'ancien. Ce qui confirme surtout cette manière de voir, c'est que la Loi fut donnée *pour la seconde fois* sans aucun appareil terrible, sans ces appareils formidables de flammes, de nuées et de trompettes qui arrachaient ce cri au peuple consterné: « Que Dieu ne nous « parle pas, de peur que nous ne mourions [2]. » La crainte est donc le trait distinctif de l'ancien Testament, et la dilection, du nouveau. Mais quelle solution donner à la question suivante : Pourquoi les premières tables furent-elles l'œuvre de Dieu et écrites de son doigt? Pourquoi les dernières furent-elles l'œuvre de l'homme? Les premières ont-elles figuré l'antique alliance, surtout à cause que Dieu y donna ses commandements, mais que l'homme n'y fut point docile? Car la Loi a paru dans l'ancien Testament, pour convaincre les transgresseurs, et « son apparition a donné lieu à l'abondance du péché [3]. » Ne pouvant être accomplie que par la *charité*, elle n'était point observée sous l'impression de la *crainte*. Aussi est-elle appelée l'ouvrage de Dieu, parce que Dieu en est l'auteur, parce qu'il l'a écrite; elle n'est en aucune manière l'ouvrage de l'homme, parce que l'homme ne s'est point soumis à Dieu, et que la Loi a plutôt établi sa culpabilité. Quant aux secondes tables, l'homme, soutenu de l'aide de Dieu, les a faites et les a écrites, parce que la *charité* constitue la loi du nouveau Testament. Aussi le Seigneur dit-il: « Je ne suis « pas venu détruire la loi, mais l'accomplir [4]. » « *La charité*, dit à son tour l'Apôtre, est l'ac-« complisement de la loi [5], » et encore: « La foi « agit par la *charité* [6]. » Ce qui était difficile dans l'ancien Testament, est donc devenu facile dans le nouveau, à l'homme doué de la foi qui agit par la charité; le doigt de Dieu, c'est-à-dire, son divin Esprit, écrivant la loi, non plus au dehors sur une pierre, mais au-dedans, au plus intime

[1] Exo. XXXIV, 27. — [2] Ib. 1. — [3] Ib. XXXI, 18. — [4] Ib. XXXII, 15, 16.

[1] Rom. X, 3. — [2] Ex. XX, 19. — [3] Rom. V, 20. — [4] Matt. V, 17. — [5] Rom. XIII, 10. — [6] Gal. V. 6.

du cœur de l'homme: « non plus, dit l'Apôtre, sur « des tables de pierre, mais sur les cœurs comme « sur des tables de chair [1] : » car, « la *charité*, » qui donne d'être vraiment fidèle au précepte, « a été répandue dans nos cœurs par le Saint-« Esprit qui nous a été donné [2]. » La Loi qui fut publiée au premier lieu type figuratif de l'ancienne alliance qui est l'œuvre exclusive de Dieu, écrite de son doigt, est donc caractérisée par ces paroles de l'Apôtre: « Ainsi la loi est sainte, « et le commandement est saint, juste et bon [3]. » La loi, sainte et bonne en elle-même, est l'œuvre de Dieu ; et l'homme n'y intervient nullement, parce qu'il n'obéit pas; devenu coupable, il est plutôt écrasé par ses menaces et ses condamnations. Car, ajoute l'Apotre, « le péché, pour « faire paraître ce qu'il est, m'a donné la mort « par une chose qui était bonne [4]. » Heureux celui qui, aidé de la grâce de Dieu, fait son *œuvre* de ce *précepte saint, juste et bon !*

CLVII. (Ib. xxxv, 1.) *Dieu agit avec nous.* — Lorsque Moïse fut descendu de la montagne vers les enfants d'Israël, tenant en ses mains les autres tables, et le front couvert d'un voile, à cause de la gloire qui brillait sur son visage, et dont les enfants d'Israël ne pouvaient soutenir l'éclat : « Voici, leur dit-il, les paroles dont le « Seigneur veut l'accomplissement. » Cette construction ambigue permet de douter si c'est le Seigneur lui-même, ou si ce sont les Israëlites qni doivent accomplir ces paroles; toutefois il est évident que leur accomplissement regarde ces derniers, car c'est Dieu qui vient de dicter ses ordres. Mais peut-être est-ce à ce dessein que l'Ecriture parle ainsi, afin que cette expression s'entendît également et de Dieu et de l'homme : car le Seigneur agit quand il vient en aide à ceux qui agissent, conformément à la doctrine de l'Apôtre : « Opérez votre salut avec crainte et « tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous « et le vouloir et le faire, selon son bon plai-« sir [5]. »

CLXVIII. (Ib. xxxv, 24.) *Sur les offrandes volontaires des enfants d'Israël.* — « Chacun of-« frant *ce qu'il se retranchait*, ils apportèrent « *généreusement* au Seigneur de l'argent et de « l'airain. » Ce qui revient à dire : Quiconque apporta, donna une chose ou une autre; seulement, l'argent et l'airain sont spécialement mentionnés parmi les autres offrandes dont parle l'Ecriture. Les Latins ont bien traduit par *demptionem, retranchement*, le mot grec *ἀφαίρεμα*; et ce terme est fort convenable, car celui qui apportait au Seigneur s'imposait une *privation*, un *sacrifice*.

CLXIX. (Ib. xxxv, 29.) *Encore sur Béséléel, l'esprit dont il est rempli, et ses travaux.* — Moïse rappelle, mot pour mot, ce que Dieu lui avait dit de Béséléel : « Qu'il l'avait rempli de l'Esprit « divin de sagesse, d'intelligence et de science, « pour exécuter les travaux du tabernacle, ap-« partenant aux arts mécaniques. » Nous avons dit plus haut notre sentiment sur ce passage [1]. Mais nous avons cru devoir le rappeler, parce que cet ordre, donné précédemment à Moïse de la part du Seigneur, n'est pas sans un dessein particulier répété en des termes tout-à-fait identiques. L'architecture nous est représentée ici, comme comprenant des travaux où entrent l'or, l'argent et les autres métaux; la chose, je l'avoue, est assez singulière : car l'architecture ne s'entend ordinairement que de la construction des édifices.

CLXX. (Ib. xxxvi, 2, 3.) *Sur les ouvriers employés aux travaux du tabernacle.* — « Et tous « ceux qui voulaient d'eux-mêmes aller aux tra-« vaux, pour y prendre part; et ils reçurent de « Moïse tous les dons offerts généreusement. » Moïse ne mentionne que les travaux commandés par le Seigneur, pour le tabernacle et ses accessoires, et les vêtements sacerdotaux. Il cite aussi les noms de quelques ouvriers, à qui, dit-il, l'Esprit de Dieu fut donné pour l'exécution de ces ouvrages : mais, comme on le voit, il y en eut un grand nombre qui vinrent s'offrir d'eux-mêmes, sans avoir reçu aucun ordre, et l'Ecriture ne dit pas que le Seigneur ait dicté leurs noms à Moïse. Ceux dont les noms figurent dans le texte sacré, ne furent donc pas les seuls favorisés du don céleste, mais peut-être y participèrent-ils d'une manière plus large et plus abondante. Ce qu'il faut louer dans tous ces ouvriers, c'est, au lieu de dispositions grossières et serviles, le dévouement spontané et la libéralité qu'ils apportèrent dans leur travaux.

CLXXI. (Ib. xxxvi, 4, 5.) *Probité des ouvriers.* — Il faut noter que ces ouvriers, qualifiés du nom de sages, saintement adonnés à leur travail, étaient en réalité des hommes intègres. Ils recevaient tout ce que le peuple offrait et jugeait nécessaire à l'achèvement de leurs ouvra-

[1] II Cor. iii, 3. — [2] Rom, v, 5. — [3] Ib. vii, 12. — [4] Ib. 13. — [5] Philip. ii, 12, 13.

[1] Ci-dessus Question cxxxviii.

ges; mais voyant qu'il apportait au-delà du nécessaire, ils en avertirent Moïse, qui fit annoncer au peuple par un héraut de ne plus rien apporter à l'avenir. Ils pouvaient, s'ils avaient voulu, détourner beaucoup de choses ; mais ils furent empêchés par un principe d'honneur ou effrayés par un sentiment de religion.

CLXXII. (Ib. xxxv, 2. *Sur le Sabbat.* — Lorsque Moïse est descendu de la montagne, il recommande les travaux relatifs à la construction du tabernacle et au vêtement sacerdotal; mais, avant de donner aucun ordre pour ces ouvrages, il parle au peuple de la sanctification du Sabbat. Il vient de recevoir les dix paroles de la Loi consignées sur les nouvelles tables de pierre, qu'il a taillées et gravées lui-même; ce n'est donc pas à tort qu'on demande pour quel motif, une fois descendu de la montagne, il entretient le peuple du Sabbat exclusivement. S'il ne fut pas nécessaire de publier de nouveau, devant le peuple, les dix commandements de la Loi, pourquoi cette exception en faveur du sabbat, qui compte au nombre de dix préceptes? N'y aurait-il pas ici quelque chose de semblable à ce voile dont Moïse se couvrit le visage, parce que les enfants d'Israël ne pouvaient en supporter l'éclat? En effet, des dix commandements, c'est le seul qui ait été prescrit d'une manière figurative; quant aux neuf autres, nous ne doutons aucunement qu'ils ne nous obligent encore sous la Loi nouvelle, tels qu'ils ont été formulés. Il n'y a que le précepte du Sabbat qui fut voilé pour les Israëlites par l'observation symbolique du septième jour; ce précepte était mystérieux et figuratif, à ce point que nous ne sommes pas tenus maintenant de l'observer, mais que nous devons tenir compte uniquement de sa signification. Or, ce *repos* qui exclut les œuvres serviles, est l'image des abîmes profonds de la grâce divine. Car les bonnes œuvres s'opèrent *en repos*, quand « la foi « agit par l'amour [1] : » la crainte au contraire, porte avec soi son supplice, et quel *repos* est compatible avec ce *supplice*? La crainte n'est donc pas avec la charité [2], et « la charité a été répandue « dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a « été donné [3]. » C'est pourquoi « le *repos* du « sabbat est saint devant le Seigneur [4]; » c'est-à-dire qu'il faut l'attribuer à la grâce de Dieu, et non pas à nous, comme venant de nous. Sans quoi nos œuvres seront tout humaines, ou coupables, ou bien s'inspireront de la crainte et non de l'amour, et par conséquent deviendront serviles et ne procureront point le *repos*. La plénitude du sabbat aura sa réalité dans le *repos* éternel. Et ce n'est pas sans raison que fut institué le grand Sabbat [1].

CLXXIII. Ib. xl, 9, 10. *Sur les objets sanctifiés par l'onction.* — Précédemment, lorsque Dieu enjoignit pour la première fois d'oindre le tabernacle, il donna l'ordre d'en sanctifier tout les accessoires au moyen de la même onction, et dit que ces objets seraient *Saints des Saints*. Quant à l'autel des holocaustes, sanctifié de la même manière, il avait dit qu'il était devenu *Saint de Saint* [2] : et toute la différence semblait consister en ce que la dénomination de *Saint des Saints* s'appliquait exclusivement à ce qui était séparé *du Saint* par un voile, dans cette portion du tabernacle où était l'arche d'Alliance et l'autel de l'encens. Mais ici, revenant sur les mêmes prescriptions, Dieu ordonne qu'une même onction sanctifie le tabernacle et ce qu'il contient, et le rende *saint*; puis, parlant de l'autel des holocaustes, auquel il avait fait donner d'abord la dénomination de *Saint de Saint*, il dit maintenant qu'il est devenu, en vertu de la même onction, *Saint des Saints*. Ceci nous donne à entendre que ces deux dénominations *Saint de Saint* et *Saint des Saints*, ont la même signification; que tout ce qui a reçu l'onction, c'est-à-dire, le tabernacle et ce qu'il renfermait, appelés d'abord *Saint des Saints*, reçoivent ici indifféremment le nom de *Saints*, et que chacun de ces objets en particulier, comme l'autel des holocaustes, une fois sanctifié par l'onction, s'appelait non-seulement *Saint de Saint*, mais encore *Saint des Saints*. Toute la différence, quant au nom, entre les objets placés à l'intérieur au dedans du voile, auprès de l'Arche d'Alliance, et ceux qui étaient placés en dehors, consiste en ce que les premiers étaient qualifiés de *Saints de Saints*, même avant d'avoir reçu l'onction, tandis que l'onction devait sanctifier les autres, avant qu'ils reçussent ce nom. Il faut du loisir pour démêler ce que signifient ces choses.

CLXXIV. (Ib. xl, 19) *Sur les tapis du tabernacle.* — L'Ecriture, faisant le récit des circonstances de l'érection du tabernacle, dit que Moïse « étendit des tapis au-dessus. » Il est évident que ce n'est pas sur le toit du tabernacle, mais autour des colonnes, dont il venait d'être fait mention.

CLXXV. Ib. xl, 29. *Sur l'emplacement de l'autel*

[1] Gal. v, 6. — [2] I Jean, iv, 18. — Rom. v, 5. — [4] Ex. xxv, 2.

[1] Lev. xxv, — [2] Ib. xxx, 26,-38 xxix, 37.

des holocaustes : — En employant ces expressions : « Sur le parvis autour du tabernacle et de l'au« tel, » l'Ecriture fait voir que l'autel des holocaustes était placé en dehors et vis-à-vis de l'entrée du tabernacle, de sorte que le parvis occupait tout le tour, et que l'autel était dans la partie inférieure, entre la porte du parvis et celle du tabernacle.

CLXXVI. (Ib. XL, 34, 35). *Sur la nuée qui couvrait le tabernacle.* — Circonstance étonnante et bien digne de remarque ! Lorsque la nuée, la gloire du Seigneur, comme l'appelle encore l'Ecriture, s'abaissait et remplissait le tabernacle, Moise ne pouvait y entrer, et cependant, sur le mont Sinai, lorsque la Loi lui fut donnée pour la première fois, il pénétra dans la nuée où Dieu était [1]. Il n'est donc pas douteux qu'en ces deux circonstances, il était l'image de personnages différents : la première fois, il représentait ceux qui participent aux secrets de la vérité divine ; la seconde, les Juifs à qui la gloire du Seigneur s'oppose comme une nuée dans le Tabernacle, lequel est à son tour une figure de la grâce du du Christ : ils ne l'ont pas comprise, et c'est pour cela qu'ils n'entrent point dans le tabernacle de l'alliance. Et il faut croire, qu'aussitôt après l'érection du tabernacle, ce fait se produisit une fois, avec cette signification mystérieuse ou quelque autre analogue. Car la nuée ne demeurait pas toujours sur le tabernacle, au point d'en interdire l'accès à Moise : elle s'élevait pour avertir de sortir, c'est-à-dire de transporter leur camp d'un lieu à l'autre : la nuée protégeait leur marche pendant le jour, une flamme les guidait pendant la nuit. Et tour à tour la nuée et la flamme, la première pendant jour, la seconde pendant la nuit, demeuraient sur le tabernacle, partout où ils campaient.

DU TABERNACLE.

CLXXVII. — 1. *But de ce travail.* — Comme le livre de l'Exode se termine par le récit de l'érection du Tabernacle, et qu'il donne à ce sujet, dans les Chapitres précédents, de nombreux détails difficiles à comprendre, inconvénient ordinaire de toute *topographie* ou description historique d'un lieu quelconque ; j'ai voulu traiter, à part, de tout ce qui a rapport au tabernacle lui-même. Afin, s'il est possible, d'arriver à faire comprendre et ce qu'il fut et quel il fut, j'examinerai selon l'occasion le sens littéral du texte, remettant à une autre fois l'explication du sens figuratif ; car il ne faut pas croire qu'il y eut une seule des prescriptions relatives au Tabernacle qui ne fût dans les desseins de Dieu, le type de quelque chose de grand, dont la connaissance importe à la foi et à la piété.

2. (Ex. XXVI, 1.) *Sur les rideaux du tabernacle.* — Dieu ordonne donc à Moïse de faire pour le tabernacle dix rideaux de fin lin retors, de couleur d'hyacinthe, de pourpre d'écarlate, avec des chérubins en broderie. Le mot grec αὐλαίας est rendu en latin par *aulæa*, rideaux, ce qu'on nomme vulgairement des courtines. Il ne s'agit dont pas de dix *parvis*, comme l'ont cru trop légérement plusieurs interprètes : car le grec ne porte pas αὐλάς mais αὐλαίας. Des chérubins doivent être brodés sur les rideaux, dont la hauteur aura vingt-huit coudées, et la largeur quatre [1]. Ces rideaux doivent s'attacher ensemble et s'unir entre eux, cinq d'un côté et cinq de l'autre, en sorte que l'espace renfermé dans leur enceinte forme l'espace du tabernacle [2]. Or, comment étaient rattachés entre eux les cinq rideaux placés du même côté, c'est ce que Dieu précise en ces termes : « Tu feras des cordons d'hyacinthe sur le bord « d'un rideau d'une part pour servir d'attache, « et tu feras de même sur l'autre bord pour la « seconde attache [3] ; » en d'autres termes, à l'endroit où un rideau tient à un autre rideau, le troisième par exemple au second, lequel tient déjà au premier, c'est-à-dire lui est uni et attaché, chacun des rideaux fera face à celui qui lui correspond de l'autre côté ; car il est exigé que les rideaux soient placés cinq par cinq vis-à-vis les uns des autres. L'espace compris entre eux était-il ou rond ou carré, c'est ce qu'on ne voit pas encore ; mais on sera édifié sur ce point, lorsqu'il sera fait mention des colonnes, auxquelles seront appendus les rideaux. C'est donc à dessein qu'il n'est parlé que des trois premiers, de la manière dont le premier est uni au second, et le second au troisième, afin que les autres soient unis ensemble de la même manière. Il est prescrit de faire cinquante cordons pour le premier rideau du côté où il touche au second, et cinquante pour le troisième du côté où il se joint au second ; quant à celui-ci, qui tient le milieu entre ces cinquante cordons de part et d'autre, Dieu veut qu'il ait cinquante anneaux d'or, d'une part, afin qu'il soit attaché aux cinquante cordons du premier rideau ; il fallait conséquemment qu'il eût aussi le même nombre d'anneaux pour être attaché aux cordons

[1] Exod. XIX, 20.

[1] Ex. XXVI, 2. — [2] Ib. 3. — [3] Ib. 4.

du troisième rideau. C'est ce que l'Ecriture exprime sommairement en ces termes : « Tu « feras cinquante anneaux d'or, et tu joindras un « rideau à un rideau par des anneaux, et il n'y « aura qu'un tabernacle [1]. » Cinquante anneaux d'or du deuxième rideau étaient donc enlacés dans les cinquante cordons d'hyacinthe du premier rideau, et cinquante anneaux dans cinquante cordons du troisième rideau ; les autres rideaux s'unissaient de la même manière et des cinq n'en faisaient qu'un ; les cinq autres, placés vis-à-vis, reproduisaient le même arrangement.

3. *Sur les tapis de poils de chèvre, destinés à couvrir le tapis précieux.* — Dieu ajoute : « Tu fe« ras encore des tapis de poils pour couvrir le « tabernacle [2]. » Ces tapis serviront de couverture au tabernacle, non en forme de toit, mais en forme d'enceinte. Nous disons aussi, en effet, qu'une chose est posée sur une autre, comme sur une bande de lin, non à la manière d'un toit sur une maison, mais comme un enduit qui couvre un mur. « Tu feras, dit-il, ces tapis au nombre « de onze [3]. La longueur d'un tapis sera de « trente coudées, et la largueur d'un tapis de qua« tre coudées : ce sera la même mesure pour les « onze tapis [4]. Et tu joindras cinq tapis entre « eux, et les six autres ensemble. [5] » De même qu'il a ordonné d'unir les rideaux cinq par cinq de chaque côté, ainsi Dieu veut que l'on assemble cinq tapis d'un côté et six de l'autre, onze en tout, au lieu de dix. « Tu relèveras, dit-il, le « sixième tapis à l'entrée du tabernacle [6], » pour empêcher l'embarras qui devait résulter du nombre impair. Dieu règle ensuite la manière dont il faut unir entre eux les tapis de poils. Il répète ce qu'il a dit, mais peut-être plus clairement : « Tu feras encore cinquante cordons sur « le bord de l'un de ces tapis, qui touche à celui « du milieu [7], » c'est-à-dire au second, parce que celui-ci tiendra le milieu entre le premier et le troisième : « pour servir d'attache, » c'est-à-dire, pour les unir entre eux. « Et tu feras « cinquante cordons sur le bord du tapis, qui « est joint au second [8], » en d'autres termes, sur le bord du troisième tapis, afin de l'attacher au second. « Tu feras encore cinquante anneaux d'ai« rain, et tu feras passer les cinquante cordons dans « les anneaux et tu joindras les tapis, et ils n'en « feront qu'un [9]. » Dieu exige donc qu'il y ait au tapis du milieu, c'est-à-dire, au second, cinquante anneaux, par lesquels passeront cinquante cordons qui l'uniront au premier et au troisième. Il n'y a de différence que pour les anneaux qui doivent être d'airain, au lieu d'être d'or. Quant aux cordons, il avait été prescrit qu'ils seraient de couleur d'hyacinthe pour les rideaux; mais comme il n'est pas dit de quelle nature seront ceux des tapis de poils, n'est-il pas vraisemblale qu'ils étaient de poils commes les tapis ?

4. *Difficultés non résolues.* — Ce qui suit est réellement si difficile à comprendre, que je crains de le rendre encore plus obscur, en voulant l'expliquer : « Tu relèveras, dit le Seigneur, dans les « tapis du tabernacle la moitié du tapis, qui « sera de surplus, et cet excédant des tapis, « tu en couvriras le derrière du tabernacle [1]. « Une coudée d'un côté et une coudée de l'autre « provenant des surplus de la longueur des ta« pis, seront étendues sur les côtes du tabernacle « et les couvriront de part et d'autre [2]. » Il a été prescrit de relever le sixième tapis à l'entrée du tabernacle : pourquoi donc Dieu dit-il qu'il y aura la moitié d'un tapis en surplus ? Comment encore comprendre ces expressions: « une cou« dée d'un côté et une coudée de l'autre, » puisque la moitié d'un tapis est de quinze coudées, Dieu ayant voulu que la longueur d'un tapis fût de trente coudées ? Ou bien, s'il y a de l'excédant dans la longueur des tapis, parce que les rideaux de fin lin, de couleur d'écarlate, de pourpre et d'hyacinthe, doivent avoir vingt-huit coudées de long, tandis que les tapis de poils doivent en avoir trente, chacun des rideaux a deux coudées en moins que chacun des tapis de poils : en somme, en laissant de côté le onzième tapis qui doit être relevé, cela fait vingt coudées que les tapis ont de plus que les rideaux. Deux coudées en excédant de longueur pour chacun des dix tapis, donnent en effet pour le total vingt coudées ; ainsi ce n'était pas, comme dit l'Ecriture, une coudée ce chaque côté, mais bien dix qui pouvaient être en surplus. Il nous faut donc différer l'explication de ce passage, jusqu'à ce que nous voyions le tabernacle dressé dans tout son ensemble, reposant sur toutes ses colonnes et entouré de son parvis. Peut-être, en effet, en parlant des tapis de poils, l'Ecriture dit-elle par anticipation quelque chose qui se rapporte à des objets dont il n'a pas été question. Ces mots, par exemple : « Tu feras des

[1] Exo. XXVI, 6. — [2] Ib. 7. — [3] Ib. 7. — [4] Ib. 8. — [5] Ib. 9. — [6] Ib. — [7] Ib. 10. — [8] Ib. — [9] Ib. 11.

[1] Ex. XXI, 12. — [2] Ib. 13.

« tapis de poils pour couvrir le tabernacle [1], » signifient-ils que les tapis couvriront le tabernacle tout entier en y comprenant le parvis, qui, on le voit plus loin, en fera le tour; ou seulement cette portion intérieure du tabernacle qui devait être formée de dix rideaux? On ne peut le dire. Nous lisons plus loin : « Tu feras encore une « couverture pour le tabernacle avec des peaux « de moutons teintes en rouge [2]. » Cette autre couverture devait-elle s'étendre sur tout le tabernacle et tout autour, ou seulement sur sa partie intérieure? nouveau sujet d'incertitude. Mais pour ce qui suit : Tu feras « des peaux de couleur d'hyacinthe pour couvrir le dessus, » il faut admettre que ces peaux n'étaient pas placées tout autour, mais qu'elles formaient une sorte de voûte descendant du toit.

5. *Sur les colonnes du tabernacle.* — « Tu feras « encore pour le tabernacle des colonnes de bois « incorruptible [3] : une colonne aura dix cou« dées de hauteur, et une coudée et demie de « largeur [4], et deux coins qui soient vis-à-vis« l'un de l'autre ; c'est ainsi que tu feras pour « toutes les colonnes du tabernacle [5]. » Je ne vois pas bien à quel dessein Dieu commande ces coins, dont j'ai d'ailleurs expliqué précédemment la nature [6]. Car s'ils devaient servir à porter les colonnes il en fallait au moins quatre ; et s'ils devaient supporter des barres, il en fallait encore un plus grand nombre : à chaque colonne en effet il avait fait placer cinq barres. A moins que ces coins ne fussent d'aucun usage, mais seulement des objets figuratifs, comme le onzième tapis de poils. En réalité la colonne, élevant comme des bras ses deux coins de part et d'autre, est une figure de la Croix. Voyons maintenant le nombre des colonnes pour nous former une idée de la disposition du tabernacle, pour savoir s'il affectait une forme carrée, ou ronde, ou celle d'un carré long, les côtés étant plus longs que le frontispice, comme dans la plupart des basiliques; c'est évidemment cette dernière forme que le texte indique. Voici en effet ce qu'il porte : « Tu feras « encore des colonnes pour le tabernacle, vingt « colonnes pour le côté qui regarde l'Aquilon. [7] » « Et tu feras quarante bases d'argent pour les « vingt colonnes, deux bases pour une colonne « en ses deux parties. Le second côté, vers le midi, « recevra vingt colonnes et leurs quarante bases « d'argent ; deux bases pour une colonne en ses « deux parties, et deux bases pour une colonne « en ses deux parties. [1] » Qu'on ne s'étonne pas de cette redite : c'est une manière de parler qui signifie que toutes les colonnes dont il n'est rien dit seront disposées de la même manière. Quant aux bases, nous avons déjà dit précédemment pourquoi il y en a deux pour une ; c'est que l'Ecriture comprend sous ce nom les chapiteaux avec les bases [2].

6. *Suite du même sujet.* — Nous voyons donc vingt colonnes se dresser aux deux côtés, méridional et septentrional, du Tabernacle ; restent les deux autres côtés, le côté oriental et le côté occidental; s'ils avaient, à leur tour, le même nombre de colonnes, il s'ensuivrait nécessairement que le tabernacle était carré. Mais si l'Écriture parle du côté occidental, elle garde le silence sur le côté oriental; est-ce parce qu'il était privé de colonnes, et que les rideaux s'étendaient seulement de la dernière colonne d'un côté à la dernière colonne du côté correspondant ? ou bien n'y a-t-il pas quelque raison à ce silence, malgré lequel nous devrions supposer que ces colonnes existaient réellement ? Je l'ignore. Ce qui est certain, c'est qu'il est fait mention, dans la suite, de dix colonnes placées du côté de l'Orient; mais pour le parvis, qui devait, comme on le voit plus loin, s'étendre tout autour du Tabernacle. Après avoir parlé des deux côtés du tabernacle, tournés au nord et au midi, l'Écriture ajoute : « Dans la partie postérieure du « tabernacle, qui regarde la mer, tu feras six co« lonnes [3]. Tu feras encore deux colonnes aux « angles du derrière du tabernacle [4]. Elles se« ront pareilles de bas en haut, et se rapporte« ront l'une à l'autre, et seront semblables quant « aux chapiteaux pour être unies ensemble. « C'est ainsi que tu feras pour les deux angles ; « qu'ils soient pareils [5]. Et il y aura huit co« lonnes, qui auront seize bases d'argent : deux « bases pour une colonne, et deux bases pour « une colonne en ses deux parties. » En ce qui concerne les bases, même sens et même manière de parler. Le côté de l'Occident, car c'est celui qui regarde la mer, se prolonge donc appuyé sur huit colonnes, six intermédiaires, et deux qui doivent offrir aux angles la même disposition et servir de liaison : je crois qu'un angle est le point de jonction de deux côtés, et que la colonne placée à l'angle relie, l'une le côté occidental

[1] Ex. XXVI, 7. — [2] Ib. 14. — [3] Ib. 15. — [4] Ib, 16. — [5] Ib. 17. — [6] Voir Quest. CIX. — [7] Exod. XXVI, 18.

[1] Ex. XXVI, 19. — [2] Ci-dessus q. CX. — [3] Ex. XXVI, 22. — [4] Ib. 23. — [5] Ib 24.

et le côté septentrional, l'autre le côté oriental et le côté du midi. Quant à cette observation, que les colonnes angulaires doivent être pareilles de bas en haut, elle signifie que ces colonnes seront exactement perpendiculaires, et ne seront pas plus massives à la base qu'à la partie supérieure, comme le sont la plupart des colonnes.

7. *Sur les barres qui devaient assujettir les colonnes.* — « Tu feras encore, dit l'Ecriture, des « barres de bois incorruptible, cinq pour une « colonne d'un côté du tabernacle [1], et cinq « pour une colonne du second côté du taberna- « cle, et cinq pour une colonne derrière le ta- « bernacle, du côté qui regarde la mer. » Comment douter, après cela, que le côté oriental ne fût privé de colonnes à cette partie intérieure du tabernacle, sur laquelle le parvis s'ouvrit dans la suite? Dieu veut donc que chacune des colonnes sur les trois côtés soit maintenue par cinq barres. « Que la barre du milieu, ajoute-t- « il, passe par le milieu des colonnes d'un côté « à un autre côté [2]. » Cela semble signifier que la barre allait d'une colonne à l'autre et s'appuyait contre ces mêmes colonnes : par conséquent, chaque colonne n'avait pas ses cinq barres respectives, auxquelles aboutissaient cinq barres qui partaient de la colonne voisine. « Tu « doreras les colonnes, et tu feras des anneaux « d'airain, dans lesquels tu feras passer les bar- « res, et tu doreras ces barres [3]. » Afin d'empêcher qu'on ne fasse dans les colonnes des trous, pour y faire passer les barres, Dieu donne l'ordre de faire de anneaux, dans lesquels s'engageront de part et d'autre les extrémités des barres. On comprend dès lors que ces anneaux étaient suspendus à des cordons fixés eux-mêmes au bois des colonnes, et qu'ils pouvaient recevoir et maintenir l'extrémité des barres.

8. *Sur le voile et ce qui doit être mis au-dedans et au dehors.* — « Tu dresseras, dit le Seigneur, « le tabernacle selon l'image qui t'a été mon- « trée sur la montagne [4]. Tu feras encore un « voile de couleur hyacinthe, de pourpre, d'é- « carlate retors et de fin lin filé; tu le feras avec « des Chérubins travaillés au tissu [5]. Et tu le « placeras sur quatre colonnes incorruptibles « revêtues d'or, dont les chapiteaux seront d'or « et les quatre bases d'argent [6]. Tu placeras « ce voile sur les colonnes, et tu mettras au-de- « dans du voile l'arche du témoignage : et le « voile séparera par le milieu le Saint d'avec le « Saint des Saints [1]. Et tu couvriras du voile « l'arche du témoignage dans le Saint des « Saints [2]. » Tout cela est clair : ainsi à l'intérieur du voile qui était suspendu à quatre colonnes, fut déposée l'arche du témoignage : mais le voile ne doit pas poser sur le couvercle de l'arche; Dieu prescrit seulement de l'appuyer contre elle. Il ajoute : « Tu mettras aussi la ta- « ble au-dehors du voile; et le chandelier vis-à- « vis de la table au côté du tabernacle qui re- « garde le midi; et tu mettras la table au côté « du tabernacle qui regarde le septentrion [3]. » Ceci est également facile à comprendre. On lit ensuite : « Tu feras encore pour l'entrée, un « voile qui sera d'hyacinthe, de pourpre, d'écar- « late retors et de fin lin retors, travaillé par la « main du brodeur [4]. Et tu feras pour le voile « cinq colonnes, et tu les couvriras d'or, et leurs « chapiteaux seront d'or, et tu leur fondras cinq « bases d'airain [5]. » On ne découvre pas ici, mais on verra plus loin la destination de ce voile suspendu à cinq colonnes. Dieu veut que ce voile occupe l'entrée du tabernacle intérieur, qu'environne le parvis. Viennent ensuite ses prescriptions relatives à l'autel des sacrifices et des holocaustes. Dieu dit comment on doit le faire; il n'indique pas maintenant où l'on doit le poser, mais ceci encore se verra plus loin.

9. (Ex. XXVII, 9.) *Sur le parvis*. — A partir de cet endroit jusque vers la fin du chapitre, il est question du parvis, qui doit régner autour du tabernacle pour l'érection duquel Dieu a précédemment donné ses ordres. « Tu feras aussi, dit-il, le *par-* « *vis,* » en grec αὐλήν et non pas αὐλαίαν : plusieurs de nos interprètes, n'ayant pas fait cette distinction, ont traduit également par le mot *parvis*, et l'expression ci-dessus αὐλήν et le mot *aulæa* rideaux, qui a pour terme corespondant en grec αὐλαίας et non pas αὐλάς ; ils font dire au texte : « Tu feras un tabernacle qui aura « dix *parvis* [6], » quand ils auraient dû traduire : « qui aura dix *rideaux*. » Quelques uns, plus ineptes encore, ont admis dans leurs versions le mot *portes* comme synonyme de αὐλάς et de αὐλαίας. De même que nous trouvons en latin *aulæa*, traduction du mot grec αὐλαίας; ainsi l'expression grecque αὐλήν a été rendue, grâce aux nôtres, par *aula*. Mais ce terme ne signifie pas *atrium*, *parvis*, dans la langue latine, il veut dire :

[1] Ex. XXVI, 26. — [2] Ib. 28. — [3] Ib. 29 — [4] Ib. 30. — [5] Ib. 31. — [6] Ib. 32.

[1] Ex. XXVI, 33. — [2] Ib. 34. — [3] Ib. 35. — [4] Ib. 36. — [5] Ib. 37. — [6] Ib. XXVII, 1.

demeure royale; tandis que le grec *αὐλὴ* signifie : *parvis*. Dieu dit donc : « Tu feras le parvis « du tabernacle du côté qui regarde le midi*;* les « rideaux du parvis seront de fin lin retors; que « la longueur soit de cent coudées pour un « côté [1]. Leurs colonnes seront au nombre de « vingt, leurs bases d'airain au nombre de « vingt; leurs anneaux et leurs crochets seront « d'argent [2]. Il y aura de même du côté de « l'aquilon des rideaux de cent coudées de long, « avec leurs vingt colonnes et leurs vingt bases « d'airain; leurs anneaux, les crochets des co- « lonnes et les basses revêtues d'argent [3]. La « largeur du parvis qui est du côté de la mer et « ses rideaux seront de cinquante coudées*;* leurs « colonnes seront au nombre de dix, et leurs « bases au nombre de dix [4]. Et la largeur du « parvis qui est vers l'orient sera de cinquante « coudées; il y aura dix colonnes et autant de « bases [5]. »

10. *Suite.* — Venant à parler du parvis, l'Ecriture nous apprend maintenant qu'il y avait des colonnes au côté oriental du tabernacle, et que ce côté en avait dix avec des bases d'airain, comme le côté occidental : or, de là surgit une question extrêmement difficile à résoudre. En effet, il nous est aisé d'admettre à l'Orient un rang de colonnes, appartenant au parvis, qui environnait tout le tabernacle intérieur sur ses quatre côtés*:* car, de ce côté, le tabernacle intérieur n'avait point de colonnes. Mais il en avait déjà huit à l'Occident. Comment donc admettre encore ces dix colonnes, dont il est fait mention pour le parvis extérieur? Du côté de l'Occident, se dressaient donc deux rangs de colonnes, huit à l'intérieur et dix à l'extérieur? S'il en est ainsi, les côtés du parvis extérieur seront plus longs que ceux du tabernacle intérieur, et sur tous ces côtés s'élèvera un autre rang de colonnes, qui ne correspondra point avec le premier rang de colonnes du tabernacle intérieur. Alors il arrivera nécessairement que les vingt colonnes qui décorent l'intérieur du tabernacle, au midi et au septentrion, seront moins espacées entr'elles que les vingt colonnes qui s'élèvent sur les mêmes côtés dans le parvis extérieur. Et comme, suivant l'Ecriture, ces rangs de colonnes placées à l'extérieur, mesurent cent coudées; et que les rangs intérieurs, composés d'un même nombre de colonnes, en mesurent telle quantité en moins que l'on voudra, attendu que l'Ecriture ne dit rien formellement à ce sujet, il s'ensuivra que les huit colonnes de l'intérieur du tabernacle du côté de l'Occident seront plus espacées que les vingt colonnes du côté du tabernacle au nord et au midi, afin de fournir l'étendue suffisante pour suspendre les dix rideaux dont il a été parlé d'abord à l'occasion de la construction de ce tabernacle. En effet, ces rideaux ont vingt-huit coudées de long, ce qui donne deux cent-quatre-vingts coudées pour le tout ; s'il y avait cent de ces coudées, aux deux côtés du nord et du midi, où se trouvent vingt colonnes, il devrait y en avoir quarante sur les deux côtés de l'Orient et de l'Occident, et la proportion serait exacte entre les quarante coudées qui sont suspendues à huit colonnes et les cent coudées suspendues à vingt colonnes*;* mais, dans ce cas, les côtés du parvis extérieur ne mesureraient pas une étendue plus longue, puisque leur limite est fixée à cent coudées, et alors il n'eût pas été possible que le rang de dix colonnes, allant du côté sud au côté nord, renfermât dans son enceinte les huit colonnes intérieures. Pour que le parvis environne le tabernacle intérieur de toutes parts, il faut donc nécessairement que celui-ci soit établi dans des proportions plus restreintes; par conséquent, que ses vingt colonnes latérales, dans le sens de la longueur, soient plus rapprochées que les vingt du parvis extérieur, tandis que, au contraire, les huit colonnes intérieures placées à l'Occident, doivent être plus espacées que les deux colonnes correspondantes du parvis extérieur: car le nombre de coudées en moins qu'on étendra de ces rideaux sur les vingt colonnes des deux côtés sud et nord, doit trouver sa place aux côtés de l'Orient et de l'Occident, pour que les rideaux aient leurs deux cents coudées de développement. Il n'en est pas de ces rideaux comme des tapis de poils, où il s'en trouve un en surplus: Dieu ne prescrit pas d'y faire un double pli. Si donc on diminue la longueur du tabernacle intérieur, afin que le parvis extérieur puisse le renfermer dans son enceinte; si, au lieu de cent coudées de rideaux, il n'y en a, par exemple, que quatre-vingt seize de suspendues à ses vingt colonnes, ce qui fait quatre coudées en moins; alors ce sera quatre coudées, ou plutôt huit coudées, qui devront s'étendre sur les deux autres côtés à l'Orient et à l'Ocident: de cette manière, ce n'est plus quarante coudées qui se suspendent aux colonnes occidentales du taber-

[1] Ex, XXVII, 9. — [2] Ib. 10. — [3] Ib. 11. — [4] Ib. 12 — [5] Ib. 13.

nacle intérieur, mais quarante-quatre; les quarante-quatre autres occupent le côté oriental. Par conséquent, lorsque cinquante coudées de rideaux sont tendues sur les dix colonnes du parvis extérieur, et quarante-quatre coudées sur les huit colonnes placées à l'intérieur du tabernacle, on trouve les intervalles des huit colonnes intérieures plus espacés que ceux des dix colonnes extérieures : car, s'il étaient égaux, on suspendrait quarante coudées à huit colonnes aussi bien que cinquante à dix colonnes, la proportion étant la même de huit à dix que de quarante à cinquante. En effet, quarante renferme huit fois le nombre cinq, et cinquante dix fois le même nombre.

11. *Suite.* — Nous ne serions pas étonné de cette différence d'intervalle entre les colonnes, les unes étant plus rapprochées dans le sens de la longueur où elles sont au nombre de vingt, et les autres plus espacées dans le sens de la largeur où il n'y en a que huit, s'il n'y avait pas quelque chose qui nous force à changer de sentiment. Après avoir dit en effet que la largeur du parvis du côté de la mer aura cinquante coudées de rideaux, dix colonnes et dix bases, que la largeur du parvis à l'Orient aura de même cinquante coudées, dix colonnes et autant de bases; après avoir ainsi, ce semble, décrit entièrement la forme du tabernacle avec son parvis qui l'environne de toutes parts, le texte sacré parle des autres objets dont on ne peut que très-difficilement se faire une idée, et auxquels il n'est pas aisé d'assigner une place: « D'un côté, est-il dit, il y aura une hauteur de « quinze coudées de rideaux, trois colonnes et « leurs trois bases [1]. Le second côté aura égale« ment une hauteur de quinze coudées de rideaux, « trois colonnes et trois bases [2]. Et à la porte du « parvis sera un voile de vingt coudées de haut, « fait d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate filée « et de fin lin retors, ouvrage travaillé à l'aiguille: « il y aura là quatre colonnes et quatre bases [3]. » Où placer tous ces objets dans l'ensemble si parfait du tabernacle? Je ne le vois pas ; mais ce que je vois bien, c'est qu'on trouve ici également dix colonnes, trois d'une part, trois de l'autre, et quatre au milieu. Ces rideaux de cinquante coudées ne seront donc par unis ensemble, afin de laisser un passage pour l'entrée dans le parvis: les vingt coudées du milieu seront séparées des quinze coudées, et formeront une tenture à la porte du tabernacle, autrement un voile, qui sera suspendu à la fois comme un ornement et un rideau; ce voile occupera l'espace de quatre colonnes, qui a été désigné et réservé pour la porte du parvis. Et ce voile, distinct et séparé des rideaux qui mesurent quinze coudées, Dieu veut encore qu'il en diffère par la beauté, et qu'il soit parsemé de dessins brodés de quatre couleurs. Mais si les côtés, qui mesurent quinze coudées et comptent chacun trois colonnes, sont placés sur la même ligne que la porte du parvis et lui sont adhérents, il ne restera plus d'intervalle libre entre les dix colonnes du parvis extérieur et les huit colonnes de l'intérieur du tabernacle, pour recevoir l'autel de cinq coudées, qui y occupe un espace carré; ni devant cet autel, pour le service qui s'y rapporte ; ni enfin entre ce même autel et l'entrée du tabernacle intérieur, pour recevoir le bassin d'airain. Cette place en effet fut désignée pour le bassin, afin que les prêtres pussent s'y laver les pieds et les mains, quand ils entraient dans le tabernacle, ou quand ils s'approchaient de l'autel, pour y remplir les fonctions de leur ministère; et si l'on n'imagine pas que ce bassin se trouvait en dehors du tabernacle et dans le parvis, comment les prêtres pouvaient-ils se laver les mains et les pieds, avant d'entrer dans le tabernacle ? Nous ne pouvons cependant mettre l'autel en dehors du parvis: car le tabernacle et l'autel doivent positivement être placés dans l'enceinte du parvis lui-même. Voici donc la dernière hypothèse à admettre: ces côtés, qui avaient chacun des rideaux de quinze coudées soutenus par trois colonnes, formaient un intervalle d'égale grandeur entre la porte du parvis et l'entrée du tabernacle intérieur ; la porte du parvis s'ouvrait sur une largeur de vingt coudées et de quatre colonnes, auxquelles était suspendu le voile de vingt coudées semé de broderies faites à l'aiguille; plus loin se trouvait l'entrée du tabernacle, avec un voile suspendu à cinq colonnes: tout cela n'était point disposé dans l'espace fermé de huit colonnes, mais en dehors, dans le parvis. Dans cette hypothèse, le voile de l'entrée du tabernacle formait comme une porte à doubles battants, à l'endroit où les rideaux n'étaient pas unis entre-eux par des anneaux et des cordons. Peut-être encore ce voile, suspendu à cinq colonnes à l'entrée du tabernacle, occupait-il l'intérieur du tabernacle fermé d'un rang de huit colonnes, de sorte que quand on entrait dans le tabernacle, l'intérieur en demeurait caché et voilé aux regards profanes: toutefois, que le voile

[1] Ex. xxvi, 14. — [2] Ib. 15. — [3] Ib. 16.

fût placé en-dedans ou en-dehors de ce rang de colonnes, — point qui n'est pas suffisamment éclairci, — il est hors de doute qu'il en était à une distance convenable, sans quoi les cinq colonnes trop rapprochées des quatre suivantes, eussent plutôt empêché que voilé l'accès du tabernacle.

12. *Suite.* — D'après cette forme et cette disposition, il n'est plus désormais nécessaire de resserrer les vingt colonnes placées au midi et au nord dans l'intérieur du tabernacle et d'espacer davantage les huit colonnes placées à l'Occident. Car ces dix colonnes du parvis extérieur, du côté de l'Occident, ne forment pas un long rang de colonnes, qui enceigne les huit colonnes intérieures; mais trois d'entre-elles s'élèvent de chaque côté et quatre à la porte, circonscrivant l'espace où se trouvent l'autel des holocaustes, entre la porte du parvis et l'entrée du tabernacle ; le bassin, entre l'entrée du tabernacle et l'autel ; et l'intervalle nécessaire au service de l'autel, entre l'autel lui-même et la porte du parvis: de cette manière toute la surface du parvis est limitée par dix colonnes, dont trois au nord, trois au midi et quatre à l'Occident, formant ensemble la figure de la lettre grecque Π. Ainsi cet espace lui-même s'ajoutait à celui qui était enfermé dans la longue suite de colonnes du tabernacle intérieur. Pour se faire une idée de cette disposition, qu'on prolonge les jambages ou les iotas de la lettre π du côté où elle est ouverte, et qu'on la ferme au point où commence cette prolongation, de façon que les iotas s'étendent de part et d'autre. On pouvait donc trouver dix colonnes formant une longue ligne au côté occidental dans l'intérieur du tabernacle, mais en ajoutant aux huit colonnes intérieures les deux dernières qui faisaient angle au nord et au midi. Car sur ces dix colonnes qui tenaient proprement au parvis, et donnaient entrée dans le tabernacle, il y en avait trois sur les côtés, et quatre de face, à l'endroit où se trouvait la porte : elles embrassaient ainsi l'espace exigé pour l'offrande des sasacrifices, dans l'intérieur du parvis et en avant du tabernacle. Aux trois colonnes latérales étaient suspendues des tentures de lin longues de quinze coudées ; et aux quatre colonnes de la porte, un voile de vingt coudées brodé et travaillé à l'aiguille.

13. Et qu'on ne se trouble point, si ont lit dans l'Ecriture : « La *hauteur* des tentures sera d'un « côté de quinze coudées ; elles auront trois co« lonnes et trois bases [1]. Et la *hauteur* des ten« tures de l'autre côté, sera également de quinze « coudées, avec trois colonnes et trois bases [2]. « Et le voile de la porte du parvis aura trente « coudées de *hauteur* [3]. » Le texte sacré veut dire la *longueur*, quand il parle de la hauteur des tentures. Car leur hauteur, quand on les tisse, correspond à leur longueur, quand on les étend. Et dans la crainte qu'on ne s'y trompe, l'Ecriture dit ailleurs expressément : « Et ils firent le par« vis qui est au midi, les tentures du parvis, de « fin lin retors, cent pour cent [4], » en d'autres termes, cent coudées de tentures pour l'espace de cent coudées occupé par vingt colonnes. On lit ensuite : « Leurs vingt colonnes et leurs vingt « bases étaient d'airain. Et du côté du midi les « tentures étaient aussi cent pour cent, leurs vingt « colonnes et leurs vingt bases étaient d'airain ; « et du côté qui regarde la mer les rideaux avaient « cinquante coudées, dix colonnes et dix bases. [5] » Ici rideaux et tentures sont synonymes. « Et du « côté de l'Orient les tentures avaient également « cinquante coudées. » Ensuite le texte sacré traite de nouveau de la partie postérieure du tabernacle, pour montrer comment les dix colonnes embrassaient l'espace du parvis dont il a été parlé précédemment. « Il y avait, y est-il dit, quinze « coudées par derrière. » Il appelle *derrière* la partie postérieure du tabernacle, située à l'Occident. Il ajoute : « Leurs colonnes et leur bases étaient « au nombre de trois. Et par derrière, également « de chaque côté de la porte du parvis, étaient « des rideaux de quinze coudées, avec leurs trois « colonnes et leur trois bases. [6] » Ce qu'il nomme les deux *derrières* du parvis, maintenant qu'il rapporte la manière dont ils furent érigés, ne diffère point évidemment de ce qu'il appelait les *côtés*, en faisant connaître l'ordre que Dieu avait donné de les construire : c'était un des *côtés*, en tant qu'unis de part et d'autre à la porte ; ils embrassaient l'espace du parvis à l'Occident : c'étaient pareillement des *derrières*, parce que cette portion du parvis occupait la partie postérieure du tabernacle, c'est-à-dire l'Occident. « Tous les « rideaux du parvis étaient de fin lin retors, les ba« ses des colonnes d'airain, leur anneaux d'ar« gent et leurs chapiteaux argentés ; et toutes les « colonnes du parvis étaient aussi couvertes d'ar« gent. [7] » Le texte fait ensuite mention d'une particularité qu'il n'avait pas encore signalée ici :

[1] Exod. XXXVIII. 14. — [2] Ib. 15. — [3] Ib 16. — [4] Exod. XXXVIII, selon les Septante comp. la Vulgate, Exod. XXXVIII, 9. et suiv. — [5] Ibid — [6] Ibid. — [7] Ibid.

« Les voiles dudit parvis étaient un ouvrage de « broderie, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate fi- « lée et de fin lin retors; ils avaient vingt coudées de « *longueur* et de largeur [1]. » Il résulte de ce passage que la *hauteur* mentionnée plus haut correspond à la *longueur* des rideaux quand ils sont étendus. Le texte ajoute enfin : « Et cinq coudées « de largeur. » Les tentures du parvis extérieur avaient, en effet, ce nombre de coudées en largeur, tandis que celles de l'intérieur n'en avaient que quatre ; c'est ainsi qu'il a eté dit plus haut : « La « longueur du parvis était de cent pour cent, de « cinquante pour cinquante, et la hauteur de « cinq coudées de fin lin retors. » L'Ecriture appelle *longueur* ce qu'elle nomme ensuite *hauteur*, parce que la largeur d'un objet placé à terre est la même que la hauteur du même objet placé debout. En d'autres termes, comme je viens de le dire, la hauteur d'une étoffe, quand on la tisse, devient sa longueur, quand on l'étend.

14. *Sur les couvertures de poils.* — Nous avons différé jusqu'ici l'examen d'une difficulté relative au tapis de poils ; voyons maintenant comment nous pouvons la résoudre d'après la forme du tabernacle que nous avons décrit en son entier, comme nous avons pu. Peut-être l'obscurité dont cette question est envelloppée vient-elle de ce que l'auteur sacré a parlé, par anticipation d'un détail sur le quel il devait revenir plus tard, dans la description du parvis qui faisait le tour du tabernacle. Examinons donc le texte en lui-même. « Tu relèveras encore, y est-il dit, ce qui « sera en surplus dans le tapis du tabernacle, tu « cacheras la moitié du tapis qui sera de surplus, « et l'excédant des tapis, tu le cacheras derrière « le tabernacle [2]. » Tout cela ne signifie qu'une seule et même chose : c'est que la moitié du tapis qui était de reste, c'est-à-dire, qui était en surplus parmi les voiles du tabernacle, doit être caché derrière le tabernacle. Comment donc y a-t-il en surplus, comment reste-t-il la moitié d'un tapis sans emploi ? Il faut pour s'en rendre compte; examiner dans quel ordre les tapis étaient reliés entre eux : Dieu ordonne qu'il y en ait cinq d'une part, et six d'autre part unis ensemble ; le sixième tapis devait de cette manière, ainsi qu'il l'avait dit précédemment, être doublé au-devant du tabernacle, c'est-à-dire à l'Orient. Car bien des fois le texte a fait entendre que le derrière du tabernacle était à l'Occident, c'est-à-dire du côté de la mer. Que faut-il donc entendre par le *devant* du tabernacle, si ce n'est la partie qui regardait l'Orient ? La partie où cinq tapis sont unis ensemble mesure cent-cinquante coudées, autrement cinq fois trente ; car Dieu avait commandé que ces tapis eussent chacun trente coudées ; et la partie où six tapis, au lieu de cinq, se trouvaient pareillement unis ensemble, mesurait cent quatre-vingt coudées, autrement six fois trente ; par conséquent, dès lors qu'on pliait un de ces tapis au devant du tabernacle suivant l'ordre de Dieu, on retranchait quinze coudées sur le total, et il ne restait plus que cent soixante-cinq coudées. Et après avoir mesuré, du côté où il y avait six tapis, cent cinquante coudées de dévelloppement, longueur égale au côté qui n'avait que cinq tapis, il restait également quinze coudées en surplus. Car le côté des cinq tapis mesurait cent cinquante coudées, et le côté des six tapis, en défalquant la moitié du voile plié en avant du tabernacle, en présentait cent soixante-cinq. Ce côté-ci avait donc quinze coudées en plus. C'est cette moitié de tapis qu'il faut cacher derrière le tabernacle ; si l'on a du en plier une moitié sur le devant, il ne faut pas faire de même à la partie postérieure du tabernacle, mais cacher ces quinze coudées de tapis à l'arrière du tabernacle ; d'après cette disposition, on retranchait cette longueur par derrière comme on avait fait par devant, grâce au pli d'un tapis; aux cent-cinquante coudées des cinq tapis correspondaient cent-cinquante coudées provenant des six autres, parce qu'on avait pris trente coudées sur les cent quatre-vingts, en pliant un tapis au-devant du tabernacle et en cachant par derrière l'autre moitié.

15. *Suite.* — Ce qui suit est différent et fournit matière à une autre question, qui est la cause principale pour laquelle nous avons cru devoir différer l'explication de ce passage ; ayant voulu auparavant voir la forme donnée au tabernacle et la description du parvis qui l'environnait. Voici donc ce qui suit : « Une coudée d'un côté « et une coudée de l'autre, provenant du surplus « de la longueur des tapis, seront étendues sur « les côtés du tabernacle et les couvriront de part « et d'autre [1]. » Autre chose est le surplus qui existe au côté qui est orné de six tapis, comparativement au côté qui n'en a que cinq, différence nmérique dont nous avons déjà parlé ;

[1] Exod. XXXXVII, 1, 9-18. — [2] Ibid. XXVI, 12.

[1] Ex. XXVI, 13.

autre chose est le surplus qui existe sur la longueur du tapis, et dont il est question maintenant. Ainsi il ne s'agit pas de comparer un côté à l'autre, et de trouver leur différence en longueur ; l'un, celui qui est orné de six tapis, en ayant plus que celui qui en compte cinq ; inégalité qui disparaissait, grâce au pli fait à un tapis sur le devant du tabernacle, et au développement d'une moitié de tapis à la partie postéreure. Mais il s'agit de la comparaison entre les tapis de poils et les dix rideaux, tissés de quatre couleurs, que Dieu avait ordonné de faire pour l'intérieur du tabernacle : il se trouve que les tapis dépassent les rideaux de deux coudées. Ceux-ci en effet n'avaient que vingt-huit coudées et ceux-là trente ; aussi l'Ecriture ne dit-elle pas : Le surplus des tapis, mais : « le surplus de la « longueur des tapis. » Quel sens faut-il donc donner à ces paroles : « Une coudée d'un côté « et une coudée de l'autre seront étendues sur « les côtés du tabernacle ? » N'est-ce pas que ces deux coudées, dont les tapis dépassent en longueur les rideaux, ne doivent pas être entièrement ramassées sur un côté, en d'autres termes, que tout le surplus ne doit pas être reporté sur le derrière du tabernacle, mais que la distribution doit s'en faire avec égalité, qu'il y en ait autant à l'avant du tabernacle qu'à l'arrière ? autrement, puisque chaque tapis a deux coudées de plus que chacun des rideaux, qu'une coudée aille d'un côté, et une coudée de l'autre : ainsi chaque côté aura les dix coudées qui lui appartiennent ; car les dix tapis étant chacun plus longs de deux coudées l'emportent d'une longueur totale de vingts coudées, sur la série correspondante des rideaux.

16. *Suite.* — Il faut examiner ensuite quel espace doivent enceindre les vingts coudées de tapis qui sont en excédant. Car si les tapis de poils couvrent tout le tabernacle intérieur, que pourra-t-on couvrir avec tout ce qui est de trop ? Il faut alors qu'ils soient cachés, et par là même qu'ils disparaissent : ce que l'Ecriture ne dit pas. Or, les dix rideaux, longs chacun de vingt-huit coudées, qui sont tendus autour du tabernacle intérieur, embrassent un espace de deux-cent quatre-vingt coudées ; les deux côtés le plus prolongés, le nord et le midi, où se trouvent vingt colonnes, prennent chacun cent de ces coudées ; restent quatre-vingts, que se partagent, à part égale, les deux côtés les moins longs, le côté oriental, qui n'a pas de colonnes, et le côté occidental, où l'on en compte huit. En retranchant trente coudées sur les tapis de poils, il en restait trois cents : par conséquent si les deux cent quatre-vingt coudées de rideaux sont couvertes par les trois cents coudées des tapis de poils, il restera vingt coudées qui seront sans emploi. Les deux coudées que les tapis de poils ont chacun en surplus, et qui ensemble donnent vingt coudées, doivent donc être distribuées, de cette manière : « une coudée d'une part et une coudée de l'autre, « » c'est-à-dire, de telle sorte qu'elles ne soient pas toutes amassées sur un seul point, mais qu'elles servent à couvrir les côtés du tabernacle, toutefois vers le parvis extérieur : en d'autres termes, ces trois cent coudées des tapis de poils doivent toutes environner le tabernacle à l'extérieur. En effet si l'on tient compte des cent coudées que mesurent les côtés du parvis extérieur au nord et au midi, il restera pour l'Orient et l'Occident cinquante coudées ; ce qui forme les trois cents coudées, que suffisent à couvrir les trois cents coudées des tapis de poils. C'est ce que signifient ces mots : « Une coudée d'une part et une « coudée de l'autre ; » cette distribution des deux coudées que chaque tapis de poils mesure en plus, est marquée dans ces autres mots du texte : « Le surplus provenant de la longueur des tapis, « couvrira les côtés du tabernacle ; » il s'agit ici des côtés *extérieurs*, qui tiennent au parvis et « qui doivent être couverts de part et d'autre ; » et non des côtés du *parvis lui-même*, qui ont vingt colonnes et une tenture de cent coudées ; car ces côtés ne sont pas plus longs que les côtés du tabernacle intérieur, où se trouvent également dix colonnes, auxquelles sont suspendus les dix rideaux. Les côtés du parvis *extérieur* comme ceux du tabernacle intérieur s'étendent également à l'aquilon et au midi, sur un espace de cent coudées. La longueur excédante des tapis de poils sur les rideaux n'est donc pas employée à couvrir les vingts colonnes du parvis extérieur, qui demanderaient autant d'étoffe que les côtés du tabernacle intérieur, c'est-à-dire, cent coudées à chacun, deux cents coudées en tout : au contraire, quarante coudées suffiraient pour le côté oriental et le côté occidental si les tapis de poils ne couvraient que le tabernacle intérieur, mais si l'on prolonge ces côtés jusqu'au parvis, ce n'est pas assez de quarante coudées, il en faut cinquante ; l'excédant de longueur des tapis de poils relativement aux rideaux, a pu servir à

couvrir ces côtés : de cette manière les deux coudées qui forment un excédant de longueur, ne seraient pas tendues d'un seul côté, mais « une « coudée d'un côté et un coudée de l'autre ; » le côté oriental aurait ainsi dix coudées prises sur cet excédant, et le côté occidental les dix autres. Car deux fois dix font vingt ; dans ce calcul ne sont pas comprises les trente coudées du onzième voile, à raison du pli et du développement particulier qu'il reçoit.

17. *Suite.* — Les latins ont traduit : « Une coudée d'un côté, et une coudée de l'autre, pro- « venant du surplus de la longueur des tapis du « tabernacle, couvriront *les côtés* (latera) du ta- « bernacle. » Mais comme le grec porte πλαγία, que plusieurs traducteurs rendent en latin par *obliqua*, et non par *latera*, une question intéressante s'élève à ce propos. Car, quoique l'on ne voie ici rien d'oblique, puisque les quatre côtés sont tous à angles droits ; si l'on ne peut pas dire du côté oriental, qui fait face, ni du côté occidental, qui est par derrière, qu'ils sont *obliques*, cependant on peut l'affirmer du côté du nord et du côté du midi. Puisque les côtés, qui ont cinquante coudées de long, ne sont pas *obliques*, ce sont ces mêmes côtés qui pouvaient être couverts comme nous l'avons dit par le surplus de la longueur des tapis de poils, comment donc la vérité se trouve-t-elle dans ces paroles : « Une coudée « de l'autre, provenant du surplus de la longueur « des tapis du tabernacle, couvriront les *côtés* du « tabernacle ? » Mais il est évident que l'Ecriture parle ici des côtés qu'elle nomme encore *derrière*, et qui, outre les trois colonnes mesurant quinze coudées d'étendue, comprennent la porte du parvis qui a vingt coudées et quatre colonnes, ce qui fait un ensemble de cinquante coudées et de dix colonnes. A l'une des extrémités de ces côtés, se trouve la porte du parvis, et à l'autre l'entrée du tabernacle : entre la porte du parvis et l'entrée du tabernacle existe un espace limité, à la porte, par une étendue de vingt coudées ; à droite et à gauche, par une étendue de quinze coudées. Dans cet espace, est dressé l'autel des holocaustes, entre la porte du parvis et en avant de l'entrée du tabernacle : et entre l'autel et l'entrée du tabernacle, est le bassin d'airain, où les prêtres se lavaient les mains et les pieds. En prenant les mesures avec soin, peut-être, trouvera-t-on quelque obliquité dans ces côtés où se trouvent trois colonnes, et que les Grecs désignent par le terme πλαγία; alors ce ne serait pas sans raison que plusieurs de nos interprètes auraient traduit par *obliques* le πλαγία des Grecs. Car les tapis de poils ne peuvent avec quinze de leurs coudées couvrir quinze coudées de rideaux sur ces côtés, à moins qu'avant d'y aboutir, ils ne soient étendus à la partie postérieure du tabernacle sur une longueur de plus de dix coudées. Ainsi, pour la ligne droite qui part du derrière du tabernacle, c'est-à-dire de l'Occident : cette ligne après avoir eu huit colonnes, qui faisaient partie de l'intérieur du tabernacle, en eut dix, en y joignant les côtés du parvis extérieur ; et après avoir mesuré quarante coudées provenant de ses huits colonnes, elle en compta cinquante avec dix colonnes : quand on aura, sur cette ligne, couvert avec le tapis de poils les dix coudées aboutissant de chacun des angles, il restera donc trente coudées intermédiaires, qui ne seront pas couvertes par les tapis de poils, mais seulement par les rideaux, qui mesurent trente coudées et au milieu desquels était l'entrée du tabernacle. Par conséquent, si ces côtés, formés de trois colonnes et mesurant quinze coudées, à partir des limites extrêmes où ils touchaient à la porte du parvis, se trouvaient distants entre-eux de vingt coudées, parce que telle était la largeur de la porte qui séparait ces côtés ; si à l'autre extrémité, où ils se reliaient à la ligne postérieure du tabernacle, dont nous avons parlé, ils avaient entr'eux l'intervalle de trente coudées ; il est hors de doute qu'ils étaient obliques : car leur distance respective était plus grande à l'endroit où se trouvaient trente coudées intermédiaires qu'à l'endroit où il n'y en avait que vingt. Ainsi les dix coudées de tapis de poils, c'est-à-dire la moitié de l'excédant en longueur, cinq d'un côté et cinq de l'autre, complétaient à la partie postérieure du tabernacle, tournée vers l'Occident, comme les dix autres, à la partie antérieure, tournée vers l'Orient, la couverture des côtés que les Grecs qualifient de πλαγία. A leur défaut, il y aurait eu sur ces côtés dix coudées couvertes, et cinq privées de couvertures. Aussi, autant que je puis en juge, le but de ces mots : « Une coudée d'un côté, et « une coudée de l'autre, provenant du surplus « de la longueur des tapis du tabernacle, » est moins de nous apprendre qu'il y avait dix coudées de part et d'autre, en effet il y en avait cinq, que de nous montrer cette longueur de deux coudées comme des tapis de poils par rapport aux rideaux : une coudée de chaque tapis allait du côté

de l'Orient ; restait l'autre pour le côté de l'Occident, et de cette manière une coudée couvrait la partie *oblique* du tabernacle. De là ces mots : « afin de couvrir de part et d'autre, » car au défaut de ces cinq coudées, le tout n'a pas été couvert.

18. *Récapitulation.* — C'est avoir assez discuté, pour comprendre tout ce qui paraissait obscur dans l'établissement du tabernacle ; essayons maintenant, s'il est possible, de faire voir en peu de mots le résultat de cette discussion. On entrait donc du côté de l'Occident, et la première porte d'entrée était celle du parvis, large de vingt coudées et ornée de quatre colonnes ; à ces colonnes était suspendu un voile de vingt coudées de large et de cinq coudées de haut, teint des quatre couleurs souvent mentionnées et brodé à l'aiguille. En entrant par cette porte, on pénétrait dans le parvis, dont les côtés, à droite et à gauche, se prolongeaient à l'intérieur sur une longueur de qninze coudées, où se dressaient trois colonnes: on avait devant soi l'entrée du tabernacle placée vis-à-vis de la porte du parvis, qui occupait le milieu du côté par où l'on entrait. Ce parvis mesurait donc plus de largeur que de longueur. Car il n'avait guère que quinze coudées depuis la porte jusqu'à l'entrée du tabernacle intérieur ; quant à sa largeur, elle était de vingt coudées à la porte, et de trente coudées à l'entrée. On comprend dès lors que les deux côtés, à droite et à gauche, formés de trois colonnes et mesurant quinze coudées, étaient obliques. Dans ce parvis se trouvait l'autel des sacrifices, de forme carrée, ayant cinq coudées de long, et autant de large. Entre la porte et l'autel était un espace libre, pour ceux qui portaient les sacrifices sur l'autel ; plus loin, entre l'autel et l'entrée du tabernacle, était un endroit creusé pour recevoir les cendres, et ensuite le bassin d'airain, où les prêtres se lavaient les mains et les pieds, soit avant de servir à l'autel dans le parvis, soit avant d'entrer dans l'intérieur du tabernacle. Or, les rideaux de ce parvis, sur les côtés formés de trois colonnes, étaient de fin lin, et mesuraient quinze coudées en largeur et cinq en hauteur.

19. *Suite.* — Du parvis, on entrait donc dans le tabernacle, en laissant derrière soi l'autel et le bassin d'airain. Pour entrer, on soulevait des rideaux : ceux-ci, au nombre de dix, cinq d'un côté et cinq de l'autre se faisant face, ornaient tout le tabernacle intérieur. Après avoir franchi cette entrée, on se trouvait en face du voile, qui était suspendu à cinq colonnes, et teint lui aussi de quatre couleurs ; en commandant de le faire, Dieu le désigna par un mot particulier, *adductorium;* c'est, je crois, parce qu'il était mobile, et fermait ou ouvrait l'entrée, selon qu'il était ramené ou poussé en avant. Au-delà de ce voile, on se trouvait dans le milieu du tabernacle, entre le voile qui vient d'être cité et un autre voile plus intérieur, teint également de quatre couleurs, qui était suspendu à quatre colonnes et formait la séparation entre le Saint et le Saint des saints. Dans cet espace intermédiaire limité par les deux voiles, était au nord la table d'or, qui portait les pains de proposition ; et en face, du côté du midi, le chandelier d'or à sept branches. Les prêtres du second ordre pouvaient pénétrer jusque là.

20. *Suite.* — L'intérieur, c'est-à-dire le Saint des Saints, au-delà du voile que supportaient quatre colonnes, renfermait l'arche du Témoignage couverte d'or. L'arche elle-même contenait les tables de pierre de la Loi, la verge d'Araon et un vase d'or rempli de manne. Au dessus de l'arche étaient le propitiatoire d'or que couvraient de leurs ailes, deux chérubins tournées l'un vers l'autre en même temps vers le propitiatoire. Devant l'arche, c'est-à-dire, entre l'arche et le voile était dressé l'autel de l'encens: tantôt l'Ecriture dit qu'il était d'or, tantôt qu'il était revêtu d'or ; il est probable qu'en le disant fait d'une matière aussi précieuse, elle voulait simplement dire qu'il était doré. Il n'était permis qu'au grand-Prêtre d'entrer tous les jours dans ce Saint des Saints pour y porter l'encens ; d'y entrer une fois l'année, avec du sang, pour purifier l'autel ; et parfois encore, quand les péchés du prêtre ou de toute la synagogue, exigeaient une expiation, suivant ce qui est écrit au Lévitique [1]. C'est ainsi qu'on entrait dans le tabernacle du côté de l'Occident, c'est-à-dire, par la porte du parvis, et qu'on parvenait du côté de l'Orient à cette partie intérieure de l'édifice qui renfermait l'arche du témoignage.

21. Ce tabernacle intérieur, qui ne commençait pas à la porte du parvis, mais à l'entrée dite du tabernacle, et se terminait dans le sens de la longueur au côté oriental, où était l'arche du témoignage, était fermé par dix rideaux, qui mesuraient chacun vingt-huit coudées. Cinq de ces rideaux occupaient un côté, et cinq occupaient l'autre ; ils étaient unis entre eux par des cordons et des anneaux, et se correspondaient mutuellement. Aux côtés du nord et du midi, qui étaient

[1] Lév. XVI.

les plus longs, s'élevaient vingt colonnes; du côté de l'Occident, il y en avait huit; mais à l'Orient, il n'y en avait point, il n'y avait de ce côté que des rideaux. Ces rideaux, au nombre de dix, avaient quatre coudées de hauteur, et formaient tout autour une tenture longue de cent quatre-vingt coudées. Au nord et au midi, les côtés les plus longs, il y avait cent coudées de rideaux, suspendus à vingt colonnes; aux deux autres côtés, qui avaient moins d'étendue, il y avait quarante coudées; à l'Occident, les rideaux étaient suspendus à huit colonnes; mais à l'Orient, qui n'avait point de colonnes, les rideaux étaient seulement suspendus aux deux colonnes des angles, sans qu'il y en eût d'intermédiaires: ces dix rideaux étaient tissus de quatre couleurs. Ce tabernacle intérieur était environné d'un parvis; vingt colonnes s'élevaient au Midi, et vingt colonnes au Nord. Ces deux côtés du parvis s'étendaient sur une longueur égale aux côtés du tabernacle intérieur: car ils avaient également vingt colonnes et mesuraient aussi cent coudées. Du côté de l'Orient, dix colonnes, sur une étendue de cinquante coudées, fermaient l'enceinte du parvis; ce rang de colonnes formait une ligne droite et venait rejoindre les deux colonnes placées aux angles du tabernacle intérieur, les seules qui fussent de ce côté: ces deux colonnes faisaient donc partie des dix. Du côté de l'Occident, le parvis en avait également dix; mais, comme nous l'avons déjà fait voir, elles n'étaient pas en ligne droite: elles formaient une sorte de portique à trois pans; quatre colonnes se dressaient à la porte, et trois de chaque côté.

22. Tout le parvis, à l'entour du tabernacle, était fermé par des rideaux de fin lin, qui avaient cinq coudées de haut: onze tapis de poils les couvraient, cinq unis ensemble d'un côté, et six de l'autre. Les cinq tapis réunis formaient une longueur de cent-cinquante coudées; et les six tapis, réunis d'autre part, en formaient cent quatre-vingt: car chaque tapis avait trente coudées de long. Mais, pour rendre les deux côtés égaux, on avait plié un tapis sur le devant du tabernacle, c'est-à-dire, à l'Orient; et caché, la moitié d'un tapis sur le derrière du tabernacle, c'est-à-dire, à l'Occident : de cette sorte, on avait retranché trente coudées, longueur égale à celle d'un tapis, et d'un côté comme de l'autre, il ne restait plus que cent-cinquante coudées. Les tapis de poils, qui fermaient l'enceinte du parvis, étaient donc tendus sur une longueur de trois cent coudées, tandis que les dix rideaux de l'intérieur du tabernacle n'en mesuraient que deux cent quatre-vingt. Car chaque rideau avait vingt-huit coudées de long, au lieu que les tapis de poils en avaient trente. Aussi les rideaux qui devaient faire le tour de l'intérieur du tabernacle, sur une longueur de deux cent quatre-vingt coudées, en mesuraient-ils cent aux côtés les plus étendus du nord et du midi, et quarante aux côtés plus étroits de l'Orient et de l'Occident; tandis que les tapis de poils, destinés à fermer l'enceinte du parvis extérieur, sur une longueur de trois cents coudées, en mesuraient cent, aux côtés les plus prolongés du nord et du midi, parallèles et égaux à ceux du tabernacle intérieur; et cinquante aux deux autres côtés de l'Orient et de l'Occident. Il suit de là que les deux coudées, dont un tapis de poils excédait un rideau en longueur, ne trouvaient pas leur emploi aux côtés du nord et du midi, qui étaient d'égale longueur pour le parvis extérieur et l'intérieur du tabernacle, mais aux côtés de l'Orient et de l'Occident. Car, avec le parvis qui s'étendait à l'entour extérieurement, ces côtés du tabernacle étaient devenus plus larges. Mais, à l'Orient, les cinquante coudées de tapis de poils étaient suspendues à dix colonnes, disposées en ligne droite, et l'on obtenait cette longueur, moyennant l'une des deux coudées que chaque tapis avait de surplus, au lieu que les cinquante coudées, destinées à l'Occident, et que complétait l'autre coudée disponible, n'étaient point suspendues à des colonnes disposées en ligne droite. Car il y avait là une sorte de portique à trois pans, qui enfermait, entre quatre colonnes dans le sens de la porte et trois sur les côtés, cette partie du parvis où était l'autel des sacrifices. Ces cent-cinquante coudées ne pouvaient donc en même temps comprendre la porte dans leur enceinte, mais elles couvraient les côtés obliques, où étaient trois colonnes sur une longueur de quinze coudées. Or, les tapis de poils avaient quatre coudées de hauteur et protégeaient les rideaux de fin lin du parvis, dont la hauteur était de cinq coudées.

23. Les peaux teintes en rouge venaient ensuite sur les tapis de poils. Au-dessus, je veux dire du côté du toit, des peaux d'hyacinthe couvraient le tabernacle en forme de voûte : couvraient-elles et le parvis et l'espace enfermé ? Rien ne le fait voir ; mais il est très-probable que les intervalles compris entre les colonnes intérieures et les colonnes extérieures étaient à ciel ouvert, surtout du côté de l'Occident, où était l'autel des holocaustes.

LIVRE TROISIÈME

QUESTIONS SUR LE LÉVITIQUE

Première question (Lév. v, 1.) *De l'obligation de dénoncer un parjure.* — « Si un homme pèche, par-« ce qu'il a entendu quelqu'un faire un serment, et « qu'en ayant été témoin, pour l'avoir vu, ou pour « en être assuré, il ne l'a pas dénoncé, *et* il est « lui-même coupable de péché. » Cela veut dire : « Il est certainement coupable d'avoir gardé le « silence. » La particule *et*, est une addition familière à l'Ecriture. Mais comme ce sens lui-même offre un côté obscur, il semble nécessaire de l'expliquer. Ce passage paraît signifier qu'un homme est coupable quand il entend quelqu'un prêter un faux serment, et qu'en ayant acquis la certitude il ne dit rien. Or, il en a la certitude, s'il a été témoin de la chose jurée, soit pour avoir vu, soit pour en avoir eu l'assurance c'est-à-dire pour en avoir eu connaissance de quelque manière, qu'il ait vu de ses propres yeux, ou que celui qui a fait le serment s'en soit ouvert à lui : car il a pu ainsi en acquérir la certitude. Mais entre la crainte de commettre ce péché, et la crainte de dénoncer ses semblables, il existe d'ordinaire une violente tentation. Car nos conseils ou notre défense peuvent détourner d'un si grand crime un homme prêt à se parjurer ; mais s'il refuse de nous écouter, et qu'il prête un faux serment sur un objet connu de nous, faut-il révéler sa faute, même dans le cas où cette révélation l'exposerait à la mort ? Cette question est d'une extrême gravité. Toutefois, comme il n'est pas dit formellement à qui doit se faire cette dénonciation, si c'est au juge, ou si c'est au prêtre ou à quelqu'un qui non seulement n'a point le pouvoir de le poursuivre et de l'envoyer au supplice, mais peut même prier en sa faveur, il me semble que le dénonciateur est absous de tout péché, s'il révèle ce qu'il sait à ceux qui peuvent être utiles plutôt que nuisibles au parjure, soit en le ramenant de son erreur, soit en apaisant la colère de Dieu à son égard, dès lors qu'il aura lui-même recours au remède de la confession.

II. (Ib. v, 2-6.) *Lois touchant le sacrifice pour le délit.* — Après avoir signalé le péché de celui qui ne dénonce pas un parjure, Dieu n'ordonne aucun sacrifice pour son expiation ; mais il ajoute : « Quiconque touche une chose impure, « soit un cadavre, soit un animal impur pris « par une bête, soit le corps mort de quelque ani-« mal impur dont le cadavre est un objet abo-« minable et impur, ou qui touche quelque « chose d'un homme qui soit impur, ou en-« fin quelque autre objet impur dont le con-« tact souille, et s'il ignore sa faute mais « qu'il la connaisse ensuite, et devienne cou-« pable. » Ici encore point de sacrifice prescrit pour ce genre de péché ; mais nous lisons plus loin : « Quiconque, par une parole précise, aura « fait serment de mal faire ou de bien faire, « selon tout ce qui aura été précisé dans le ser-« ment, s'il l'ignore et qu'il le reconnaisse ensuite, « et pèche en l'un de ces points, puis fasse « contre lui l'aveu du péché dont il s'est rendu « coupable. » Tout cela se suit dans le texte sans qu'il soit fait mention de sacrifice ; puis viennent les prescriptions suivantes : « Il offrira, pour « le délit qu'il a commis envers le Seigneur, pour « le péché dont il s'est rendu coupable, une jeu-« ne brebis femelle prise parmi les brebis, ou une « chèvre prise parmi les chèvres, pour son péché, « et le prêtre priera pour son péché, et son péché « lui sera remis. » Pourquoi donc aucun sacrifice n'est-il commandé, soit pour le silence gardé à l'égard d'un parjure, soit pour la souillure contractée au contact d'un cadavre ou d'un objet impur, tandis que Dieu ordonne l'offrande d'une jeune brebis ou d'une chèvre pour le péché de celui qui fait un faux serment sans le savoir? Ne faut il pas admettre que ce sacrifice est obligatoire dans tous les cas énumérés précédemment ? Alors, avant de faire connaître par quel sacrifice ces fautes peuvent être expiées le législateur a voulu les indiquer toutes. Mais dans l'énumération de ces

divers péchés, se trouvent quelques obscurités, qui proviennent de l'emploi de certaines expressions, des suivantes, par exemple : *morticinium jumentorum*, le cadavre des animaux. La plupart de nos interprètes traduisent le mot grec κτήνη par le mot latin *jumenta* ; cette dernière expression désigne ordinairement dans notre langue les animaux dont le travail vient en aide à l'homme, principalement les bêtes de charge, comme les chevaux, les ânes, les mulets, les chameaux, et autres animaux semblables ; tandis que le sens du mot κτήνη a, dans le grec, une extension si large, qu'il s'applique à tous les animaux, ou du moins à presque tous. Aussi, a-t-on employé un nouveau genre de locution, et fait une sorte de pléonasme, quand on a traduit du grec le mot *impurs* pour en qualifier le mot latin *jumenta* ; car parmi les animaux que désigne l'expression κτήνη il y en a qui sont purs ; au lieu que ceux que nous désignons sous le nom de *jumenta* sont tous d'après la distinction de la Loi classés parmi les animaux impurs.

III. (Ib. v, 4-6.) *Difficultés littérales sur le même sujet.* — Le texte porte : « Quiconque, « par une parole précise (distinguens labiis) aura « juré de faire quelque chose de bon ou de mau- « vais. » Que signifie encore cette expression : *distinguens*? Car elle est fréquemment employée dans l'Ecriture. Ainsi dans ce passage : « J'ac- « complirai mes vœux que mes lèvres ont formu- « lés avec précision [1]; » et dans Ezechiel: « Lors- « que je dirai au méchant : Tu mourras ; si tu « n'as pas *dit avec précision* et parlé [2], » et ailleurs encore : « Si quelque jeune fille, établie « dans la maison de son père, fait un vœu, for- « mulant son dessein avec précision contre sa « propre vie [3]. » La distinction, *distinguere*, dont il est parlé ici, serait donc une sorte de définition par laquelle on distingue une chose des autres qui ne peuvent être exprimées par un seul mot. Ce passage signifierait par conséquent : « Celui qui aura juré, en définissant son dessein « de mal faire ou de bien faire, selon tout ce qui « aura été défini dans le serment, s'il l'ignore, » c'est-à-dire s'il jure de faire une chose sans savoir si elle doit s'accomplir oui ou non ; « et « qu'il le reconnaisse et pèche en l'un de ces « points, » soit pour avoir juré sans connaissance, soit pour avoir accompli son serment, ayant connu ensuite qu'il ne devait ni le faire ni le mettre à exécution ; « puis, fasse l'aveu du pé- « ché dont il s'est rendu coupable, » *pro quo peccavit* au lieu de *quod peccavit*, c'est une locution propre à l'Ecriture. Elle ajoute : « *contre lui.* » Que signifient ces paroles, si ce n'est que le coupable s'est levé contre son propre péché, c'est-à-dire qu'il l'a accusé en en faisant l'aveu ? « Et « il offrira pour le délit dont il s'est rendu cou- « pable devant le Seigneur, pour le péché qu'il a « commis, *une jeune brebis femelle prise parmi les* « *brebis.* » C'est par un tour de langage qui lui est propre que le texte sacré qualifie de *femelle* une *jeune brebis* comme si elle pouvait ne pas l'être ; et dit une *chèvre parmi les chèvres*, et *une jeune brebis, prise parmi les brebis*, comme si une jeune berbis et une jeune chèvre pouvaient être prises ailleurs que dans un troupeau de leur espèce. Maintenant il n'est pas insignifiant, ni même sans importance de savoir pourquoi l'Ecriture répète souvent cette formule : « Si après cela il con- « naît, et commet le délit ; » il semblerait que le délit commence à exister lorsqu'on en a connaissance. Cela ne signifierait-il pas plutôt qu'il n'est possible de satisfaire que pour un délit que l'on connaît ? Mais l'Ecriture ne dit pas : Si après cela il connaît sa faute et s'en répent. Quel est donc le sens de ces mots : « Si après cela il connaît, « et commet le délit, » sinon que la faute a suivi la connaissance ; en sorte que si l'on a fait sciemment ce qui n'était pas à faire, l'expiation est une suite nécessaire du délit ? Mais le langage qui précède n'est pas celui-là. Dieu ne semble y avoir en vue que les péchés commis par ignorance , et par là même contre le gré de la volonté. Alors on peut croire, que par un tour de langage à part, cette expression *deliquerit*, *commettre un délit*, signifie, *savoir que c'est un délit.* Ou bien encore, suivant un usage fréquent dans l'Ecriture, le texte n'aurait-il pas interverti dans ce passage ce qu'il rapporte avec un ordre logique en d'autres passages semblables? Ailleurs en effet nous lisons souvent : « Il a com- « mis le délit et l'a connu ; » on n'a donc fait ici, comme nous l'avons remarqué, que changer l'ordre, l'on a dit ; « *il a connu*, » avant « *il a commis le délit.* » Rétabli dans l'ordre qui lui convient, le texte pourrait se lire ainsi qu'il suit : « Quiconque touche une chose impure, soit d'un « cadavre soit d'un animal impur pris par une bête « soit le corps mort de quelque animal impur dont « le cadavre est un objet abominable et impur ; ou « qui touche quelque chose d'un homme qui soit « impur, ou enfin quelque autre objet impur

[1] Ps. LXV, 13, 14. — [2] Ezé. III, 18. — [3] Nomb. XXX, 4.

« dont le contact souille, et si dans l'ignorance il commet cette faute, et le reconnaît « par la suite. »

IV. (Ib. v, 7.) *Offrande du pauvre dans le sacrifice pour le délit.* — « Mais s'il n'est pas en son « pouvoir d'offrir une brebis, il offrira au Sei« gneur, pour le péché dont il s'est rendu coupa« ble, deux tourterelles ou deux petits de colom« bes, l'un pour le péché, et l'autre en holau« causte. » Ce texte éclaircit évidemment la question qui nous embarrassait un peu plus haut. Car de ces mots « l'un pour le péché, et « l'autre en holocauste, » il semble résulter que l'oblation du sacrifice pour le péché était inséparable de l'holocauste. De plus lorsque précédemment Dieu donne à part les lois relatives aux holocaustes, il ne parle point de deux tourterelles mais d'une seule [1]; ici au contraire, il fait mention de deux, parce que l'on n'offrait point de sacrifice pour le péché sans y joindre l'holocauste. D'après ces paroles que nous lisons : « Il « mettra sur l'holocauste [2], » il n'est pas douteux non plus que l'holocauste était offert d'abord et qu'on ajoutait l'autre victime par-dessus ; mais en parlant ici de l'offrande des oiseaux, Dieu ordonne que l'un soit d'abord immolé pour le péché, et l'autre en holocauste.

V. (Ib. v, 15.) *Le mot âme synonyme du mot homme.* — « Si une âme ignore par oubli ; » c'est-à-dire, s'il arrive par suite d'un oubli que quelqu'un ignore ; le mot *eum* qu'emploie le latin, *anima si latuerit eum*, se rapporte à *homme*. *Ame* et *homme* sont ici synonymes.

VI. (Ib. v, 15, 16.) *Loi relative au sacrifice pour le péché d'ignorance dans les choses saintes.* — « Et « si cet homme pèche sans le vouloir contre les « choses saintes du Seigneur. » On ne voit pas bien d'abord en quoi consiste cette espèce de péché ; mais la suite le fait voir, quand il est dit, qu'après avoir offert un bélier en sacrifice, le coupable « restituera et ajoutera un cinquième « en sus. » On voit en effet, dans ce passage, que le péché d'oubli relatif aux choses saintes consistait à prendre par oubli la part des prémices *ou de toute* autre chose semblable reservée aux prêtres, ou destinée aux oblations.

VII. (Ib. v. 17-19.) *Autre loi sur le même sujet.* — « Quiconque péchera, en faisant une des choses « défendues par les préceptes du Seigneur, et l'i« gnorera, et ayant commis le délit, n'aura pas « connu son péché, apportera au prêtre pour son « délit un bélier sans tache pris d'entre les bre« bis et acheté à prix d'argent; et le prêtre prie« ra pour lui, à cause de l'ignorance dans la« quelle il est tombé, sans le savoir, et elle lui « sera pardonnée : car il a commis un délit devant « le Seigneur. » Abstraction faite d'un nombre peu ordinaire de locutions qui ne doivent plus rien avoir de nouveau pour nous en raison de leur répétition fréquente, ce passage reste encore plein d'obscurité: comment en effet mettre une différence entre ce genre de délit et ceux que l'Ecriture comprend un peu plus haut dans une prescription générale ? Il semble rationnel que des péchés du même genre exigent pour leur expiation des sacrifices d'un genre semblable. Or, le péché dont il s'agit dans le texte que je viens de citer, ne constitue pas une espèce à part ; mais il rentre dans la loi générale portée précédemment, et suivant laquelle le prêtre doit offrir un veau pour son péché, la synagogue entière un veau également, le prince un chevreau, et toute âme, autrement tout homme en particulier, une chèvre, ou, s'il le préfère, une brebis, pourvu que la victime soit femelle [1]. L'Ecriture signale ensuite certaines espèces particulières de péchés, et dit en propres termes ce qu'il faut offrir pour leur expiation; ainsi entendre un parjure et ne pas le dénoncer, toucher un cadavre et une chose impure, faire un faux serment par ignorance, sont des péchés à part; pour les expier, il est prescrit d'offrir une jeune brebis, ou une chèvre, ou une paire de tourterelles, ou deux petits de colombes, ou enfin la dixième partie d'un éphi de fleur de farine; quant à celui qui a péché en s'emparant par ignorance de ce qui appartenait aux choses saintes, il est tenu d'offrir un bélier, de restituer la chose due et d'y ajouter un cinquième en plus [2]. Et ici, sans avoir signalé une espèce particulière de péché, Dieu dit d'une manière générale: « Quiconque péchera, et vio« lera quelqu'un de tous les commandements du « Seigneur, en faisant quelque chose qu'il a dé« fendu de faire, la prescription générale disait déjà: « une chose qui ne doit pas être faite « contre les commandements du Seigneur [3], « et ne le sachant pas, commettra le délit, » c'est-à-dire, péchera par ignorance sans le vouloir ; celui-là offrira en sacrifice un bélier, au lieu d'une chèvre ou d'une jeune brebis, comme dans le même genre de péché compris sous la loi générale. Que signifie donc cette confusion ? Dans ce

[1] Lev. I, 14. — [2] Ibid. IV, 35.

[1] Lev. IV. — [2] Ibid. V. — [3] Ibid. IV, 13, 22 etc.

passage : « Il a en effet commis un délit devant le « Seigneur, » ces mots « devant le Seigneur » nous donneraient-ils donc à entendre qu'il est question ici d'une faute commise devant le Seigneur, ou, en d'autres termes, dans le service du tabernacle ? Un peu auparavant, l'Ecriture avait déjà touché ce sujet, quand elle dit : « Il a péché contre les choses *saintes*, » paroles que la restitution ordonnée nous a fait interprèter dans le sens suivant: « Il s'est approprié une partie des choses « saintes. » Or, comme non seulement on peut pécher sur ce point, en prenant par oubli, une chose destinée aux sacrifices ; mais comme il est encore possible, de commettre, par ignorance, beaucoup d'autres fautes dans ce culte rendu au Seigneur : c'est ce genre de délit que l'Ecriture a voulu désigner en dernier lieu sous une formule générale ; aussi, dans ces deux cas, l'offrande d'un bélier est-elle prescrite par la Loi. L'Ecriture est remplie de passages où nous lisons ces mots : « devant le Seigneur » ; ils demeurent inintelligibles, à moins qu'on n'entende par là ce qu'on offre à Dieu comme un sacrifice, les prémices ou tout autre oblation qui se rapporte au service divin.

VIII. (Ib. v, 7.) *L'exception en faveur des pauvres doit-elle s'étendre à tous les cas?* — On demande encore s'il faut donner un sens absolu à ce passage : Si le coupable n'a pas le moyen de fournir une brebis, il devra offrir deux tourterelles ou deux petits de colombes ; et à leur défaut, une certaine quantité de fleur de farine. Si l'on prétend que cette exception s'étend à tous les cas, comme on ne peut pas dire que le prêtre, ni toute la synagogue, ne peuvent offrir un veau, ni le prince un chevreau ou une brebis, à quoi bon dés lors prescrire que le silence gardé sur le parjure d'autrui, la souillure contractée au contact d'un objet impur, et le parjure commis par ignorance, soient expiés par le sacrifice d'une jeune brebis ou d'une chèvre, puisque les mêmes sacrifices avaient été ordonnés pour une classe générale de péché, dans laquelle ceux-ci pouvaient rentrer ? Mais si ces derniers se distinguent des autres, parce qu'il était permis d'offrir pour leur expiation des tourterelles et des petits de colombes, ou même, à leur défaut, de la fleur de farine, tandis que cela n'était pas permis dans les cas où il n'en est pas fait mention, il semble que la loi n'a pas eu d'égard pour le pauvre ; car si tels étaient les seuls cas où il fût permis d'offrir une chèvre, une jeune brebis, de petits oiseaux et de la fleur de farine, il pouvait se produire un grand nombre de délits, qui n'étant point formellement désignés, devaient rentrer dans la catégorie générale, et par là même être à charge aux indigents. Peut-être dira-t-on que la seule différence entre les péchés qui sont exceptés et désignés par leurs propres noms, et ceux qui rentrent dans la loi générale, vient de ce qu'ici il est question d'un agneau, et là d'une brebis, de sorte que l'âge des victimes constituait une certaine différence : mais que dans l'un et l'autre cas on tenait également compte du besoin du pauvre, lequel, s'il ne possédait pas d'animaux à quatre pieds, pouvait offrir pour ses péchés d'ignorance, les oiseaux indiqués tout à l'heure ou de la fleur de farine. Peut-être aussi s'inquiètera-t-on de savoir pourquoi le Seigneur, après avoir établi une loi générale pour tous les péchés d'ignorance, et réglé les divers sacrifices expiatoires, en se fondant, non sur la qualité des péchés, mais sur la qualité des personnes; veut ensuite établir une distinction entre les péchés, et prescrire divers sacrifices en rapport avec cette distinction, comme si tous ne rentraient pas dans la loi générale ; il faut entendre cette exception faite en dernier lieu, en ce sens que tous les péchés qu'elle ne mentionne pas formellement et expressément, demeurent compris dans la généralité de la loi. Nous n'avons pas à chercher ailleurs l'exemple d'une pareille manière de parler ; mais l'Ecriture nous l'offre dans ce passage de l'Apôtre : « Tout péché que l'homme commet, est « dit-il, en dehors du corps [1]. » Il semble qu'il n'excepte absolument aucun péché ; puis qu'il dit : « Tout péché que l'homme commet ; » et cependant il fait ensuite une exception pour la fornication, quand il dit : « Mais celui qui commet la « fornication pèche contre son propre corps [2]. » Dans notre langage ordinaire, nous exprimerions la même pensé de la manière suivante : Tout péché que l'homme commet, excepté la fornication, est en dehors du corps ; mais celui qui commet la fornication, pèche contre son propre corps. De même, dans ce chapitre, après avoir dit en général par quels sacrifices doivent être expiés tous les péchés d'ignorance, le Seigneur établit une exception pour ceux qu'il désigne en termes exprès et formels, et prescrit l'espèce particulière des sacrifices qui se rapporte à leur expiation : à l'exception de ces péchés, tous les autres rentrent donc dans la loi générale.

[1] I Cor. vi, 18. — [2] Ibid.

IX (Ib. vi, 6, 10.) *Difficultés littérales, touchant un des sacrifices pour le délit.* — « Il offrira un « bélier sans tache, pris d'entre les brebis, d'un « prix, pour son délit. » Ce texte ne doit pas s'entendre en ce sens que la victime était le prix équivalent du péché, mais que le bélier offert devait être d'un prix, c'est-à-dire être acheté. Cette particularité paraît même renfermer, dans le dessein de Dieu, quelque signification mystérieuse; car il n'a pas déterminé le prix de la victime. S'il l'eût déterminé, on aurait pu croire que son but était d'empêcher qu'on n'offrît un animal de peu de valeur, et d'obliger celui qui l'offrirait sans l'avoir acheté de présenter une victime d'un prix égal. Mais le texte porte non-seulement, *pretio, d'un prix*, pour signifier que le bélier offert doit être acheté; mais encore : *siclorum sanctorum, du prix des sicles du sanctuaire*, car il est dit : « du prix de l'argent des sicles du « sanctuaire [1], » ce qui signifie que le bélier coûtera plusieurs sicles : Dieu ne veut pas d'un bélier qui n'eût valu qu'un sicle. Nous avons expliqué, quand nous l'avons jugé convenable, ce qu'il faut entendre par le sicle sacré. Après avoir dit : « Il offrira au Seigneur le bélier sans tache « de son délit, pris parmi les brebis à prix d'ar- « gent, » l'Ecriture ajoute « pour le délit qu'il a « commis ; » cela veut dire : il fera son offrande en vue de son délit, pour cet objet-là même. « Et (le prêtre) ôtera l'holocauste que le feu aura « consumé, *cet holocauste* de dessus l'autel [2]. » Mais qu'en reste-t-il, s'il est consumé ? Car Dieu donne l'ordre au prêtre d'enlever l'holocauste, après qu'il a brûlé toute la nuit, c'est-à-dire, après que le feu la consumé. Que signifie encore l'addition de ces mots : *cet holocauste, illam holocaustosim,* puisque *holocarpoma* et *holocaustosis* ont la même signification ? Le mot convenable ne serait-il par celui qu'on trouve dans un exemplaire où on lit, non pas : *Auferet holocarposim*, mais *auferet catacarposim*? Ainsi portent maintenant les Septante, c'est-à-dire, il enlèvera les restes de l'holocauste livré aux flammes. En appelant *holocauste* ces restes qui se comprend de cendres et de charbons, l'Ecriture appelle du nom de la chose à consumer ce qui demeure après que la victime a été consumée.

X. (Ib. vi, 9.) *L'holocauste de chaque jour* — « Voici, dit l'Écriture, la loi de l'holocauste, » et elle l'expose dans les termes suivants : « Cet ho- « locauste sera sur le brasier de l'autel toute la « nuit jusqu'au matin, *et* le feu de l'autel y brû- « lera, il ne s'éteindra pas. » Sans la particule *et*, cette phrase aurait plus de rapport avec notre manière de parler; car, en supprimant cette conjonction, le texte se rétablirait comme il suit : « Cet holocauste sera sur le brasier de l'autel « toute la nuit jusqu'au matin, le feu de l'autel « y brûlera, » c'est-à-dire sur l'autel. Puis afin d'insister surabondamment sur ce qu'il ordonne, Dieu ajoute : « Il ne s'éteindra point; » ce qu'il avait déjà commandé, en voulant que le feu brûlât « toute la nuit. »

XI. (Ib. vi, 11.) *Sur les cendres de l'holocauste.* — « Il prendra un autre vêtement, et jettera « l'holocauste, *holocarpoma*, en dehors du camp, « dans un endroit convenable. » Ce que l'Écriture appelle *holocarpoma*, c'est ce qui a été consumé par le feu : dans l'exemplaire grec précité, nous lisons κατάκαρπωσις. Au mot *holocarpoma* quelques interprètes latins ont ajouté : *quod concrematum est, qui a été brûlé*, et ils ont traduit : « Il jettera hors du camp, dans un endroit con- « venable, l'holocauste qui a été brûlé. »

XII. (Ib. vi, 12.) *Le feu perpétuel.* — « Et le « feu brûlera toujours sur l'autel, *étant pris à* « *celui-là*, et ne s'éteindra point, » c'est-à-dire, qu'il sera allumé au feu de l'holocauste qui brûlait jusqu'au matin. Dieu ne veut pas que le feu s'éteigne jamais; et quand l'holocauste a brûlé jusqu'au matin, et qu'on enlève les restes de la victime consumée, il ne faut pas pour cela qu'il s'interrompe; mais on doit le rallumer au feu de l'holocauste, afin qu'il consume les autres victimes qui seront mises sur l'autel.

XIII. (Ib. vi, 12, 13.) *Encore sur l'holocauste de chaque jour.* — Nous lisons ensuite : « Le « prêtre fera brûler du bois sur l'autel *le matin* « *le matin*, et mettra l'holocauste dessus, et il y « joindra la graisse de l'hostie pacifique; et le « feu brûlera toujours sur l'autel sans jamais « s'éteindre. » Ces mots *le matin le matin* signifient-ils qu'il ne doit pas se passer un seul jour, sans que l'holocauste et la graisse de l'hostie pacifique soient présentés à l'autel? ou bien qu'au jour où on les présente, ils ne doivent jamais être placés sur l'autel que *le matin?* Si nous admettons le premier sens, que devait-il arriver dans le cas où personne n'eût apporté d'offrande ? Que les prêtres aient obtenu du public ou fourni eux-mêmes l'holocauste de chaque jour, on plaçait par-dessus cet holocauste, selon l'ordre de Dieu, les victimes qu'il avait commandé d'offrir pour

[1] Lév. v, 15. — [2] Ibid. vi, 10.

les péchés; et celui qui offrait des sacrifices pour le péché n'était pas obligé d'offrir l'holocauste sur lequel on mettait les autres, à moins qu'il ne présentât deux tourterelles ou deux petits de colombes : car, en cette circonstance, on était absolument obligé d'offrir l'un pour le péché et l'autre en holocauste[1]; la victime pour le péché, la première, et l'holocauste en dernier lieu. On peut demander ensuite si l'holocauste prescrit pour le matin était le même qui brûlait toute la nuit jusqu'au matin du lendemain; ou si l'holocauste qui devait, suivant l'Écriture, brûler toute la nuit, était celui du soir, en sorte que Dieu donnant sa loi sur l'holocauste aurait commencé par parler de celui-là : il serait extraordinaire, en effet, qu'il n'en dît rien, et ne fît pas connaître l'obligation d'offrir, chaque soir, cette sorte de sacrifice.

XIV. (Ib. vi, 20.) *Sur l'offrande du Grand-Prêtre au jour de sa consécration.* — « Le Seigneur « parla ensuite à Moïse et lui dit : Voici le don « d'Aaron et de ses fils, qu'ils offriront au Sei- « gneur, quelque soit le jour où tu lui donneras « l'onction. » Autres sont ces sacrifices, mentionnés dans l'Exode [2], et par lesquels les prêtres doivent se sanctifier durant sept jours, avant d'entrer dans l'exercice de leurs fonctions; autre est celui que mentionne ici l'Écriture, et que le grand-prêtre doit offrir au jour de sa consécracration, c'est-à-dire, de son onction. Car tel est le sens de ces paroles: « Quel que soit le jour « où tu lui donneras l'onction. » Le texte ne porte pas : « Le jour où tu leur donneras l'onction; » quoique les prêtres du second ordre dussent aussi la recevoir. Le Seigneur désigne ensuite la matière du sacrifice : « La dixième partie « d'un éphi de fleur de farine, en sacrifice per- « pétuel. » On demande comment ce sacrifice durera toujours, s'il est offert par le grand-Prêtre, au jour de son onction; cela ne signifie-t-il pas que, dans la suite, tous les grands-Prêtres devront offrir le même sacrifice, au jour où l'onction les aura consacrés? Ce passage néanmoins peut s'entendre encore dans ce sens que la signification, et non la réalité de ce sacrifice, est éternelle.

XV. (Ib. vi, 20, 21.) *Suite.* — « La moitié le « matin, et la moitié après midi; » le grec porte: δειλινόν, *le soir.* « Elle sera préparée dans l'huile, « dans la poële, le prêtre l'offrira détrempée, et « par morceaux; » il s'agit de la fleur de farine. Nous lisons *fresa* à la fin : ce mot traduit sans doute convenablement l'expression grecque ἐρικτά, et se trouve au pluriel neutre. Remarquons en effet, que l'Écriture ne dit pas *fresam*, comme si ce terme se rapportait à *similaginem*, aussi bien que *conspersam*. Ce qu'elle appelle *fresa* est un sacrifice composé de morceaux. Mais sont-ce ces *morceaux* qui doivent être réduits en poudre, *fresa*, ou bien ce mot s'applique-t-il à la poudre très-fine de la fleur de farine? cela n'est pas clairement indiqué.

XVI. (Ib. vi, 21, 23.) *Continuation.* — L'Écriture ajoute : « Sacrifice d'une odeur agréable « au Seigneur. Celui de ses fils qui recevra l'onc- « tion du sacerdoce à sa place fera la même « chose. » Le mot « perpétuel » signifiait donc probablement qu'à la mort du grand-Prêtre, quiconque lui succédait, devait accomplir le même rite, au jour de son onction; c'est pour cela que Dieu dit : « Cette loi est éternelle. » Il est permis néanmoins encore de l'appeler ainsi à cause de sa signification.

XVII. (Ib. vi, 23.) *Continuation.* — Le texte porte encore : « Tout sera *consumé;* » il y a dans le grec ἐπιτελεσθήσεται; et plusieurs interprètes ont traduit : « Tout sera mis dessus ; » ce qui désigne nécessairement un holocauste, puisqu'il n'en doit rien rester. Enfin l'Écriture ajoute : « Et tous les sacrifices des prêtres seront des ho- « locaustes, et l'on n'en mangera point. » C'est donc en ce sens qu'il faut prendre ces mots : « Tout sera consumé. »

XVIII. (Ib. vi, 26.) *Sur la loi de l'hostie pour le péché.* — L'Écriture dit, en parlant du sacrifice pour le péché : « Le prêtre qui offrira l'hostie, « la mangera. » Il ne mangera pas la victime, puisqu'elle doit être consumée par le feu, mais ce qui en restera: car il ne s'agit pas ici de l'holocauste, qui doit être brûlé tout entier sur l'autel. Cependant le texte sacré dit plus loin : « Tout « ce qui est pour le péché et dont on porte du « sang dans le tabernacle du témoignage, afin « de prier dans le sanctuaire, ne sera pas mangé, « mais brûlé au feu [1]. » Comment donc est-il donné aux prêtres de manger ce qui reste des sacrifices pour le péché? Une exception, par conséquent, doit être admise en faveur des sacrifices où l'on touchait du sang de la victime l'autel de l'encens placé dans le tabernacle du témoignage.

[1] Lev. v, 7. — [2] Ex. xxix, 1.

[1] Lev. vi, 30.

Dieu avait en réalité prescrit le même rite, pour le veau que le prêtre devait offrir en expiation de son péché, ou du péché de toute la synagogue ; les chairs qui en restaient devaient être brûlées en dehors du camp [1] : le texte précité rappelle cette loi en peu de mots.

XIX. (Ib. VII, 1.) *Continuation.* — « Telle est « la loi du bélier, offert pour le délit; cette vic- « time est très-sainte. » En d'autres termes, les prêtres ont le droit de manger ce qui en reste.

XX. (Ib. VII, 7.) *Sur le péché et le délit.* — 1. Pourquoi l'Écriture, après avoir parlé du sacrifice d'un bélier pour le délit, et avoir expliqué les cérémonies de ce sacrifice, ajoute-t-elle : « Comme on fait pour le *péché*, ainsi fera-t-on « pour le *délit* : il n'y a qu'une loi pour les « deux ? » On demande quelle est la différence entre le *péché* et le *délit* ; car s'il n'en existait aucune, certainement le texte sacré ne porterait pas : « Comme on fait pour le *péché*, ainsi fera- « t-on pour le *délit*. » En effet, quoique la loi et le sacrifice qu'elle règle ne diffèrent point, puisqu'il n'y a qu'une loi pour les deux; cependant, s'il n'existait aucune différence entre ces deux choses, le *délit* et le *péché*, pour lesquels s'offre un seul et même sacrifice; si ces deux noms ne désignaient qu'une même chose, l'Écriture ne prendrait pas un soin si exact de faire voir qu'il n'y a qu'un seul sacrifice pour l'un et l'autre.

2. Par le *péché*, il faut donc peut-être entendre la perpétration du mal, et par le *délit*, l'abandon du bien : ainsi, de même que dans une vie digne d'éloge, autre chose est l'éloignement du mal, autre chose la pratique du bien, comme l'Écriture nous en avertit dans ces paroles : « É- « loigne-toi du mal et fais le bien [2]; » de même, dans une vie condamnable, autre chose serait l'éloignement du bien, autre chose la pratique du mal; l'une constituerait le *délit* et l'autre le *péché*. A s'en tenir au terme en lui-même, que signifie en effet *delictum*, délit, si ce n'est *derelictum*, abandon ? et qu'est-ce qu'abandonne l'homme coupable d'un délit, si ce n'est le bien ? Les Grecs, eux aussi, ont deux mots pour désigner ce mal déplorable. Chez eux, παράπτωμα et πλημμέλεια signifient également délit. Dans ce passage du Lévitique on trouve πλημμέλεια. Et quand l'Apôtre dit : « Si quelqu'un est tombé « par surprise dans quelque délit [3], » le texte grec porte παράπτώματι : si l'on veut se rendre compte de l'origine de ces mots, à propos de παράπτώματι, on comprendra que celui qui commet un délit tombe en quelque sorte. Ainsi le substantif *cadaver*, cadavre, que les Latins font venir de *cadere*, tomber, se rend en grec par πτῶμα, qui vient de πίπτειν (ἀπό τοῦ πίπτειν), dont la signification est celle de *cadere*. Donc, celui qui fait le mal en péchant, y prélude par une *chute* qui consiste dans l'abandon du bien. Πλημμέλεια présente à son tour le sens analogique de *négligence* : car négligence se rend en grec par ἀμέλεια, par la raison que ce qu'on néglige n'est l'objet d'aucun soin. En grec, *je n'ai pas de soin*, se traduit en effet par οὐ μέλει μοι. Or, la particule πλήμ qu'on ajoute pour faire πλημμέλεια signifie *hors de*; ἀμέλεια, qui veut dire *negligence*, paraît donc être synonyme de *sine cura*, sans soin, et πλημμέλεια, de *præter curam*, hors de soin : ce qui est à peu près la même chose. C'est pour cette raison que plusieurs ont préféré *negligentiam* à *delictum*, pour la traduction du mot πλημμέλειαν. Et en latin que signifie *negligitur*, sinon *non legitur*, autrement *non eligitur*, ne pas choisir? Aussi les auteurs latins donnent-ils pour étymologie au mot *loi* le mot *legere*, ou *eligere*, choisir. De ces notions élémentaires il résulte qu'on se rend coupable d'un *délit* en *s'éloignant du bien*, et qu'en s'éloignant du bien on *tombe* parce qu'*on ne fait pas un choix*. Mais d'ou vient *peccatum*, qui se rend en grec par ἁμαρτία? Je n'en vois l'origine ni dans l'une ni dans l'autre langue.

3. On peut aussi considérer le *délit* comme une faute commise imprudemment, c'est-à-dire, par *ignorance*, et le *péché* comme une faute commise *sciemment*. Cette différence paraît admise dans ce passage des divines Écritures : « Qui est ca- « pable de connaître les *délits* [1]? » et dans cet autre : « Vous savez mon *imprudence* [2] : » car le psalmiste ajoute aussitôt : « Et mes *délits* ne « vous sont pas cachés, » sorte de répétition de la même pensée sous une autre forme. Le mot de l'Apôtre, que je viens de citer : « Si quel- « qu'un est tombé par surprise dans quelque « *délit* [3], » ne s'écarte pas non plus de cette manière de voir : car cette chute inattendue provient de l'imprudence. Quant au *péché*, l'Apôtre saint Jacques dit, comme dans une sorte de définition, qu'il consiste dans la *science* de ce que l'on fait; telles sont, en effet, ces paroles : « Celui-là « est coupable de *péché*, qui, sachant le bien « qu'il doit faire, ne le fait pas [4]. » Mais quelle

[1] Lév. IV, 12, 21. — [2] Ps. XXXVI, 27. — [3] Gal. VI, 1.

[1] Ps. XVIII, 13. — Ibid. LVIII, 6. — [3] Gal. VI, 1. — [4] Jacq. IV, 17.

que soit la différence entre le *péché* et le *délit*; que ce soit celle-ci ou celle-là, ou toute autre, il est certain que s'il n'en existait aucune, l'Écriture ne tiendrait pas ce langage : « Comme on « fait pour le *péché*, ainsi fera-t-on pour le *dé-* « *lit* : il n'y aura qu'une loi pour les deux. »

4. Néanmoins d'ordinaire le mot *péché* désigne aussi le *délit*, et le mot délit, le péché; par exemple, quand on dit que la rémission des *péchés* se fait dans le baptême, cela ne veut pas dire que les *délits* sont exceptés du pardon : on ne désigne pas ces deux espèces de fautes, parce qu'un seul mot les comprend toutes les deux. C'est ainsi que le Seigneur déclare que « son « sang est répandu pour plusieurs, pour la ré- « mission des *péchés* [1]. » S'il ne parle pas des *délits*, quelqu'un osera-t-il conclure de là que le sang du Fils de Dieu n'est pas la source du pardon des *délits*? De même quand l'Apôtre écrit : « Nous avons été condamnés par le juge- « ment de Dieu pour une seule faute; mais la « grâce nous a justifiés de plusieurs *délits* [2], » sous cette dernière expression, ne comprend-il pas en même temps les *péchés* ?

5. Même dans ce livre du Lévitique, qui nous oblige à découvrir ou admettre une différence entre le délit et le péché, voici les paroles du passage qui contient les ordres de Dieu relatifs aux sacrifices pour les péchés : « Si toute l'assemblée « des enfans d'Israël a été dans l'ignorance, et « qu'une parole ait échappé à ses yeux, et qu'elle « ait fait contre les commandements de Dieu « une chose qu'elle ne devait pas faire, et qu'ils « aient commis un *délit*, et qu'ensuite ils con- « naissent le *péché* qu'ils ont commis en cela [3]. » Ainsi, après avoir parlé de *délit*, le texte parle immédiatement après de *péché*, désignant ainsi évidemment la même faute par deux noms différents. « Si un prince *pèche*, est-il dit un peu « plus loin, et fait, sans le vouloir, quelqu'une « des choses défendues par tous les comman- « dements du Seigneur son Dieu, et qu'il se « rende coupable de *délit* [4]. » Nous lisons en suivant : « Si quelqu'un du peuple *pèche*, sans « le vouloir, en faisant ce qui n'est pas permis « contre un commandement du Seigneur, quel « qu'il soit, et commet un *délit*, et qu'ensuite « son *péché* lui soit connu [5]. » Voici encore ce qu'on lit : « Quiconque, par une parole précise, « aura fait serment de mal faire, ou de bien « faire selon tout ce qui aura été précisé dans « le serment, s'il l'ignore, et qu'il le reconnaisse « ensuite, et *pèche* en l'un de ces points, puis « fasse contre lui l'aveu du *péché* dont il s'est « rendu coupable; il offrira pour son *délit* envers « le Seigneur, pour le *péché* dont il s'est rendu « coupable [1]. » Et un peu après : « Le Seigneur « parla encore à Moïse en ces termes : Si quel- « qu'un ignore par oubli, et *pèche* sans le vou- « loir contre les choses saintes du Seigneur, il « offrira au Seigneur pour son *délit* un bélier « sans tache pris d'entre les brebis, au prix de « l'argent des sicles du sanctuaire, en expiation « de son *délit*; et pour le *péché* qu'il a commis « contre les choses saintes, il restituera et il « ajoutera une cinquième partie en plus, et il « donnera cela au prêtre; et le prêtre priera « pour lui en offrant le bélier pour le *délit*, et « il obtiendra son pardon [2]. » L'Écriture ajoute encore : « Quiconque aura *péché*, et fait une des « choses contraires aux préceptes du Seigneur, et « ne l'ayant pas connu, se sera rendu coupable « d'un *délit*, et aura fait un *péché*; apportera « au prêtre pour son *délit* un bélier pris d'entre « les brebis à prix d'argent; et le prêtre priera « pour lui, pour l'ignorance dans laquelle il est « tombé sans le savoir et elle lui sera pardonnée. « Car il s'est rendu coupable d'un *délit* devant « le Seigneur [3]. » Et plus loin : « Le Seigneur « parla encore à Moïse en ces termes : L'homme « qui aura *péché*, et méprisant les préceptes du « Seigneur, aura menti à l'égard de son prochain « pour un dépôt, ou pour une convention, ou « pour une chose dérobée; ou qui aura commis « quelque injustice à l'égard de son prochain; « ou qui, ayant trouvé une chose perdue, le « niera, et de plus aura fait un faux serment sur « une chose qu'un homme est capable de faire : « coupable de ces *péchés* et de ces *délits*, il res- « tituera l'objet qu'il a dérobé, ou le tort qu'il a « fait, ou le dépôt qui lui a été confié, ou la « chose perdue qu'il a trouvée, en expiation de « ses faux serments; il restituera la chose elle- « même et donnera de plus une cinquième par- « tie à celui qui en était possesseur; au jour où « il aura été convaincu de son *délit*, il offrira au « Seigneur un bélier sans tache pris d'entre les « brebis, d'un prix, pour son *délit*; et le prêtre « priera pour lui devant le Seigneur, et il rece- « vra le pardon de ce en quoi il s'est rendu cou-

[1] Matt. XXVI, 28. — [2] Rom. V, 16. — [3] Lév. IV, 13. — [4] Ib. 22. — [5] Ib. 27-28.

[1] Lév. V, 4-6. — [2] Ib. 15-16. — [3] Ib. 17-19.

« pable [1]. » Presque toutes les fautes mentionnées dans ce chapitre prennent donc tour à tour la qualification de *délit* et de *péché*. Ainsi, d'après un grand nombre de passages des Écritures, ces deux termes s'emploient indifféremment l'un pour l'autre; et pourtant, l'Écriture atteste qu'il y a quelque différence entre eux, quand elle dit : « On fera pour le *délit* comme « on a fait pour le *péché*. »

XXI. (Ib. VII, 23-25.) *Défense touchant la graisse et le sang.* — « Vous ne mangerez point « de la graisse des bœufs, des brebis et des « chèvres; la graisse des bêtes mortes et de celles « qui ont été prises par une autre bête servira « à tout usage, mais ne pourra être mangée. « Quiconque mangera de la graisse des animaux « que vous offrez en sacrifice au Seigneur, périra « au milieu de son peuple. » L'Ecriture avait dit auparavant : « Toute la graisse appartient « au Seigneur [2]; » et nous avions recherché s'il s'agissait de tous les animaux purs, car, pour les animaux impurs, il n'en est pas du tout question, et ce que l'on faisait de la graisse, dont il n'était pas permis de manger; la même Ecriture fait connaître ici l'usage auquel était réservée la graisse des bêtes mortes et de celles qui avaient été déchirées par d'autres bêtes; cette graisse s'employait à tout usage, c'est-à-dire pour les travaux où cette substance est nécessaire. Il reste donc à savoir ce que l'on faisait de la graisse des autres animaux purs, propres à être mangés. Or, quand Dieu dit que celui qui mangera de la graisse des animaux qu'on offre au Seigneur, périra du milieu de son peuple, il semble avoir établi en principe que sa défense ne regarde que les animaux destinés aux sacrifices; nous avons appris cependant que les Juifs n'usent d'aucune graisse dans leurs alimentation. Mais la question est de savoir ce que veut l'Écriture, et non quelle est leur opinion. Quel usage légitime feront-ils donc de la graisse dont il s'abstiennent, et comment peuvent-ils la jeter quand Dieu a dit : « Toute la graisse appartient au Seigneur, » si ce commandement ne doit pas seulement s'entendre de la graisse des sacrifices, mais encore de celle de tous les animaux, même immondes, qu'on n'offrait pas en sacrifice? c'est ce qu'ils ignorent.

XXII. (Ib. VII, 19, 20. etc.) *Sur les sacrifices pacifiques.* — Pourquoi à propos du sacrifice pacifique, Dieu insiste-t-il pour dire que celui qui offre le don de *son* sacrifice pacifique devra donner aux prêtres la poitrine et le bras de la victime, à condition que la graisse de la poitrine sera offerte avec la graisse du foie ; tandis qu'en donnant plus haut ses prescriptions sur le même sujet, il exige qu'on offre la graisse du foie avec celle des entrailles, des reins et des cuisses, mais sans faire mention de la poitrine [1]? Serait-ce une lacune comblée ici? Mais alors pourquoi parle-t-il de la graisse du foie dans les deux passages? y aurait-il par hasard une différence entre le sacrifice pacifique considéré en général, et le sacrifice *personnel* dont il serait parlé ici?

XXIII. (Ib. IV, 3.) *Sur le sacrifice pour le péché, offert à la consécration d'Aaron et de ses fils.* — 1. Dans ce chapitre l'Écriture faisant mention des lois touchant le sacrifice pour le péché, dit qu'un veau doit être offert pour le péché du prêtre qui a fait pécher le peuple ; puis, quand elle rapporte la manière dont furent exécutés les ordres du Seigneur à l'égard d'Aaron et de ses fils, elle dit qu'un veau fut offert pour le péché [2]; mais il avait été prescrit précédemment de toucher avec le sang du veau les cornes de l'autel de *l'encens*, de faire l'aspersion de ce même sang devant le voile du sanctuaire et de répandre le reste au pied de l'autel *des holocaustes* [3]; or, quand Aaron est consacré, il n'est point fait mention de l'aspersion du sang devant le voile : on parle bien des cornes de l'autel mais sans dire si c'est l'autel de *l'encens*; et quand le texte ajoute que le sang fut répandu à la base *de l'autel* [4], il ne dit pas : *à sa base :* ce qui aurait pu faire croire que cet autel, devait être celui dont les cornes avaient été touchées avec le sang : en conséquence, malgré le vague des expressions, on est libre d'admettre que les rites s'accomplirent selon les prescriptions formulées antérieurement par rapport à l'oblation du veau pour le péché; que le sang ne fut pas répandu à la base du même autel, dont les cornes avaient été touchées; mais qu'on en toucha les cornes de l'autel de *l'encens*, et que le reste fut répandu au pied de l'autel *des sacrifices*.

2. En statuant plus haut [5] d'une manière générale ce qui doit se pratiquer dans le cas où le prêtre pèche, l'Écriture ordonne au prêtre qui a reçu l'onction et la perfection du Sacerdoce, c'est-à-dire, au grand-Prêtre, d'offrir les sacrifices

[1] Lév. VI, 1-7. — [2] Ib. III, 16.

[1] Lev. IV, 9. — [2] Ib. VIII, 2, 14. — [3] Ib. IV, 6-7. — [4] Ib. VIII, 15. — [5] Ib. IV, 5.

enumérés précédemment; or, quand a lieu la consécration d'Aaron, c'est Moïse lui-même qui offre et qui reçoit en ses mains la poitrine de *l'imposition* [1], et cependant, suivant ce qu'il avait *dit* antérieurement, cette portion de la victime devait être donnée au prêtre. Ce surnom de *poitrine de l'imposition* vient, ce me semble, de ce que la graisse en était *déposée* sur l'autel, selon l'ordre donné dans la loi sur ce sacrifice pacifique. Mais puisque le souverain sacerdoce paraît avoir commencé dans la personne d'Aaron, quelle idée nous faisons-nous donc de Moïse? S'il ne fut point honoré du sacerdoce, pourquoi en remplit-il ici toutes les fonctions? S'il le fut, comment considérons-nous son frère comme le premier de tous les grands-Prêtres? Il est vrai que ce passage du Psaume : « Moïse et Aaron furent au nombre de ses prê- « tres [2], » fait cesser le doute sur la participation de Moïse à la dignité du sacerdoce. Cependant c'est Aaron et les grands-prêtres, ses successeurs, qui sont appelés à recevoir le vêtement sacerdotal, type mystérieux de grandes choses [3]. Au livre de l'Exode, avant la description des rites qui concernent la sanctification et ce qu'on pourrait appeler l'ordination des prêtres, au moment où Moïse gravit la montagne, défense de monter est faite aux prêtres, qui n'étaient autres assurément que les enfants d'Aaron; l'Écriture, suivant une manière de parler qui lui est familière, les nomme ainsi par anticipation : non qu'ils fussent déjà prêtres, mais parcequ'ils étaient appelés à le devenir [4]; c'est ainsi que le fils de Navë est appelé Jésus [5], longtemps avant l'époque où, suivant l'Écriture, ce surnom lui fut donné [6]. Moïse et Aaron étaient ils donc grands-Prêtres à la fois? ou bien Moïse était-il le premier et Aaron le second? Le souverain sacerdoce avait-il pour signe distinctif, dans celui-ci le vêtement du pontife, et dans celui-là l'excellence de la dignité? Car il lui a été dit dès le commencement : « Il tiendra ta place auprès du peuple, et toi la « sienne dans tout ce qui a rapport à Dieu [7]. »

3. On peut demander encore à qui revint, après Moïse, la charge de consacrer le grand-prêtre qui, sans aucun doute, ne pouvait succèder au précédent qu'après sa mort. Ayant déjà reçu l'onction sainte parmi les prêtres du second ordre, car l'huile qui sanctifiait le grand-Prêtre, servait également à l'onction des prêtres inférieurs, le nouveau Pontife se contentait-il de prendre le vêtement, qui était le signe distinctif de sa supériorité? En ce cas prenait-il le vêtement lui-même ou bien un autre l'en revêtait-il, comme fit Moïse pour son neveu à la mort d'Aaron? Si le grand-prêtre était vêtu par un autre, un prêtre du second rang ne pouvait-il donc s'acquitter de ce devoir? Ce qui paraît d'autant plus nécessaire que le vêtement du grand-prêtre exigeait l'aide d'une personne pour être mis. Ne l'en revêtait-il pas cette première fois comme les autres? Car, après l'avoir mis, le grand-Prêtre ne le conservait pas toujours et quand il le déposait, c'était pour le reprendre ensuite. Rien donc n'empêchait que les prêtres du second ordre revêtissent le premier, non à titre de supérieurs, mais à titre d'inférieurs. Mais de quelle manière pouvait-on savoir à qui des enfants du grand-Prêtre revenait l'honneur de lui succèder? Car l'Ecriture n'assigne point cette succession au premier-né ou à l'aîné. Dieu sans doute le faisait connaître, soit par l'intermédiaire des Prophètes, soit dans ses réponses aux consultations qui lui étaient adressées : nous voyons cependant des contestations s'élever dans la suite à ce sujet, ce qui fut cause qu'il y eut plusieurs grands-prêtres à la fois; car pour mettre un terme aux prétentions des prêtres les plus dignes de cet honneur, on l'accordait à plusieurs en même temps.

XXIV. (Ib. VIII, 35.) *Comment il faut entendre le mot s'asseoir.* — Que signifie le commandement que Moïse adresse à Aaron et à ses fils, lorsqu'il les sanctifie pour leur entrée en fonction: « Vous *serez assis*, leur dit-il, jour et nuit, pen- « dant sept jours, à l'entrée du tabernacle, de « peur que vous ne mouriez? » Est-il croyable que l'ordre leur ait été donné de rester, jour et nuit, pendant sept jours, dans la position d'un homme assis, sans changer absolument de place? Rien cependant ne nous force à admettre, au lieu de la chose qui est irréalisable, une allégorie cachant un sens mystérieux; il est préférable de voir dans ce passage une manière de parler particulière à l'Ecriture; elle dit *s'asseoir*, dans le sens *d'habiter*, *demeurer*. Par exemple, quand elle rapporte que Séméï *s'assit* trois ans à Jérusalem [1], il ne faut pas conclure de là que pendant tout ce laps de temps, il demeura constamment *assis sur un siège*, sans le quitter. Aussi

[1] Lév. VIII, 15, 28. — [2] Ps. XCVIII. 6. — [3] Ex. XXVIII. — [4] Ex. XIX, 21. — [5] Ib. XXXIII, 11. — [6] Nomb. XIII, 17. — [7] Ex. IV, 16.

[1] III Rois, II, 38.

donne-t-on le nom de siège aux *lieux mêmes* qu'habitent ceux qui y ont leurs sièges ; ce mot désigne leur résidence.

XXV. (Ib. IX, 1.) *Sur les anciens d'Israël.* — « Le huitième jour, Moïse appella Aaron et ses « fils, et le *sénat* d'Israël. » Quelques uns de nos traducteurs ont rendu par *senatum*, l'expression γερουσίαν du texte grec : ce qui a guidé l'interprète, c'est le rapport qui semble exister entre *senatus* et *senium* vieillesse. Cependant on ne pourrait pas dire en latin : Il appella la *vieillesse* d'Israël, pour : Il appella les *vieillards* ou les *anciens* ; quoiqu'il soit permis de dire : Il appela la *jeunesse* d'Israël, pour : Il appela les *jeunes gens*. C'est que cette dernière locution est reçue dans la langue latine ; tandis que celle-là n'est pas admise. Car en disant : Il appella la *vieillesse* d'Israël, on conserverait au mot le sens qui lui est propre. Aussi quelques traducteurs, jugeant le mot *sénat* d'un emploi inacceptable, ont préféré mettre dans leur version « l'ordre des anciens. » Il eût été plus court et peut-être plus convenable de dire : Il appela les *anciens* d'Israël.

XXVI. (Ib. IX, 2-4.) *Sur les premiers sacrifices d'Aaron.* — **1.** Moïse dit à Aaron : « Parle en « ces termes au sénat d'Israël : Prenez un bouc « d'entre les chèvres pour le péché, et un bélier « et un veau et un agneau d'un an, sans tache, « pour l'holocauste, et un veau pris d'entre les « bœufs, et un bélier pour le sacrifice pacifique « devant le Seigneur, et de la pure farine trem- « pée dans l'huile : parce que, le Seigneur ap- « paraîtra aujourd'hui parmi vous. » Il a posé précédemment en loi que ces animaux convenaient à quatre espèces de sacrifices : l'holocauste, le sacrifice pour le péché, le sacrifice pacifique et celui de la consommation ; mais celui-ci ne concerne que la sanctification des prêtres. Ce sont donc les trois autres qu'il est prescrit d'offrir dans cette circonstance, et l'ordre en est adressé aux anciens d'Israël, parce qu'ils représentent tout le peuple. Mais ici trois animaux, le bouc, le bélier et le veau, sont destinés au sacrifice pour le péché ; l'agneau est destiné à l'holocauste ; pour le sacrifice pacifique, sont réservés un veau et un bélier. Ainsi le sens n'est pas que le bouc sera la seule victime offerte pour le péché, et que les trois autres animaux, le bélier, le veau, et l'agneau seront la matière de l'holocauste ; mais plutôt les trois premiers doivent être offerts pour le péché, comme l'indique ce passage : « Prenez un bouc « d'entre les chèvres pour le péché, et un bélier « et un veau, » en sous-entendant à la fin : *pour le péché* ; et l'agneau seul est reservé pour l'holocauste. Nous avons cru devoir donner cet avertissement, parce que l'on aurait pu s'arrêter à un autre sens, et après ces mots : « Prenez « un bouc d'entre les chèvres pour le troupeau, » faire rapporter tout le reste à l'holocauste. Quant à ces paroles : « sans tache, » on peut les appliquer à tous les animaux dont il vient d'être parlé. Or, comme il est difficile de formuler clairement le sens de la phrase, voici le motif pour lequel il nous semble que les trois premiers animaux devaient être offerts pour le péché : c'est qu'antérieurement Moïse a ordonné d'offrir un bouc pour le péché d'un prince [1] ; pour le péché d'un particulier, coupable d'une faute qu'il ne devait pas commettre en présence du Seigneur, il prescrit un bélier [2] ; et pour le péché de tout le peuple, un veau[3]. En faisant connaître au sénat ce que le peuple tout entier devait offrir, il devait donc exiger un bouc pour les princes, un bélier pour le péché des particuliers, et un veau pour le péché de tout le peuple. Autre chose est en effet le péché personnel à quelqu'un du peuple, et même les péchés particuliers que tout le monde peut commettre ; autre chose, le péché commis en commun, d'un accord unanime, par une multitude s'inspirant d'une même pensée.

2. Moïse, exigeant un veau et un bélier pour ces sacrifices pacifiques, commande qu'on offre ce qu'il y a de plus précieux : parce que la cause de tout le peuple est mise en jeu ; tandis que la loi relative aux sacrifices pacifiques, établie précédemment par lui, permet d'offrir indifféremment le mâle ou la femelle, pourvu que la victime ne soit prise que parmi les bœufs, les brebis et les chèvres [4]. Si l'on demande maintenant pourquoi il exige deux victimes, un veau et un bélier, la raison n'en est pas facile à trouver : à moins que le veau ne fût, dans sa pensée, offert en sacrifice pacifique à l'intention de tout le peuple, et le bélier pour chaque individu faisant partie de la nation : car il semble avoir prescrit déjà précédemment deux sortes de sacrifices pacifiques ; l'un, offert en quelque sorte par le peuple tout entier, et désigné sous le nom de sacrifice pacifique ; l'autre, indiqué dans les paroles suivantes : « Si quelqu'un offre *son* sacri- « fice pacifique [5]. » A propos de ce texte nous

[1] Lév. IV, 25. — [2] Ib. V, 18. — [3] Ib. IV, 14. — [4] Ib. III. — [5] Ib. VI, 19.

avons trouvé une différence entre ces sacrifices [1] : car dans celui qu'il appelle pacifique, Moïse ne dit pas que la graisse de la poitrine doit être offerte au Seigneur, ni que la poitrine elle-même et l'épaule droite doivent être données au prêtre ; au lieu qu'il exige ces deux conditions dans le sacrifice pacifique qu'il nomme *personnel* : ce qui doit peut-être s'entendre du sacrifice public offert au nom de tous. En effet Moïse lui-même offrit un sacrifice pacifique et il n'est pas dit que ce sacrifice était *sien* : c'est, je crois, parce qu'il l'offrit pour tout le peuple. Or, où tous se trouvent, là sont chacun des membres ; mais non pas réciproquement. Car le particulier peut exister sans le tout ; tandis que le tout se compose de tous les éléments particuliers qui forment le tout.

3. Il est remarquable que les sacrifices commandés pour le peuple se composaient de sacrifices pour le péché, de l'holocauste et de sacrifices pacifiques ; tandis que pour le prêtre, on offrit les sacrifices pour le péché, l'holocauste et le sacrifice de consommation, mais point de sacrifice pacifique [2]. Le sacrifice de consommation se fit, quand les prêtres furent consacrés pour entrer dans l'exercice de leurs fonctions, et Moïse l'offrit pour Aaron et ses fils ; mais dans la suite, Aaron, sanctifié et remplissant les fonctions de son sacerdoce, reçut l'ordre d'offrir pour lui-même un veau pour le péché, et un bélier en holocauste [3]. Il ne fut pas alors obligé d'offrir pour lui-même le sacrifice de consommation; car l'oblation en avait été faite, afin qu'il reçut la perfection du sacerdoce et pût en remplir le ministère, et comme il l'exerçait déjà, il n'était plus nécessaire qu'il en reçut de nouveau la consommation.

XXVII. (Ib. IX, 7.) *Suite.* — « Alors Moïse dit à « Aaron : Approche de l'autel, et fais ce qui est « pour ton péché, et ton holocauste : et prie pour « toi et ta maison. » Il est étonnant que le sacrifice pour le péché soit commandé le premier, et que l'holocauste vienne ensuite ; car la loi posée précédemment exige que les sacrifices pour le péché soient placés par-dessus les holocaustes [4], excepté quand les victimes offertes sont des oiseaux [5]. L'Ecriture rappelle-t-elle ici en dernier lieu le rite qui s'accomplissait d'abord, je veux dire l'offrande de l'holocauste ? Car elle ne dit pas, comme à propos des oiseaux : Fais ceci d'abord, et puis cela ; mais fais ceci et cela . Or, la règle établie plus haut désigne l'offrande qui doit se faire en premier lieu, quand elle dit que le sacrifice pour les péchés sera placé par-dessus l'holocauste. Il y a néanmoins une circonstance fort embarassante : l'Ecriture en effet rapporte qu'Aaron, fidèle à l'ordre qu'il avait reçu, offrit le sacrifice pour le péché, puis l'holocauste. A-t-il, en réalité, suivi cet ordre ? ou bien, comme dans beaucoup d'autres cas, l'Écriture a-t-elle interverti les choses ? La question demeurerait sans solution, si l'on ne se rappellait, comme je l'ai dit plus haut, ce qu'elle règle touchant le sacrifice pour le péché. Voici en effet ce qu'on lit : « Le prêtre le mettra « sur l'autel au-dessus de l'holocauste du Sei- « gneur, et le prêtre priera pour lui, pour le « péché dont il s'est rendu coupable, et il lui sera « pardonné [1]. » Comment donc le sacrifice pour le péché pouvait-il être placé sur l'holocauste, si l'holocauste n'avait été mis le premier sur l'autel ? La même prescription a été faite à l'égard du sacrifice pacifique ; mais parce que l'Ecriture ne tient pas toujours le même langage, ni à propos des sacrifices pour le péché, ni à propos des sacrifices pacifiques, il est permis peut-être d'en conclure que la loi n'est pas générale : elle a seulement son application dans le sacrifice pacifique, lorsqu'on immole des bœufs, car le précepte y est formellement exprimé, et dans les sacrifices pour le péché, lorsque la victime est une brebis ; mais les autres victimes, soit dans le sacrifice pacifique, soit dans le sacrifice pour le péché, ne devaient pas nécessairement être placées sur les holocaustes.

2. Ce qui surprend encore, c'est que, quand Aaron fait, au nom du peuple, l'offrande des dons cités précédemment, l'Ecriture ne mentionne point parmi les victimes immolées toutes celles dont elle a parlé plus haut [2] ; elle ne parle que du bouc offert pour le péché et de l'holocauste, sans rien dire toutefois de l'agneau ; quant aux deux autres victimes, je veux dire le bélier et le veau, plutôt destinés, disions-nous, au sacrifice pour le péché qu'à l'holocauste, elle les passe sous silence : a-t-elle voulu comprendre le tout dans la partie, et en ne parlant que du bouc donner à entendre tout le reste ?

3. Rapportant la manière dont Aaron fit l'offrande des sacrifices pacifiques du peuple, l'E-

[1] Ci-dessus, quest. XXII. — [2] Lév. VIII. — [3] Ib. — [4] Ib. VI, 35. — [5] Ib. IV, 8, 15.

[1] Lév. IV, 35. — [2] Ib. IX, 15.

criture s'exprime en ces termes sur le veau et le bélier : « Il immola le veau et le bélier du « sacrifice pacifique du peuple, et les fils d'Aa- « ron lui en présentèrent le sang, qu'il répandit « sur l'autel tout à l'entour ; ils lui présentèrent « également la graisse du veau, et la cuisse du « bélier, et la graisse qui couvre les entrailles, « et les deux reins avec la graisse qui est sur « eux, et la taie qui est sur le foie ; et il mit la « graisse sur les poitrines, et il mit les graisses « sur l'autel ; ensuite Aaron enleva la poitrine « et l'épaule droite, comme il avait droit de le « faire devant le Seigneur, selon l'ordre que le « Seigneur avait donné à Moïse [1]. » L'Ecriture parle tantôt au singulier, et tantôt au pluriel, quand elle dit quelque chose de ces deux animaux, le veau et le bélier. Ainsi, quand elle parle des *deux reins*, il faut l'entendre de chacune des victimes ; par conséquent, c'est *quatre* qu'il faut lire, et ainsi du reste. Mais que signifient ces paroles : « Il mit les graisses sur les « poitrines, » puisque les poitrines, appartenant au prêtre aussi bien que l'épaule droite, ne furent point placées sur l'autel ? Cela veut-il dire : Il mit les graisses qui sont sur les poitrines ? Car, après les avoir séparées des poitrines, il dut les mettre sur l'autel, suivant la prescription qui en avait été faite auparavant. Enfin nous lisons : « Il mit ensuite les graisses sur l'autel, « et Aaron enleva la *poitrine* et *l'épaule droite*, « comme il avait le droit de le faire, devant « le Seigneur. » Ici l'Ecriture parle de nouveau au singulier, et dit la *poitrine* ; il s'agit évidemment de celle de chacun des deux animaux, qu'elle avait désignée précèdemment au pluriel.

XXVIII. (Ib. IX, 22.) *Comment le prêtre pouvait-il atteindre à l'autel ?* — Quel est le sens de ce passage : « Ayant élevé ses mains sur le peu- « ple, Aaron les bénit, et il *descendit*, après avoir « fait ce qui concernait les sacrifices pour le « péché, les holocaustes et les sacrifices pacifi- « ques ? » Où le grand-prêtre accomplit-il ces cérémonies, si ce n'est sur l'autel, où par conséquent il se tenait debout et s'y acquittait de son ministère ? C'est donc de la place où il se tenait debout qu'il *descendit*. Ce qui facilite la solution de cette question, c'est ce que nous avons démontré, en recherchant, au livre de l'Exode, de quelle manière il était possible d'officier à un autel haut de trois coudées [2]. Nous ne pouvions lui supposer de degrés, puisque Dieu les avait défendus, dans la crainte que la nudité du prêtre ne fut découverte à l'autel : ce qui effectivement serait arrivé, si les degrés eussent fait partie de l'autel et lui eussent été adhérents. Enfin Dieu ne voulut point alors que le massif de l'autel ne fit qu'un avec le dégré qui y serait joint, et telle fut la raison de sa défense ; mais comme l'autel était d'une hauteur tellement considérable que, à moins d'être debout sur quelque chose, le prêtre ne pouvait convenablement accomplir ses fonctions, il faut nécessairement admettre un moyen de s'élever, qui se posait et se retirait à l'heure du sacrifice ; il n'était pas partie adhérente de l'autel, et par conséquent ne constituait pas une contravention à la défense d'y mettre un degré. L'Écriture néanmoins garde le silence sur le moyen quel qu'il ait été, et c'est ce qui motive cette question. Mais, ici, quand elle rapporte que le prêtre *descendit* après avoir offert les sacrifices, c'est-à-dire, après avoir mis la chair des victimes sur l'autel, elle fait entendre clairement qu'il s'était tenu debout sur une élévation quelconque, d'où il est descendu, et qu'il n'avait pu remplir son ministère à un autel haut de trois coudées, qu'à la condition de s'être tenu debout sur cette élévation.

XXIX. (Ib. IX, 24.) *Sur la traduction du mot* ἐξέστη. — « Tout le peuple l'ayant vu, fut « *hors de lui-même.* » D'autres traduisent : *stupéfait*, pour mieux rendre le mot grec ἐξέστη, d'où vient ἔχστασις, qui signifie souvent dans les versions latines de l'Ecriture : ravissement de l'âme.

XXX. (Ib. IX, 24.) *D'où vint la flamme qui dévora les victimes.* — « Et un feu sortit *du Seigneur* « et dévora ce qui était sur l'autel, les holocaustes « et les graisses. » On peut demander ce que signifie : *du Seigneur :* ces mots désignent-ils un ordre, un arrêt de la volonté divine ? ou bien faut-il les entendre, en ce sens que le feu sortit de l'endroit où était l'Arche du témoignage ? Car Dieu n'est pas en un endroit, à l'exclusion d'un autre lieu.

XXXI. (Ib. X, 1-3.) *Dieu veut être sanctifié dans ses prêtres et glorifié dans son peuple.* — Un feu, sorti du Seigneur, avait atteint et frappé de mort les fils d'Aaron, coupables d'avoir mis du feu étranger dans leurs encensoirs et d'avoir offert ainsi de l'encens au Seigneur ; il ne leur était pas permis d'agir de la sorte, car le feu descendu du ciel sur l'autel, religieusement con-

[1] Lév. IX, 18-21. — [2] Liv. II, Quest. CXIII.

servé dans la suite, devait servir à allumer tous les feux du tabernacle. Après leur mort, Moïse s'exprime donc en ces termes : « Voici ce que le « Seigneur a dit : Je serai sanctifié dans ceux « qui m'approchent, et je serai glorifié dans tout « le peuple. » Par ceux qui approchent du Seigneur, il a voulu désigner ceux qui remplissaient dans le tabernacle les fonctions du sacerdoce ; or, Dieu était sanctifié en leur personne, même par l'exercice de sa vengeance, ainsi qu'il arrive pour ces fils d'Aaron. Dieu infliga-t-il cette punition, pour nous apprendre combien les autres auront moins encore de droit à son indulgence, s'il n'épargna pas ceux-ci ; suivant le sens de ces mots : « Si le juste même se sauve avec peine, « que deviendront le pécheur et l'impie [1] ? » Ou plutôt, n'est-ce pas dans le sens des textes suivants : « On exige davantage de celui à qui « on donne davantage [2]. » — « Le serviteur qui ne « connaît pas la volonté de son maître, et qui fait « des choses dignes de châtiment, sera peu bat- « tu ; mais le serviteur qui connaît la volonté de « son maître, et qui fait des choses dignes de « châtiment, sera battu rudement [3]. » Et encore : « Les petits obtiendront miséricorde et les puis- « sants seront puissamment tourmentés [4] ? » Mais à quel moment Dieu tint-il le langage que lui attribue Moïse? on ne le voit pas dans les récits antérieurs de l'Ecriture. Ceci offre donc un trait de ressemblance avec ce passage de l'Exode, où Moïse dit au Seigneur : « Vous l'avez dit : Je « te connais entre tous [5]. » Il arriva effectivement que Dieu parla ainsi, mais à une époque postérieure ; toutefois, comme Moïse était incapable de mentir en disant cela, on comprend que Dieu lui avait déjà parlé antérieurement dans les mêmes termes, quoique l'Ecriture ne l'ait pas rapporté, comme ici. Il est donc évident que tous les discours de Dieu à ceux par l'intermédiaire desquels nous est venue la sainte Ecriture, n'ont pas été fixés par écrit.

XXXII. (Ib. x, 6, 7.) *Sur la défense faite aux prêtres de pleurer la mort de Nadab et d'Abiu.* —Que signifie cette défense faite, par Moïse, à Aaron et aux fils qui lui restent, de pleurer la mort des deux coupables : « Vous n'oterez point « la tiare de dessus votre tête,» paroles qui montrent évidemment que les tiares étaient l'ornement de la tête ? N'est-ce point parce que, dans le deuil, on mettait de coté ce que la coutume faisait considérer comme une parure? De même en effet que parmi nous, on se couvre dans la tristesse, parce que nous avons l'habitude d'être plutôt découverts; de même parmi les Juifs, la tristesse faisait un devoir de se découvrir, parce que la tête couverte était un signe de joie. Moïse leur défend de les pleurer, parce que le Seigneur a été sanctifié dans leur châtiment, en d'autres termes, parce que la crainte de lui déplaire a été sanctionnée. Ce n'est pas que la mort des fils d'Aaron ne dût point être l'ojet d'un deuil; car il permet aux autres de le faire; mais c'est que les prêtres ne devaient pas y prendre part, tout le temps que durait leur sanctification avant la fin des sept jours, pendant lesquels il leur était défendu de sortir du tabernacle. Néanmoins, il serait permis de croire qu'il leur était défendu de pleurer aucun mort à cause de leur consécration par l'huile sainte. Voici, en effet, la lettre du texte: « Vos frères de toute la mai- « son d'Israël pleureront l'embrasement par le- « quel le Seigneur les a consumés, et vous ne « sortirez pas hors de l'entrée du tabernacle, de « peur que vous ne mouriez, car l'huile de l'onc « tion, qui vient du Seigneur, est répandue sur « vous [1]. »

XXXIII. (Ib. x, 9-11.) *Les prêtres n'useront pas de vin pendant qu'ils exercent leur ministère.* — « Le Seigneur dit aussi à Aaron: Vous ne boirez « point, toi et tes enfants, de vin ni de boisson « fermentée, lorsque vous entrerez dans le ta- « bernacle du témoignage, ou lorsque vous ap- « procherez de l'autel, et vous ne mourrez point. » Quand leur était-il donc permis de boire, puisque leur ministère les mettait chaque jour dans la nécessité d'entrer dans le tabernacle et d'approcher de l'autel? Si l'on objecte que les sacrifices ne s'offraient point ordinairement tous les jours, quelle objection pourra-t-on soulever au sujet de l'entrée dans le tabernacle? car elle devait se faire tous les jours pour le soin du chandelier et le renouvellement des pains de proposition. Répondra-t-on que le *tabernacle du témoignage* désigne ici la partie du tabernacle occupée par l'arche du témoignage? Mais, dirons-nous à notre tour, le grand-prêtre n'était-il pas obligé d'y entrer, aussi, pour y porter l'encens perpétuel ? Car il n'y entrait, à la vérité, qu'une fois l'année avec le sang de la purification, mais il y entrait tous les jours pour l'entretien de l'encens. Faut-

[1] I Pierre, IV, 18. — [2] Luc, XII, 48. — [3] Ib. 47. — [4] Sag. VI, 7. — [5] Exod. XXXIII, 12.

[1] Lév. x, 6, 7.

il voir dans cette loi du Seigneur une défense absolue de boire du vin? Mais alors pourquoi cette défense n'est-elle pas formulée dans ces quelques mots: « Vous ne boirez point de vin ?» pourquoi cette addition: « Lorsque vous entre-«rez dans le tabernacle, ou lorsque vous appro-« cherez de l'autel?» Serait-ce qu'il ne fallait pas laisser ignorer la cause de cette défense, dès là surtout que Dieu savait par avance qu'il y aurait dans la suite, non par ordre de succession, mais simultanément, un grand nombre même de grand-prêtres qui sacrifieraient tour-à-tour dans le tabernacle, y offriraient l'encens et rempliraient les autres fonctions ? Au moment où les uns ne pouvaient boire, parce qu'ils étaient dans l'exercice de leurs fontions, la défense devait être levée pour les autres. Y a-t-il encore un autre sens à donner à ce passage? Après avoir défendu aux prêtres l'usage du vin et des boissons énivrantes, Dieu ajoute. « C'est une loi *éternelle* «pour votre postérité [1]: » on ne voit pas clairement si ces dernières paroles doivent se relier pour le sens à l'interdiction qui vient d'être portée ; ou bien s'il faut les rattacher à ce qui suit : « Afin « de distinguer entre le saint et le profane, le « pur et l'impur ; et d'apprendre aux enfants « d'Israël toutes les ordonnances que le Seigneur « leur a fait connaître par l'intermédiaire « Moïse : » ce devoir des prêtres serait l'objet de la Loi qui devait *éternellement* s'accomplir parmi leur postérité. Souvent déjà nous avons dit le sens qui s'attache à ce mot: *éternel*. Il y a encore de l'obscurité dans ces paroles: « Distinguer « entre le saint et le profane, le pur et l'impur:» est-il question ici des choses saintes et pures, des choses impures et souillées; ou bien des personnes pures et saintes, souillées et impures? Le discernement que devaient faire les prêtres concernait-il les choses qu'il était permis ou non d'offrir à Dieu; ou les hommes, selon qu'ils étaient dignes d'éloge ou de blâme? ou plutôt ne concernait-il pas à la fois et les hommes et les choses saintes?

XXXIV. (Ib. x, 14.) *Noms donnés aux portions de la victime appartenant aux prêtres.* — « Vous « mangerez dans le lieu saint la poitrine de *sé-« paration* et l'épaule *d'enlèvement*. » Ces deux portions de la victime sont désignées sous des noms différents; mais l'une et l'autre pouvaient s'appeler de *séparation*, car l'une et l'autre étaient *séparées* pour le prêtre; elles pouvaient également s'appeler toutes deux *d'enlèvement* ou de *retranchement*, en grec *ἀφαίρεμα*, car, pour être données au prêtre, elles étaient *retranchées* et *enlevées* à ceux pour qui elles étaient offertes. Ce n'est pas sans raison toutefois que nous lisons plus haut la poitrine *d'imposition* et l'épaule *d'enlèvement* : nulle portion de l'épaule en effet, n'était *posée* sur l'autel, tandis que la graisse de la poitrine y était *déposée*.

XXXV. (Ib. x, 14.) *Des sacrifices pacifiques.* — Pourquoi l'Ecriture appelle-t-elle *sacrifices* pour les choses *salutaires* ce qu'elle nomme ailleurs *sacrifices* pour la chose *salutaire*? Et pourquoi dit-elle au singulier *sacrifice* pour *la chose salutaire* en parlant du même objet? Par ces mots: « des « sacrifices pour les choses salutaires,» aurait-elle voulu dire: *pour les santés* ?» Dans ce passage des psaumes : « Exaucez-nous, Dieu de nos « *santés* [1], » le grec porte en effet le même mot qu'ici, c'est-à-dire *σωτηρίων* génitif pluriel, qui peut venir aussi bien de *salus* que de *salutare*: car *σωτηρια* signifie *salut* ou *santé*, et fait *τῶν σωτηριῶν* au génitif pluriel; et *salutare* se rend par *σωτήριον*, dont le génitif pluriel est identiquement le même. Si donc il est permis d'interpréter le sacrifice pour le *salut* dans le sens de sacrifice *salutaire*, parce que le *salut* vient de ce qui est *salutaire* et que ce qui est *salutaire*, c'est ce qui donne le *salut*, nous ne sommes point obligés de traduire *sacrificium salutarium* par sacrifices pour *plusieurs choses salutaires*, mais peut-être cela signifie-t-il: pour plusieurs *santés*, qui auraient leur source dans une seule chose salutaire. Quant au salut qui vient de Dieu, la foi chrétienne le connaît; c'est de lui qu'il est dit : « Je prendrai «le calice du *salut* [2];» et Siméon le désigne en ces termes: « J'ai vu de mes yeux votre *salut* [3].» Il est certes bien permis d'appeler sacrifices salutaires les sacrifices pour le salut.

XXXVI. (Ib. x, 15-20.) *Sur la part réservée dans les sacrifices aux membres de la famille du grand-Prêtre.* — « Ce sera pour toi, tes fils et tes filles « une loi perpétuelle. » Ces mots: « et tes filles, » ne sont pas ajoutés ici sans raison : car, parmi les portions des victimes réservées aux prêtres, il en est quelques unes dont les femmes ne pouvaient manger, tandis que les hommes devaient s'en nourrir.

2. *Pourquoi les rites accoutumés ne furent point observés dans les sacrifices du premier jour* Moïse, ayant cherché le bouc qui avait été of-

[1] Lév. x, 9.

[1] Ps, LXIV, 6. — [2] Ps. CXV, 13. — [3] Luc. II, 30.

fert pour le péché, et ne le trouvant point, parce qu'il avait été consumé, s'irrite à cause de cette infraction à la loi divine, qui ordonnait aux prêtres de manger les victimes offertes pour le péché du peuple, après en avoir ôté la graisse et les reins ; or, comme il s'irritait, non contre son frère, mais contre ses fils, à qui, je pense, revenait le droit d'offrir les victimes, Aaron lui répondit en ces termes : « S'ils ont offert aujour« d'hui les victimes pour leurs péchés, et leurs « holocaustes en présence du Seigneur ; et qu'a« près ce qui m'est arrivé, je mange aujour« d'hui l'hostie offerte pour le péché, serai-je « pour cela agréable au Seigneur ? Moïse enten« dit ce discours, et il lui plut. » En disant qu'au jour où les enfants d'Israël avaient offert leur premier sacrifice pour le péché, la victime ne devait pas être mangée par les prêtres, mais être consumée entièrement, Aaron ne voulait pas établir une règle générale : car les prêtres mangèrent dans la suite les victimes offertes pour les péchés ; mais comme ce sacrifice fut le premier offert en ce premier jour, dès le début, il y a lieu de croire que le grand-prêtre Aaron fut inspiré de Dieu pour parler ainsi, sans qu'on dérogeât dans la suite aux prescriptions divines adressées aux prêtres par le ministère de Moïse ; et c'est pourquoi Moïse approuva la réponse d'Aaron comme une parole inspirée de Dieu lui-même.

Que pensa-t-il des autres sacrifices du même jour, je veux parler de l'oblation du bélier et du veau, qui, selon nous, dut se faire pour le péché ? Ne posa-t-il aucune question au sujet de l'offrande du veau, parce que selon la loi, après avoir pris de son sang pour en toucher les cornes de l'autel des parfums, on devait le brûler tout entier ? Mais que dire de l'offrande du bélier ? Faut-il croire que la réponse faite à Moïse à propos du bouc, dut lui être appliquée ? Car Moïse se serait certainement enquis du bélier, s'il n'avait été satisfait de la réponse du prêtre. Q'avait-il aussi à s'enquérir de l'offrande du veau, puisqu'elle put s'accomplir suivant les prescriptions divines, qui voulaient que le veau offert pour le péché du prêtre, fût brûlé tout entier en dehors du camp [1] ? Voici donc les paroles que Moïse irrité adressa aux enfants de son frère, lorsqu'il ne trouva point le bouc offert pour le péché, parce qu'il avait été entièrement consumé par le feu : « Pourquoi n'avez-vous pas mangé dans le « lieu saint ce qui fut offert pour le péché ? Dieu « vous le donna à manger, parce que c'est « une chose très-sainte, afin que vous effaciez le « péché du peuple, et que vous priiez pour lui « devant le Seigneur. On n'a point porté du sang « de l'hostie dans l'intérieur du sanctuaire en « ma présence. Vous deviez manger dans le lieu « saint, selon que Dieu me l'a ordonné. » Il est hors de doute que ces paroles : « On n'a point « porté du sang de l'hostie dans l'intérieur du « sanctuaire en ma présence, » s'entendent exclusivement de la victime offerte pour le péché du prêtre ou pour le péché de tout le peuple ; elles ne peuvent s'appliquer au bouc, dont le sang ne devait pas être porté à l'intérieur du tabernacle pour toucher les cornes de l'autel de l'encens ; cette victime ne devait pas être consumée entièrement, mais être mangée par les prêtres. Pourquoi cependant le bouc, lui aussi, fut-il consumé tout entier? Aaron le fait connaître dans la réponse qui fut agréée de Moïse.

3 *Des six victimes offertes par les anciens du peuple.* — Dieu donna l'ordre aux anciens du peuple d'offrir six animaux pour le peuple ; or, l'Ecriture a désigné précédemment quatre des victimes à immoler : un bouc, un bélier, un veau et un agneau d'un an ; le bouc et l'agneau d'un an sont évidemment destinés, l'un au sacrifice pour le péché, et l'autre à l'holocauste ; mais il n'est pas certain si les deux animaux nommés intermédiairement, le veau et le bélier, doivent être offerts avec le bouc en sacrifice pour le péché, ou s'ils doivent, avec l'agneau, être offerts en holocauste ; nous avons exposé en son lieu, notre opinion à ce sujet : mais plus loin, l'Ecriture, complétant le nombre des six animaux, fait mention d'un veau et d'un bélier pour le sacrifice pacifique ; et cependant, lorsqu'elle rapporte dans la suite la circonstance de l'immolation de ces victimes, elle ne parle ni du veau ni du bélier qu'elle avait désignés entre le bouc et l'agneau, mais seulement du veau et du bélier prescrits pour le sacrifice pacifique : ce qui donnerait à penser qu'il n'y eut que quatre animaux immolés, au lieu de six. On pourrait donc croire qu'elle nomme la seconde fois les mêmes victimes qu'elle avait déjà citées entre le bouc et l'agneau, et qu'il n'y a pas d'autre veau ni d'autre bélier destinés au sacrifice pacifique. De la sorte, après avoir parlé du bouc pour le péché, puis du veau et du bélier, sans dire pourquoi ni pour quelle chose, et enfin de l'agneau d'un an

[1] Lév. IV, 12, 21.

pour l'holocauste ; elle indiquerait la destination du veau et du bélier, et ferait connaître qu'ils ne seront point offerts en sacrifice pour le péché, comme le bouc ; ni en holocauste, comme l'agneau ; mais en sacrifice pacifique.

Mais si nous admettons cette interprétation, il restera à savoir pourquoi l'on offre un bouc pour le péché du peuple [1], tandis que Dieu, donnant au commencement ses lois relatives aux sacrifices pour le péché, a voulu qu'on offrît un veau pour le péché du peuple, de même qu'il a exigé pour le péché du prêtre non pas un bouc, mais un veau [2], dont le sang devait, dans un cas comme dans l'autre, toucher les cornes de l'autel de l'encens. Pourquoi encore Moïse offre-t-il un veau pour le péché d'Aaron [3], et pourquoi Aaron offre-t-il également un veau, conformément à la loi établie par Dieu, pour le péché du prêtre [4] ; tandis que, en opposition avec la loi divine, on offre un bouc, au lieu d'un veau, pour le péché du peuple ? Comme ces questions nous embarrassaient, le sens le plus plausible nous a paru être, comme nous l'avons déjà dit, que l'on devait offrir, pour le péché, le veau et le bélier en même temps que le bouc, en faisant rapporter à ces trois animaux ces mots : pour le peché. Il y avait en effet parmi le peuple des princes, pour lesquels on devait offrir un bouc ; des individus qui pouvaient avoir des péchés particuliers, et pour lesquels il fallait offrir un bélier; il pouvait se trouver enfin un péché commun à tous, et pour l'expiation duquel il fallait immoler un veau, car l'oblation de cette hostie avait été prescrite dès le commencement pour le péché de tout le peuple. S'il n'est fait mention que du bouc, au moment où s'offrit le sacrifice de toutes ces victimes, il n'en faut pas moins tenir compte de celles qui ne sont pas nommées : la partie est mise ici pour le tout, car toutes ces victimes étaient offertes pour les péchés.

XXXVII. (Ib. XI, 34.) *De l'impureté contractée par un vase de terre.* — Parlant des corps morts des animaux impurs : « S'il en tombe quelque « chose, dit l'Ecriture, dans un vase de terre, tout « ce qui est dans ce vase, sera impur ; et on le « brisera ; » c'est du vase qu'il s'agit. « Et toute « viande qui se mange, sur laquelle sera tombée « de l'eau, sera impure pour vous. » Ce n'est pas une eau quelconque, qui rendait la viande impure, en tombant sur elle ; mais l'eau d'un vase devenu impur par le contact de corps morts impurs, dans le cas où ce vase contenait de l'eau.

XXXVIII. (Ib. XI, 47.) *Sens du mot : vivificantia.* — « Afin d'apprendre aux enfants d'Israël à « discerner entre les vivipares qui se mangent, et « les vivipares qui ne se mangent pas. » Le grec porte ici ζωογονοῦντα ; nos interprètes ont mieux aimé le traduire par *vivificantia*, mot reçu par l'usage, que de créer un néologisme et de dire *vivigignentia*. Car ζωογονοῦντα ne signifie pas qui *vivifie* ou qui *fait vivre*, mais qui *engendre des êtres vivants*, des *petits*, et non des *œufs*.

XXXIX. (Ib. XII, 4.) *Quel est le sanctuaire où les femmes pouvaient entrer ?* — Que veut dire cette prescription relative à la femme qui a mis au monde un enfant : « Elle ne touchera à rien « qui soit saint, et elle n'entrera point dans le « sanctuaire ? » De quel sanctuaire est-il question ici, puisque nous lisons dans l'Ecriture qu'il n'était permis qu'aux prêtres d'entrer dans le tabernacle jusqu'au second voile intérieur ; et au grand-prêtre seul, au-delà du voile, dans cette partie où l'arche était dressée ? Le nom de sanctuaire pourrait-il s'appliquer à l'endroit occupé par l'autel des sacrifices, en avant du tabernacle ? Souvent on oublie que la dénomination de lieu saint s'étend au parvis lui-même ; c'est ainsi que nous lisons : « Ils mangeront dans le *lieu* « *saint* [1]. » Peut-être les femmes entraient-elles ordinairement dans le parvis, pour y offrir les dons qu'elles destinaient à l'autel.

XL. (Ib. XII, 2-8.) 1. *De l'impureté des femmes en couches.* — Quel est le sens de ces paroles: « Si une femme enfante un mâle, elle sera « impure pendant sept jours, elle sera impure « aussi longtemps que dure sa séparation « pour sa purification, et au huitième jour « elle circoncira la chair du prépuce de son fils, « et elle demeurera trente-trois jours dans son « sang pur; elle ne touchera aucune chose sain- « te, et elle n'entrera point dans le sanctuaire? » Quelle différence y a-t-il entre les sept jours où la femme est déclarée impure, et les trente-trois jours où elle éprouve un flux de sang pur? Car si elle n'est pas impure pendant ces trente-trois jours, pourquoi ne peut-elle toucher à ce qui est saint ? Cela ne vient-il pas de ce qu'elle éprouve encore un flux, quoique ce soit d'un sang pur? Alors la différence consiste en ce que,

[1] Lév. X, 16. — [2] Ib. X, 14, 3. — [3] Ib. VIII, 14. — [4] Ib. IX, 8.

[1] Lév. VI, 26.

pendant qu'elle est impure, elle souille tout ce qu'elle touche; au lieu que, pendant le temps du flux de sang pur, il lui est seulement défendu de toucher aux choses saintes et d'entrer dans le sanctuaire. Ces mots de l'Écriture : « Aussi « longtemps que dure sa séparation pour sa puri- « fication, » reviennent à ce qui est dit ailleurs : que l'impureté contractée par la femme à son retour de mois, dure sept jours, et qu'alors elle rend impur tout ce qu'elle touche [1]. Quant à cette *séparation* dont il est parlé, elle signifie que la femme se retirait un peu du monde, pendant ces jours, afin de ne point souiller tout à son approche. Lorsque la femme mettait au monde une fille, la loi doublait les jours de son impureté et les portait au nombre de quatorze; elle doublait également les jours où la femme devait demeurer dans le flux de sang pur, et les portait au nombre de soixante-six: ainsi, à la naissance d'un fils elle demeurait impure quarante jours; et à la naissance d'une fille, quatre-vingt. Certains exemplaires grecs disent néanmoins: « dans son sang impur, » au lieu de « dans son sang pur.»

2. *De l'offrande des femmes au jour de leur purification.* — « Lorsque les jours de sa purification « seront accomplis, pour un fils ou pour une « fille, elle donnera au prêtre, à l'entrée du ta- « bernacle, un agneau d'un an, sans tache, pour « être offert en holoscaute; et pour le péché, le « petit d'une colombe ou une tourterelle. Le « prêtre l'offrira devant le Seigneur, et priera « pour elle, et la purifiera de son flux de sang. « Telle est la loi qui concerne celle qui a mis au « monde un fils ou une fille. Que si sa main ne « trouve pas de quoi offrir un agneau, elle pren- « dra deux tourterelles ou deux petits de colom- « be, l'un pour être offert en holocauste, et l'autre « pour le péché; et le prêtre priera pour elle, « et elle sera purifiée [2].» La leçon serait donc fautive, si on lisait, comme dans quelques exemplaires: « Elle offrira un agneau d'un an, sans « tache, en holocauste, *ou* un petit de colombe « ou bien une tourterelle pour le péché: » la vraie leçon porte, comme plus haut: « *et* pour le « péché, un petit de colombe ou une tourterel- « le:» car il est dit plus loin: « Si sa main ne « trouve pas de quoi offrir un agneau, et elle « prendra *(et accipiet)* deux tourterelles: » *et* semble ici un mot superflu car en retranchant cette conjonction, le texte se suit sans embarras: « elle prendra deux tourterelles ou deux petits « de colombe,» l'un pour l'holocauste, et l'autre *pour le péché.*

3. *Suite.* — Mais pour quel péché? Est-ce que l'accouchement est un péché? Ne voit-on point ici cet héritage d'Adam, dont parle l'Apôtre? « La condamnation, dit-il, nous est venue d'un « seul péché [1]; » et encore : « Le péché est entré « dans le monde par un seul homme, et la mort « par le péché, et ainsi la mort a-t-elle passé « dans tous les hommes [2]. Il est facile d'entendre ici le sens de ces paroles : « J'ai été conçu dans « les iniquités, et ma mère m'a nourri en son sein « dans les péchés. [3]» Pourquoi donc l'Écriture déclare-t-elle que la mère est purifiée par le sacrifice, non l'enfant qu'elle a mis monde? Est-ce que la purification se rapportait à la mère, principe de cette transmission, en raison du flux de sang? Elle ne pouvait néanmoins se faire sans la purification du fruit né de ce sang. Que signifie, en effet, ce qui est dit plus haut: « pour un fils ou « une fille, elle offrira un agneau d'un an, sans « tache, en holocauste; et pour le péché, un petit « de colombe ou une tourterelle,» si ce sacrifice ne produisait aucun effet à l'égard des enfans?

4. *Suite.* — Si quelqu'un voulait distribuer autrement les paroles du texte, et qu'au lieu de lire: « Elle offrira pour son fils ou pour sa fille un a- « gneau d'un an, sans tache, en holocauste; et « pour le péché, un petit de colombe » il préférât cette leçon: « Lorsque les jours de sa purification « auront été accomplis pour son fils ou pour sa « fille, » on devrait alors entendre ces paroles : « Elle offrira un agneau d'un an, sans tache, en « holocauste, et un petit de colombe pour le pé- « ché,» une fois qu'auront été accomplis les jours de sa purification pour son fils ou pour sa fille. Mais celui qui admettrait cette construction de la phrase serait convaincu d'erreur par le récit de l'Evangile; car, au moment où l'on accomplit pour le Seigneur, né d'une vierge, cette prescription cérémonielle, plutôt pour rester fidèle à la loi que pressé par le besoin d'expier en lui quelque souillure, voici ce que nous lisons : « Com- « me ses parents conduisaient l'enfant Jésus, « afin d'accomplir *pour lui* ce qui était usité se- « lon la Loi [4]; » l'Evangile ne dit pas *pour sa mère*, mais: *pour lui*; et cependant on obéissait dans cette démarche à cette même loi qui prescrit l'oblation de deux tourterlles ou de deux petits de colombe. Ainsi ce divin Sauveur voulut recevoir

[1] Lév. xv, 19-23. — [2] Ib. xii, 6-8.

[1] Rom. v, 16. — [2] Ib. 12. — Ps. L. 7. — [4] Luc, ii, 27.

le baptême de Jean, qui était un baptême de pénitence pour la rémission des péchés [1], quoiqu'il ne fût coupable d'aucune faute. C'est donc avec raison que plusieurs de nos traducteurs n'ont pas voulu admettre sur ce passage du Lévitique la version suivante: *à l'occasion* d'un fils ou d'une fille; mais lui ont préféré *pour* un fils ou *pour* une fille ils ont reconnu dans cette préposition, l'équivalent du texte grec : ἐφ᾽ υἱῷ ἢ ἐπὶ θυγατρί. Chose bien digne de remarque! Le Seigneur voulut venir au monde dans une pauvreté si grande, qu'on ne put offrir pour lui un agneau et un petit de colombe ou une tourterelle, mais deux tourterelles ou deux petits de colombe, comme l'Evangile le rapporte [2] : c'était l'offrande ordonnée par le Lévitique lorsqu'on n'avait pas le moyen d'offrir un agneau.

XLI. (Ib. XIII, 2.) *Sur la lèpre de l'homme.* — « S'il arrive à quelqu'un dans la peau de son « corps une cicatrice de marque luisante, et s'il « survient dans sa peau la tache de la couleur « de la lèpre. » La seconde partie de cette phrase est une sorte d'explication de la première; dans la crainte que ces mots : « S'il arrive à quel- « qu'un dans la peau de son corps une *cicatrice* « de marque luisante, » ne s'entendent d'une cicatrice ordinaire, de la place d'une plaie après la guérison, l'Écriture déclare qu'elle veut parler de la couleur, car elle ajoute : « Et s'il sur- « vient dans sa peau la tache de la couleur de « la lèpre. » Quoiqu'il en soit, c'est donc la difformité provenant de la couleur, qu'elle désigne sous le nom de cicatrice. Quant à ces mots : *tactus lepræ*, ils ne signifient pas que la couleur soit sensible au toucher, mais que l'homme ou son corps sont comme *touchés, atteints* par la lèpre, en d'autres termes, souillés et rendus difformes. C'est en ce sens qu'on dit : il est *atteint* de la fièvre, ou n'en est pas *atteint*. Enfin l'Écriture appelle *tactus, atteinte*, la tache ellemême, et elle ne cesse de la désigner dans la suite sous ce nom. Aussi plusieurs de nos commentateurs rejettent *tactum, toucher*, pour mettre à la place *maculam, tache :* ce terme semble en effet mieux traduire le sens de la pensée. Mais le texte grec aurait pu, au lieu de ἁφὴν, qui signifie *toucher*, se servir de μῶμον qui veut dire *tache*, et d'où dérive ἄμωμον sans tache, immaculé; cependant l'Écriture n'appelle ordinairement immaculé ἄμῶμον que ce qui est exempt de toute souillure, et non ce qui est seulement exempt d'un défaut qui tient à la couleur; l'expression μῶμον désigne donc, non pas une tache de couleur, mais la marque d'un défaut quelconque. L'Écriture pouvait alors employer σπίλον pour désigner une tache qui ne tient qu'à la couleur; l'Apôtre s'est servi de ce terme quand il dit de l'Église, « qu'elle n'a point de tache ni « de ride [1]. » Cependant elle n'a employé ni μῶμον, ni σπίλον, mais ἁφὴν qui signifie *toucher*; ce mot est inusité en grec à propos des couleurs; néanmoins les Septante n'ont pas craint de le conserver dans leur traduction : pourquoi les Latins ont-ils reculé devant cette hardiesse? Le texte porte *: cicatrice de marque* ; cela veut dire que la lèpre avait une signification, ou plutôt qu'elle marquait l'homme d'un signe qui le rendait facilement reconnaissable parmi les autres.

XLII. (Ib. XIII, 3.) *Le prêtre déclarait impur l'homme atteint de la lèpre.* — Comment est-il dit *:* « Le prêtre le verra, et le *rendra impur*, » quand il est question de celui qui venait demander au prêtre la guérison de sa souillure ? Mais il *rendra impur* est mis pour *il déclarera impur*, si le prêtre découvre en lui ce que l'Écriture dit être la tache de la lèpre.

XLIII. (Ib, XIII, 4.) *Sur les signes de la lèpre.* — « S'il y a du blanc luisant sur la peau, et que « cette partie de la peau ne soit pas plus enfoncée « que le reste. » Ce blanc luisant qualifie *tactus*, sous-entendu, c'est-à-dire, la tache de cette couleur, et non le poil. L'Écriture dit plus loin : « Mais si la *marque* posée sur la peau vient à « changer [2]; » cette *marque* n'est rien autre chose que ce que les Latins ont rendu plus haut par le mot *signum* (signe) [3]. Le Grec dans ces deux passages, n'a eu qu'un mot *:* σημασίαν.

XLIV. (Ib. XIII, 5, 6.) *Sur le signe qu'il n'y a pas de lèpre.* — « Le prêtre le séparera pendant « sept jours une seconde fois, et le prêtre le « verra le septième jour pour la seconde fois, et « voilà que la tache est obscure et ne s'est point « étendue sur la peau; le prêtre alors le purifiera, « car c'est le signe, » c'est-à-dire, qu'il le déclarera pur; car ce n'est pas la lèpre, mais c'en est seulement le signe.

XLV. (Ib. XIII, 4-7.) *Sur le signe de la lèpre.* — « Mais si la marque de la peau a changé et s'est « étendue, après que le prêtre l'a vu pour le pu-

[1] Matt. III, 13, 11. — [2] Luc. II, 24.

[1] Eph. V, 27. — [2] Lév. XIII, 7. — [3] Ib. 2.

« rifier; et qu'il se soit présenté de nouveau « au prêtre, que le prêtre l'ait vu, et que la « marque ait changé sur la peau; et le prêtre le « *rendra impur*; c'est la lèpre. » Ici encore, il *rendra impur*, est mis pour : il *déclarera impur*; quant à la conjonction *et*, c'est un mot superflu employé ordinairement dans l'Écriture. L'Écriture paraît donc poser en règle que quand il se manifeste exclusivement une couleur blanche et luisante, différente de la couleur propre à la santé, le prêtre doit exiger une nouvelle épreuve, afin que s'il voit le poil devenir blanc, et l'endroit où se trouve la couleur blanche se déprimer, il signale la présence de la lèpre, en d'autres termes, il mette l'homme au nombre des impurs en le déclarant lépreux. « Si, dit le texte, il y a « du blanc luisant sur sa peau [1], » autrement, si le *toucher*, c'est-à-dire, suivant le sens de l'Écriture, la *tache*, présente une blancheur luisante : « et que la peau ne paraisse pas dépri- « mée; que le poil ne soit pas devenu blanc, mais « qu'il reste obscur, » c'est-à-dire si le poil n'est pas blanc; « alors le prêtre tiendra séparé celui « qui est atteint, pendant sept jours, et le sep- « tième jour le prêtre verra [2] » la tache en question; « et voilà que le *toucher* (la tache) « demeure devant lui; il n'a pas été changé sur « la peau, » c'est-à-dire, qu'il n'a pas pris une couleur à part et différente de la peau. Ce qui était malade s'est donc guéri; mais Dieu veut que cet état de santé subisse encore une nouvelle épreuve qui durera sept jours; de là les prescriptions suivantes : « Le prêtre le séparera « pendant sept jours pour la seconde fois [3], » c'est-à-dire pendant sept autres jours; « et le « septième jour, le prêtre le verra une seconde « fois: et voilà que le *toucher* est obscur; » cela veut dire, qu'il n'est plus blanc et luisant; par là même sa couleur ne diffère plus de celle de la santé : « le *toucher* n'a pas changé » sur la peau, comme il vient d'être dit; en d'autres termes, il n'est pas différent du reste de la peau; « et le « prêtre le purifiera, » c'est-à-dire le déclarera à l'abri de toute atteinte de lèpre; ce n'est pas qu'il ait eu cette maladie, et qu'il en soit guéri; mais la lèpre n'a pas existé, parce qu'elle n'a pas apparu à la place de cette tache blanche et luisante, pendant qu'on attendait pour voir si elle serait plus déprimée, et si le poil y deviendrait blanc; la tache auparavant luisante et blanche, s'est au contraire trouvée obscure, c'est-à-dire sans efflorescence, et semblable au reste de la couleur Ce n'était donc pas la lèpre, c'en était seulement le signe [1], est-il dit, ce n'est pas la lèpre qui avait ainsi apparu ; néanmoins celui qui est par là même déclaré pur de toute lèpre « lavera ses vêtements, » parce que ce signe fait voir que ses vêtements auraient dû être lavés; « et il sera pur. »

XLVI. Ib. XIII, 7, 8. *Même sujet.* — L'Écriture ajoute : « Mais si, après que le prêtre l'a « vu pour le déclarer pur, la marque de la peau « a changé et s'est étendue : » cela veut dire qu'après que le prêtre a vu le lépreux dans un état sain au bout des sept premiers jours, et l'a déclaré pur, un changement s'est produit dans la marque, autrement dans le signe attaché à la peau; « s'il est vu par le prêtre pour la seconde « fois, » c'est-à-dire au bout de sept autres jours; « que le prêtre le voit, et qu'un changement existe « dans la marque fixée sur la peau; » en d'autres termes, si l'homme attaqué du mal n'est pas demeuré dans cet état de santé relatif, constaté au bout des sept premiers jours, « alors le prêtre « le déclarera impur : c'est la lèpre. » Cet état sain, qui avait été remarqué d'abord après sept jours, au lieu de se maintenir, s'est modifié dans le sens d'une rechute dans la maladie, la lèpre est déclarée : il n'est pas nécessaire alors d'attendre que l'endroit de la tache soit déprimé et le poil devenu blanc. En effet, comme la lèpre n'est reconnaissable et pernicieuse que quand elle varie, la transition d'une couleur mauvaise à une bonne, puis de la bonne couleur à la mauvaise constitue à elle seule une preuve si sensible, qu'il n'est plus nécessaire d'attendre, conformément à la loi, les caractères distinctifs de la lèpre, la dépression de la peau et la blancheur du poil, mais ce seul changement de couleur indique infailliblement la présence de la lèpre.

XLVII. (Ib. XIII. 9-7.) *De la lèpre invétérée et de celle qui couvre tout le corps.* — On lit ensuite « : Si le toucher (la tache) de la lèpre se « trouve en un homme, il viendra au prêtre ; « et le prêtre verra, et voici une cicatrice blanche « sur la peau ; et elle a changé le cheveu en « blanc, *et* de l'état sain de chair vive en cica- « trice. » Si nous retranchons la particule *et* de cette dernière phrase, car elle n'est là que com-

[1] Lév. XIII, 4. — [2] Ib. 5. — [3] Ib. 6.

[1] Lév. XIII, 6.

me une locution familière à l'Ecriture, nous aurons le sens suivant : « Et le prêtre verra, et « voici une cicatrice blanche sur la peau ; et « elle a changé le cheveu en blanc, de l'état sain « de chair vive en cicatrice. » Voici la construction régulière : « Elle a changé le cheveu en blanc, « en cicatrice l'état sain de chair vive, » c'est-à-dire, que le lépreux, à l'époque où sa chair était vive et saine, avait un chevelure noire ou de couleur, mais que cette cicatrice a blanchi ses cheveux. « La lèpre invétérée dans la peau est-« elle de cette couleur ? le prêtre le rendra im-« pur [1], » en d'autres termes, le déclarera impur. « Il ne le séparera point, parce qu'il est impur. » Ceci paraît signifier que du moment que le poil a changé de couleur et se trouve semblable au défaut blanc de la peau, le lépreux ne doit pas être séparé de ses semblables pour être soumis à une épreuve ; il n'est pas besoin d'attendre pour voir si l'endroit de la tache s'enfoncera ; mais dès là qu'il paraît à la peau une couleur blanche différente du reste, et que l'on y voit des poils blancs, d'une couleur différente des autres qui sont sur la chair vive et saine, la lèpre est déclarée invétérée : elle est invétérée, parce qu'elle n'a pas besoin d'être soumise à l'épreuve qui dure deux semaines. « Si la couleur redevient sai-« ne et qu'elle change pour être blanche [2] : » l'Ecriture après avoir déclaré que l'homme était pur, dès que toute la peau était blanche , parce qu'il ne s'y trouvait plus de nuances différentes, ajoute : « Mais du jour où la couleur vive paraî-« tra, il sera impur [3] ; » ce qui fait bien voir que la variété de couleur sur la chair est l'indice du mal. Aussi lisons-nous immédiatement après : « Si la couleur redevient saine, et qu'elle change « pour être blanche, il viendra au prêtre ; et le « prêtre verra : et voilà que le *toucher* (la tache) « ayant changé est devenu blanc ; alors le prêtre « purifiera le toucher : il est pur [4]. » Ces mots : « Si la couleur redevient saine, » ne signifient pas que cette couleur soit saine en effet : car c'est elle, qui en raison de sa différence avec l'autre, rendait l'homme impur. En disant que la couleur *redevient* saine, l'Ecriture marque donc qu'elle redevient ce qu'elle était, c'est-à-dire, blanche, tout ce qui était sain *disparaissant*. Le lépreux alors redevient pur, parce que toute sa peau est blanche, et qu'il n'y aura plus diversité dans la couleur. Mais comme c'est une locution qui s'écarte trop de l'usage ordinaire, d'employer le verbe *redevenir* au lieu de *disparaître*, il semble que le sens des paroles précédentes soit celui-ci : Si la couleur redevient blanche. Dès lors, ces mots : « Si la « couleur redevient saine et qu'elle change, pour « être blanche », signifieraient : Si la couleur saine redevient blanche.

XLVIII. (Ib. XIII, 30.) *Sur la lèpre de la tête.* — Pourquoi l'Ecriture, parlant de la lèpre de la tête, l'appelle-t-elle encore *ébranlement* θραῦσμα, puisque cette maladie ne se trahit qu'à la couleur des cheveux ou de la peau, où l'on aperçoit une dépression, sans qu'il en résulte ni douleur ni secousse ? L'homme étant comme *atteint* de ce mal, ne se serait-elle pas servi du mot *ébranlement* comme synonyme *d'atteinte*, pour désigner cette sorte d'impureté ?

XLIX. (Ib. XIII, 47, 48.) *Sur la lèpre des vêtements etc.* — Que signifie ce passage relatif à la lèpre des vêtements et des autres objets à l'usage de l'homme : « Dans un vêtement de laine, ou « dans un vêtement d'étoupe, dans la chaîne « ou dans la laine, dans ce qui est fait de lin, « ou dans ce qui est fait de laine ? » Après avoir dit : « dans un vêtement de laine, ou dans un « vêtement *d'étoupe*, » à quoi bon le reste ? Car les étoupes et le lin, c'est tout un. L'Ecriture a-t-elle voulu parler en premier lieu du vêtement, puis de tous les objets faits de laine ou de lin ? Car, pour être faites de laine, les couvertures des chevaux ne sont pas des vêtements, non plus que les filets, quoiqu'ils soient faits de lin. Elle a donc voulu mentionner d'abord les vêtements en particulier, puis parler en général de tous les objets de laine ou de lin.

L. (Ib. XIII, 48.) *Sur la lèpre qui s'attache à une peau.* — On demande pourquoi le texte porte : « Dans toute peau *de travail* » (*operaria*) ? Plusieurs de nos interprètes ont traduit : « dans « toute peau *travaillée.* » Mais le grec ne dit pas ἐργασμένῳ δέρματι dans une peau *confectionnée*, mais ἐργασίμῳ, *de travail, faite pour le travail* : ce mot se trouve aussi au livre des Rois, dans le passage où Jonathas dit à David : « De-« meure au champ pendant le *travail* du jour, » *in die operaria, dans le jour ou l'on travaille* [1]. Nous sommes donc forcés d'admettre qu'il s'agit ici d'une peau de *travail*, c'est-à-dire, destinée à servir pendant quelque travail. Car il y a des peaux qui sont uniquement destinées à

[1] Lev. XIII, 11. — [2] Ib. 16. — [3] Ib. 14. — [4] Ib. 16, 17.

[1] I Rois, XX, 19.

l'ornementation, et non à un service pénible.

LI. Ib. VIII, 49. *Suite*. — Que signifie ce passage : « Dans tout *vase de peau* propre à servir ? » Ne désigne-t-il pas toute espèce de vase *fait de peau* ? L'Écriture désigne ici sous le nom de *vase*, ce que les Grecs nomment σκεῦος terme général qui s'applique à toute espèce d'ustensile. L'expression a ἀγγεῖον un autre sens ; on le rend aussi en latin par le mot *vas* ; mais elle désigne principalement des vases destinés à contenir des liquides.

LII. Ib. XV, 11. *Sur la gonorrhée*. — Quel est le sens de ces paroles : « Celui qu'aura touché un homme qui est atteint de la gonorrhée « *et* n'a pas lavé ses mains, lavera ses vêtements, « et lavera son corps dans l'eau, et sera impur « jusqu'au soir ? » On ne voit pas clairement si c'est après avoir touché, qu'il « n'a pas lavé ses « mains. » Mais le sens est que si un homme, atteint de ce mal, touche quelqu'un, avant d'avoir lavé ses mains, celui qui aura été touché, lavera ses vêtements etc.

LIII. Ib. XVI, 16. *Sur ces mots* : *Il priera pour les saints*. — 1. Parmi les ordres de Dieu relativement à la manière dont le grand-prêtre doit entrer dans le Saint, qui est au-delà du voile nous lisons celui-ci : « Il priera pour les saints, « *exorabit pro sanctis*, à cause des impuretés des « enfants d'Israël, et de leurs injustices, et au « sujet de tous leurs péchés. » Que signifie ce commandement ? Comment la prière du prêtre aura-t-elle les saints pour objet, si elle est faite à cause des impuretés des enfants d'Israël et des injustices produites par leurs péchés ? Comme Dieu ne dit pas *pour* les impuretés des enfants d'Israël, mais *à cause* de leurs impuretés, faut-il entendre ces paroles : « Il priera pour les saints à « cause des impuretés des enfants d'Israël, » en ce sens, que cette prière sera faite en faveur de ceux qui sont exempts des impuretés des enfants d'Israël et n'y ont point participé ; non qu'il fallût prier exclusivement pour eux, mais parce qu'ils avaient eux-mêmes besoin de prière, dans la crainte qu'on ne fût persuadé qu'ils étaient d'une sainteté trop parfaite pour avoir besoin de prière dès là qu'ils étaient exempts des impuretés et des injustices de leurs frères ? « Au sujet de tous « leurs péchés, » doit s'entendre de toutes les injustices causées par toutes leurs prévarications.

2. « Il priera pour les saints à cause des im« puretés des enfants d'Israël, » signifie peut-être encore que le grand-prêtre demandera pour les saints qu'ils soient à l'abri des impuretés des enfants d'Israël. Mais *il priera* ne peut avoir ici d'autre sens que : *il rendra Dieu propice*. De là le nom de *propitiatoire*, donné à ce que d'autres appellent *exoratoire*, et le grec ἱλαστήριον. Là où le latin dit : *Exorabit pro sanctis*, le grec porte ἐξιλάσεται il rendra propice : ce qui ne peut avoir d'application que pour les péchés. Aussi est-il écrit dans les Psaumes : « Il se « montre *propice* pour toutes tes iniquités [1]. » Le sens le plus convenable est donc celui-ci : Le prêtre rendra Dieu propice, même à ceux qui sont purs de toutes les abominations des enfants d'Israël, car malgré leur sainteté et quoiqu'ils n'aient point pris de part à ces impuretés et à ces injustices, ils ne sont pas sans avoir besoin que Dieu leur soit propice.

3. Il est vrai que nous trouvons dans un exemplaire grec : « Il priera *le saint*, » au lieu de « *pour les saints* ; » et, chose remarquable, *le saint*, est au neutre, τὸ ἅγιον. On aurait pu, avec le masculin, s'arrêter au sens suivant : « Il priera « le Dieu saint, » et ne rien voir au delà ; mais quel sens donner à ces mots : « Il priera ce qui « est saint ? » Le trouver est difficile, à moins qu'on ne dise que cette chose sainte ne peut être que Dieu lui-même ; d'autant plus que le nom de l'Esprit-Saint, qui est Dieu, est en grec du genre neutre : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Et si cet exemplaire, qui paraît bien châtié, est en même temps le plus digne de foi, peut-être ἐξιλάσεται, il priera le Saint, est-il mis pour τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, il priera l'Esprit-Saint, nom dont on ne peut rendre le genre neutre en latin. Il faut avouer cependant que dans trois autres exemplaires, l'un grec et les deux autres latins, nous n'avons trouvé que la première leçon : « Il priera *pour les saints* ; » paroles qui pourraient encore s'entendre, non des saints personnages d'Israël, mais des choses saintes, je veux dire, le tabernacle lui-même et tout ce qui avait été consacré au Seigneur. « Il priera pour « les saints, à cause des impuretés des enfants « d'Israël, » signifierait donc : Il rendra Dieu favorable aux choses *sanctifiées* au Seigneur, et qu'ont souillées les impuretés des enfants d'Israël ; le tabernacle était en effet au milieu d'eux. Voici d'ailleurs l'enchaînement du texte ; après avoir dit : « Il « priera pour les choses saintes à cause des im« puretés des enfants d'Israël, et de leurs injus-

[1] Ps. CII, 3.

« tices, provenant de tous leurs péchés, » l'Écri-criture ajoute immédiatement : « Il fera la même « chose au tabernacle du témoignage, qui a été « créé parmi eux, au milieu de leur impureté [1] : » il semble par conséquent qu'il était nécessaire d'apaiser le Seigneur en faveur des choses saintes, c'est-à-dire, du tabernacle et de tout ce qui y est appelé saint. Un peu après [2], Dieu ne dit-il pas encore que le prêtre, faisant l'aspersion du sang sur l'autel, le sanctifiera et le purifiera de toutes les souillures des enfants d'Israël?

LIV. (Ib. XVI, 20). *Difficulté sur l'adjectif saint* — « Il achèvera en priant ce qui est saint. » *Achèvera-t-il ce qui est saint?* ou *priera-t-il le saint*, conformément à ce que nous avons dit plus haut? car ici encore le grec se sert du neutre, τὸ ἅγιον. La question est donc celle-ci : Le prêtre *achèvera-t-il ses fonctions saintes*, en d'autres termes, sanctifiera-t-il parfaitement ce qu'il sanctifie, en priant le Seigneur? ou bien : achèvera-t-il, *en priant le Saint*, qui n'est autre que le Saint-Esprit?

LV. (Ib. XVI. 20, 27, 29, 33.) *Sur les deux boucs, et encore sur la prière du grand-prêtre.* — On discute ordinairement à propos des deux boucs, dont l'un doit-être immolé, et l'autre, appelé par les Grecs ἀποπομπαῖος, envoyé dans le désert. Suivant quelques interprètes l'un est offert comme une victime agréable à Dieu, l'autre est chargé des iniquités. Nous lisons il est-vrai, que celui qui a conduit le bouc dans le désert, doit, à son retour, laver ses mains et son corps, avant de rentrer dans le camp : mais cette prescription ne prouve pas la vérité de l'opinion précédente ; et de ce que l'homme qui avait conduit le bouc, avait besoin de se purifier de son contact, il ne s'ensuit pas que cet animal était chargé des iniquités. L'Écriture dit en effet que la même ablution sera obligatoire pour celui qui aura pris les chairs de l'autre bouc et du veau, et les aura brûlées hors du camp ; or, des là que le veau et le bouc, immolés pour le péché, et dont le sang doit servir à l'aspersion du taber-tabernacle, donnent lieu à la même prescription, il ne faut pas chercher légèrement dans un sens allégorique, la différence qui existe entre ces deux boucs. — Après avoir fixé ensuite le dixième jour du septième mois pour la fête solennelle du sabbat, où devait se faire, par le ministère du prêtre, seul successeur de son père, l'expiation dont nous avons parlé plus haut, l'Écriture ajoute, en parlant de ce prêtre : « Il « priera pour *le Saint du Saint* [1]. » Je ne sais si cette phrase doit signifier autre chose que : Il priera dans le *Saint du Saint*, expression particulière employée pour désigner la partie du *sanctuaire*, au delà du voile, où n'entrait que le grand-prêtre, et où se trouvaient l'arche du témoignage et l'autel de l'encens. Car le grand-prêtre n'adressera pas sa prière à ce lieu comme à Dieu lui-même, mais il priera Dieu en cet endroit ; de là ces paroles : « Il priera le Saint du « saint. » Ici encore, le grec se servant du genre neutre, porte ces mots : τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου. Ces mots signifient-ils l'Esprit-Saint de Dieu Saint, comme si le texte disait formellement : τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ ἁγίου θεοῦ? Ou plutôt « il priera » n'est-il pas mis pour : Il purifiera en priant? Voici en effet les paroles du contexte : « Il priera « le Saint du Saint, et le tabernacle du témoi- « gnage, et il priera l'autel, et il priera pour les « prêtres et pour tout le peuple. » Comment donc priera-t-il le tabernacle et l'autel, sinon, comme nous l'avons dit, en ce sens qu'il les purifiera en offrant sa prière?

LVI. (Ib. XVII 3, 4.) *Sur la défense d'offrir des sacrifices hors du tabernacle, et dans la suite, hors du temple.* — « Quiconque aura tué un veau, ou « une brebis, ou une chèvre dans le camp ou « hors du camp, et ne l'aura pas apporté à l'en- « trée du tabernacle du témoignage. » La contravention à cette loi ne constitue un péché et n'attire les châtiments de Dieu, que quand ces animaux sont immolés comme victimes, et non quand ils sont tués pour servir de nourriture, ou pour être employés à tout autre usage. Dieu défend les sacrifices privés, dans la crainte que chacun n'ait la hardiesse d'être son propre prêtre, et il veut qu'on apporte les victimes dans le lieu où le prêtre les lui offrira. Le peuple ne pourra dès lors sacrifier aux idoles : car la loi se propose de le prémunir contre ce penchant funeste. Il n'était donc pas permis d'offrir des sacrifices en dehors du tabernacle, ni, dans la suite, en dehors du temple : aussi le Seigneur condamna-t-il Jéroboam, roi d'Israël, quand il osa établir des veaux d'or auxquels le peuple devait sacrifier ; dans la crainte que ses sujets, forcés d'obéir à cette loi, ne fussent tentés de se séparer de lui, lorsqu'ils iraient à Jérusalem pour y offrir leurs

[1] Lév. XVI, 16. — [2] Ib. 19.

[1] Lév. XVI, 33.

sacrifices dans le temple de Dieu [1]. Mais alors on demande avec raison de quel droit Elie fit un sacrifice en dehors du temple de Dieu, lorsqu'il fit descendre le feu du ciel et convainquit d'erreur les prophètes des démons [2]. Il me semble qu'il n'y a pas d'autre raison à faire valoir en sa faveur, que celle qu'on donne pour la justification d'Abraham, prêt à immoler son fils à Dieu, sur l'ordre qu'il en avait reçu [3]. Lorsque le législateur commande une chose qu'il a défendue dans la loi, son commandement tient lieu de la loi dont il est l'auteur. Dieu, sans doute, aurait pu employer d'autres moyens miraculeux que les sacrifices, pour l'emporter sur les prophètes des faux dieux, et les convaincre d'erreur ; mais l'Esprit de Dieu, qui animait Elie dans tout ce qu'il fit en cette circonstance, ne pouvait aller contre la loi, qu'il a lui-même donnée.

LVII. (Ib. XVII, 10 *etc.) Sur la vie du corps et de l'âme.* — Quel est le sens de ces paroles de Dieu, à propos de la défense de manger du sang : « L'âme de toute chair, c'est son sang ? » Voici tout le développement de ce passage : « Si un, « quel qu'il soit, des enfants d'Israël, ou des « prosélytes qui se sont mêlés parmi vous, mange « du sang, j'affermirai ma face contre l'âme « qui mange du sang, et je la perdrai du mi- « lieu de son peuple. Car l'âme de toute chair, « c'est son sang. Et je vous l'ai donné, afin qu'il « prie pour vos âmes : car son sang priera pour « l'âme. C'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Is- « raël : Nulle âme d'entre vous ne mangera non « plus de sang [4]. » Si nous disons du sang de la bête que c'est son âme, faut-il en conclure que le sang est aussi l'âme de l'homme ? A Dieu ne plaise ! Comment donc ne lisons-nous pas dans l'Écriture : L'âme de *toute chair* de bête ; mais : « L'ame *de toute chair*, c'est son sang ? » Qui dit toute chair en général, dit en même temps la chair de l'homme. Est-ce parce qu'il y a quelque chose de vital dans le sang, parce qu'il est le principal soutien de cette vie charnelle, en se répandant par toutes les veines dans le corps tout entier, qu'on donne le nom d'âme, non à la vie qui continue en se séparant du corps, mais à cette vie corporelle qui finit à la mort ? En nous servant du même nom, nous disons de cette vie, qu'elle est temporelle, et non éternelle ; mortelle, au lieu d'être immortelle ; tandis que l'immortalité est l'essence de l'âme, portée par les Anges dans le sein d'Abraham [1] ; de l'âme à qui il fut dit : « Tu seras aujourd'hui avec moi dans « le paradis [2]; » de l'âme enfin, qui brulait au milieu des tourments de l'enfer [3]. C'est donc en prenant l'âme dans le sens de cette vie temporelle, que Paul disait : « Je n'estime pas mon « *âme* plus précieuse que moi [4], » voulant montrer par là qu'il était prêt à donner sa vie pour l'Évangile. Car l'âme, entendue dans l'autre sens, celle qui se sépare du corps, il l'estimait la plus précieuse, et c'est pour elle qu'il acquérait de si grands mérites. On trouve encore d'autres locutions semblables. Cette vie temporelle du corps a donc son principal siège dans le sang. Mais que signifient ces mots : « Je vous « l'ai donné à l'autel de Dieu, afin qu'il « prie pour votre âme [5], » comme si l'âme pouvait prier pour l'âme ? Est-ce que le sang prie pour le sang, et serions-nous en souci pour notre sang, lorsque nous voulons qu'on prie pour notre âme ? Ce serait absurde.

2. Mais ce qui serait plus absurde encore, ce serait d'imaginer que le sang d'un animal pût intercéder en faveur de l'âme de l'homme, qui est immortelle : surtout, lorsque l'Écriture déclare, dans l'Épitre aux Hébreux, que le sang des anciennes victimes n'a servi de rien pour apaiser Dieu irrité par les péchés des hommes ; mais qu'il était le symbole de la grâce. « Il est « impossible en effet, dit-elle, que le sang des « taureaux et de boucs ôte les péchés [6]. » Une seule explication est donc admissible : comme le Médiateur, figuré à l'avance par tous ces sacrifices qu'on offrait pour les péchés, interpose sa prière en faveur de notre âme, ce nom d'âme a été donné à ce qui en est la figure.

3. Or, c'est l'usage qu'une chose qui en signifie une autre, prenne le nom de la chose signifiée ; c'est ainsi que nous lisons : « Les sept épis « *sont sept années* [7] ; » au lieu de : *signifient* sept années ; et encore : « Les sept bœufs *sont* sept « annés : » il existe beaucoup d'exemples semblables. De là cette parole : « La pierre *était* « le Christ [8]. » L'Apôtre ne dit pas : La pierre *signifie* le Christ ; mais il s'exprime comme si elle l'était en effet, quoique assurément elle ne le fût qu'en figure et non en réalité. Ainsi le sang s'appelle-t-il *âme* dans le langage symbolique, parce que cette sorte de vie qu'il communique au corps, lui donne de l'analogie avec

[1] III Rois, XII, 28-30. — [2] Ib. XVIII, 36-39. — [3] Gen. XXII, 3-10. — [4] Lev. XVII, 10-12.

[1] Luc, XVI, 22. — [2] Ib. XXIII, 43. — [3] Ib. XVI, 23. — [4] Act. XX, 24. — [5] Lev. XVII, 11. — [6] Hebr. X, 4. — [7] Gen. XLI, 26. — [8] I Cor. X, 4.

l'âme. Cependant, si quelqu'un s'imagine que l'âme d'une bête est dans son sang, nous n'avons pas à nous embarrasser de cette question. Seulement il faut bien se garder de croire que l'âme humaine, qui soutient la vie de la chair et possède le don de la raison, ne soit que du sang : cette erreur doit être combattue par tous les moyens. Cherchons encore des manières de parler, où le contenant signifie le contenu, afin de faire voir que, si l'âme est retenue dans le corps par le sang, car elle se retire quand il est répandu, c'est avec beaucoup de raison que l'âme est signifiée par le sang, et que le sang prend le nom de l'âme. C'est ainsi qu'on nomme *Eglise* le lieu où l'Église se rassemble. Or, *l'Eglise*, ce sont les hommes dont il est parlé dans ce passage : « Afin de se donner à lui-même « une *Eglise* pleine de gloire [1]. » Le même Apôtre cependant nous atteste que ce nom désigne encore la maison de prière : « N'avez-vous « pas, dit-il, des maisons pour manger et pour « boire ? ou méprisez-vous *l'Eglise* de Dieu [2] ? » L'usage n'a-t-il pas encore prévalu de dire qu'on se rend à *l'Eglise* ou qu'on s'y réfugie, pour signifier le lieu et les murs mêmes qui contiennent l'assemblée des fidèles ? Il est encore écrit : « Celui qui prive le mercenaire de sa récompense, « répand le sang [3]. » Aux termes de l'Écriture la récompense c'est le sang, parce que c'est elle qui alimente la vie, autrement dit, le sang.

4. Le Seigneur dit : « Si vous ne mangez « ma chair, et si vous ne buvez mon sang, vous « n'aurez point la vie en vous [4] ; » pourquoi donc la défense faite au peuple d'user du sang des sacrifices offerts pour les péchés, si tous ces sacrifices étaient la figure du sacrifice unique, source véritable du pardon des péchés ? Certainement nul n'est empêché de prendre en aliment le sang de ce sacrifice ; tous ceux qui, au contraire, veulent avoir la vie sont conviés à le boire. Il faut donc rechercher pour quel motif il est rigoureusement défendu à l'homme, sous la Loi, de manger du sang, tandis qu'il lui est prescrit de le répandre en l'honneur de Dieu. Quant aux raisons pour les quelles le *sang* est mis pour *l'âme*, il me semble que nous venons de les développer suffisamment.

LVIII. (Ib. XVIII, 7-8.) *Sur la défense de contracter mariage à divers degrès de parenté.* — 1° *avec la mère et la belle mère.* — « Tu ne décou- « vriras pas la honte de ton père, et tu ne découvriras pas la honte de ta mère : car c'est *leur* « honte. » Dieu défend au fils le commerce charnel avec sa mère : car c'est le déshonneur du père et de la mère. Il défend ensuite le même crime avec la belle-mère, quand il dit : « Tu ne « découvriras pas la honte de la femme de ton « père : car c'est la honte de ton père. » Il fait voir par là que le péché commis avec la mère déshonore l'un et l'autre, c'est-à-dire, le père et la mère ; tandis que le péché commis avec la belle-mère ne déshonore que le père.

LIX. (Ib. XVIII, 9.) *Suite* : 2° *Avec les sœurs unilatérales.* — « Tu ne découvriras point la honte « de ta sœur de père *ou* de mère, qui est née « dans la maison, ou dehors ; tu ne découvriras « point leur honte. » *Celle qui est née dans la maison*, s'entend de la sœur du côté paternel ; *celle qui est née dehors*, vient du côté de la mère, dans le cas où celle-ci l'aurait eue d'un premier mariage et l'aurait fait entrer avec elle dans la maison, quand elle prit pour époux le père de celui qui, suivant la défense de l'Ecriture, ne doit pas découvrir la honte de sa sœur. Il semblerait que Dieu n'a pas défendu ici, qu'il a en quelque sorte passé sous silence, le commerce charnel avec une sœur née du même père et de la même mère ; car il dit : « Tu ne découvriras « point la honte de ta sœur de père *ou* de mère, » et non « de père *et* de mère. » Mais qui ne voit que cette union tombe à bien plus forte raison sous le coup de la défense divine ? Car s'il n'est pas permis de découvrir la honte *d'une* sœur unilatérale, combien plus, d'une sœur de père et de mère ? Mais d'où vient qu'après avoir intercalé dans son récit la défense d'avoir commerce même avec la petite-fille, née du fils ou de la fille, l'Ecriture ajoute ce qui suit : « Tu ne dé- « couvriras point la honte de la fille de la femme « de ton père [1] ? » Si elle s'en était tenue là, nous comprendrions encore que le commerce honteux soit défendu avec la fille de la belle-mère, qui, étant née de l'union de la belle-mère avec un premier mari, n'est sœur de celui que regarde la défense ni du côté paternel, ni du côté maternel ; mais en ajoutant : « Elle est ta « sœur de père, tu ne révèleras pas sa honte, » elle fait voir que la prohibition concerne la sœur qui est née du père et de la belle-mère et dont il a été parlé plus haut. L'Ecriture a-t-elle voulu réitérer cette défense en termes plus formels, parce qu'elle l'avait précédemment formulée en

[1] Eph. V, 27. — [2] I Cor. XI, 22. — [3] Eccli. XXXIV, 27. — [4] Jean, VI, 54.

[1] Lév, XVIII, 11.

termes obcurs ? souvent en effet elle use de ce procédé.

LX. (Ib. XVIII, 14.) *Suite* : 3° *Avec la femme de l'oncle du côté paternel.* — « Tu ne découvriras « point la honte du frère de ton père, et tu ne « t'approcheras point de sa femme. » Le sens de ces paroles : « Tu ne révèleras point la honte « du frère de ton père, » c'est-à-dire, de ton oncle, est éclairci, par ce qui suit : « Tu ne t'ap- « procheras point de sa femme. » L'Ecriture veut qu'on le comprenne : déshonorer la femme de l'oncle, c'est déshonorer l'oncle lui-même ; comme le déshonneur infligé à la femme du père, rejaillit sur la personne du père.

LXI. (Ib. XVIII, 16.) *Suite* : 4° *Avec la femme du frère.* — « Tu ne découvriras point la honte « de la femme de ton frère : car c'est la confusion « de ton frère. » On demande si cette défense doit avoir son application du vivant du frère, ou après sa mort ; et ce n'est pas une petite question. Si nous disons que l'Ecriture parle de la femme du frère, quand ce dernier vit encore, il est hors de doute que cette prohibition se trouve contenue dans la loi générale, qui défend l'union de l'homme avec la femme de son prochain [1]. Quelle est donc la raison de ces défenses particulières, concernant les différentes personnes qui sont de la maison, selon le mot de l'Ecriture ? Sans aucun doute, la défense relative à la femme du père, c'est-à-dire, à la belle-mère, existe du vivant du père ; il en est de même après sa mort. Car, s'il est défendu de souiller par une union adultère la femme du prochain, à combien plus forte raison ce crime commis du vivant du père tombe-t-il sous la loi ? L'Ecriture semble donc parler des personnes, qui, n'ayant point de maris, pourraient contracter mariage, si la Loi ne s'y opposait, comme c'est, dit-on, la coutume chez les Perses. Mais si nous interprétons le texte en ce sens, qu'à la mort du frère, il soit défendu à son frère d'épouser sa veuve, alors nous allons à l'encontre de l'Ecriture, qui en fait un commandement, quand le premier mari est mort sans enfants, afin, dit-elle, de lui susciter une famille [2] : en rapprochant le commandement de la défense, il faut donc, pour ne pas les mettre en contradiction, voir ici une exception, et reconnaître qu'il n'est permis à personne de conctracter mariage avec la femme de son frère, si celui-ci est mort laissant des enfants ; ou bien encore dans le cas où la belle-sœur a divorcé d'avec son mari. Car, suivant la parole du Seigneur, « Moïse avait « permis aux Juifs, à cause de la dureté de leur « cœur, de donner un acte de divorce [1], » et l'on aurait pu croire que le renvoi de la femme autorisait le frère de l'époux à s'unir avec elle, et qu'il n'y avait pas à craindre de tomber dans l'adultère, dès lors qu'elle était divorcée d'avec son mari.

LXII. (Ib. XVIII, 17.) *Suite* : 5° *Avec la belle-fille.* — « Tu ne découvriras point la honte de la « femme et de sa fille. » Cela veut dire : Que personne ne se croie permis de contracter mariage avec la fille de sa femme. Car il est défendu de révéler la honte de sa femme et de sa fille, c'est-à-dire de s'unir à l'une et à l'autre, à la mère et à la fille.

LXIII. (Ib. XVIII, 17, 18.) *Suite* : 6° *Avec la petite-fille et avec la sœur de la femme.* — « Tu ne pren- « dras point la fille de son fils et la fille de sa fille. » Il est défendu de contracter mariage même avec la petite-fille, née du fils ou de la fille de celle qu'on a épousée. « Tu ne prendras pas sa sœur « pour seconde femme, à cause de la jalousie. » Ici Dieu ne défend point la polygamie, qu'il avait permise aux anciens pour favoriser la propagation de la race humaine, mais il défend de contracter mariage avec les deux sœurs : si Jacob contracta une double union de ce genre, c'est, apparemment, parce que cette Loi n'était pas encore promulguée, ou parce qu'il avait été victime d'une supercherie dans son premier mariage, et que la femme qu'il prit ensuite était plus de son choix : il ne devait cependant pas renvoyer la première, parce qu'il l'eût exposée à la fornication [2]. Ce que l'Ecriture ajoute : « à cause de la jalousie, » signifie-t-il : dans la crainte qu'il ne s'élève entre les sœurs une jalousie condamnable, même entre des femmes qui ne seraient point si rapprochées par le sang ? ou plutôt n'est-il pas défendu d'épouser la sœur de sa femme, avec l'intention et dans le dessein formel d'exciter celle-ci à la jalousie ?

LXIV. (Ib. XVIII, 19.) *Défense de s'approcher de la femme dans ses mois.* — « Tu ne t'appro- « cheras point de la femme, séparée à cause de « son impureté, pour découvrir sa honte ; » en d'autres termes, tu ne t'approcheras point de la femme qui éprouve ce qui revient chaque mois. En effet la Loi voulait qu'elle fût séparée en raison de son impureté. Après avoir suffisamment fait connaître plus haut cette défense [3], pourquoi

[1] Ex. XX, 14. — [2] Deut. XXV, 5.

[1] Matt. XIX, 8. — [2] Gen. XXX, 22, 28. — [3] Lév. XV, 19-27.

l'Ecriture a-t-elle voulu la renouveler encore à la suite de ces prescriptions ? Est-ce dans la crainte que ce qu'elle a dit précédemment ne soit pris dans un sens figuratif, ou bien que placée ici, cette défense aura la force des lois prohibitives, demeurées certainement obligatoires même sous la Loi nouvelle, après que les ombres des anciennes observances se sont dissipées ? Dieu semble avoir eu cet objet en vue dans les révélations d'Ezéchiel : car, entre les péchés qui consituent, non une faute figurative, mais une iniquité réelle et manifeste, le prophète mentionne la faute de l'homme qui s'approche d'une femme dans ses mois ; et parmi les mérites du juste, l'abstention de cette faute [1]. En cela, Dieu ne condamne pas l'œuvre de la nature, mais il défend le péché qui nuit à la conception de l'enfant.

LXV. (Ib. XVIII, 20.) *Sur l'adultère.* — « Tu « ne t'approcheras point de la femme de ton « prochain pour en avoir des enfants et te souiller « avec elle. » Nouvelle défense de l'adultère qui se commet avec la femme du prochain : cette défense était déjà renfermée dans le Décalogue [2]. Il semble par conséquent qu'elle a pour but d'empêcher de prendre en mariage, même après la mort de leurs maris, les femmes dont la loi ne veut pas qu'on découvre la honte.

LXVI. (Ib. XVIII, 21.) *Défense d'adorer le prince.* — « Tu ne donneras point de tes enfants « pour *servir* le prince. » Je ne vois pas que ce passage puisse s'interpréter autrement que d'un prince adoré comme un Dieu. Car, au lieu de δουλεύειν, le grec porte ici λατρεύειν, que le latin traduit ordinairement par le verbe *servire*, mais dont le sens est bien différent. En effet, servir les hommes comme font les esclaves, ce qui se rend en grec par δουλεύειν, et non par λατρεύειν, l'Ecriture ne le défend pas ; tandis que servir, dans le sens de λατρεύειν, n'est point dû aux hommes, mais à Dieu seul, suivant ce mot de l'Ecriture : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, « et tu ne *serviras que lui seul* [3]. » Mais ce qui prouve qu'il s'agit dans ce passage d'un prince à qui l'on rend un culte pareil à celui qu'on rend à Dieu, ce n'est pas seulement le choix de ce verbe λατρεύειν, mais encore ce qui suit dans le texte : « Et tu ne profaneras pas le saint nom, » soit de Dieu, dont le peuple rendrait à un prince ce culte coupable ; soit du peuple d'Israël lui-même, à qui il a été dit : « Soyez saints, parce « que je suis saint. » C'est donc avec infiniment de raison que Dieu ajoute : « Je suis le Seigneur [1] : » c'est-à-dire, le service qu'on rend à Dieu, n'est dû qu'à lui seul.

LXVII. (Ib. XVIII, 25.) *Sur les péchés infâmes.* — Ces paroles de l'Ecriture : « Et la terre « eut horreur de ceux qui l'habitent, » à cause de leurs crimes, dont elle vient de faire l'énumération, ne doivent pas s'entendre en ce sens que la terre soit capable d'éprouver des sentiments et de l'horreur ; mais la terre signifie ici les hommes qui en sont les habitants. Lors donc que des hommes se rendent coupables de pareils crimes, ils souillent la terre, en souillant ceux qui les imitent ; et la terre les a en horreur, parce qu'ils sont un sujet d'effroi pour les hommes qui sont purs de toutes ces infamies.

LXVIII. (Ib. XIX, 11.) *Sur le mensonge.* — « Vous ne déroberez point, vous ne mentirez point, « et personne ne fera de calomnie contre son « prochain. » La défense relative au vol se trouve dans le Décalogue. Je serais étonné que ces autres prohibitions : « Vous ne mentirez « point, et personne ne fera de calomnie, contre « son prochain, » ne fussent aussi contenues dans ce commandement du Décalogue : « Tu ne diras point de faux témoignage contre ton « prochain [2] : » car il ne peut pas y avoir de calomnie sans mensonge, et le mensonge est renfermé dans l'idée générale de faux témoignage. Mais ce qu'il y a de mal dans ces actions peut-il être compensé par un bien qui autorise à les faire ? Question d'une haute importance. C'est une persuasion presque universelle qu'il est permis de mentir pour sauver sa vie, quand ce mensonge ne nuit à personne. Peut-on en dire autant du vol ? N'est-il pas permis de dérober, lorsque le vol ne fait tort à personne ? Cela est parfaitement permis, quand on se propose le bien de celui que l'on vole : ainsi, par exemple, si quelqu'un veut se donner la mort, il est permis de lui prendre son épée. Quant à la calomnie, je ne sais s'il est possible d'en user contre quelqu'un pour son bien : à moins qu'on n'admette, par exemple, que Joseph en accusant faussement ses frères, d'avoir volé sa coupe et d'être des espions, se proposait de leur procurer dans la suite une grande joie [3]. Si nous essayons de préciser ces choses, peut-être nous sera-t-il

[1] Ezech. XVIII, 6. XXII, 10. — [2] Ex. XX, 14. — [3] Deut. VI, 13.

[1] Lev. XI, 44, 2. XIX. I Pierre. I, 16. — [2] Ex. XX, 15, 16. — [3] Gen. XLIV, 5, XLII, 9, 14.

permis de dire qu'il n'y a de vol que quand on fait du tort au prochain en dérobant secrètement ce qui lui appartient; qu'il n'y a de calomnie formelle, que quand on nuit au prochain, en l'accusant d'un crime supposé. Mais pour le mensonge nous ne pouvons dire qu'il n'existe que quand il est nuisible au prochain : que le prochain soit lésé ou non, il y a mensonge, dès qu'on dit sciemment une fausseté.

La question si importante de savoir si le mensonge peut parfois être juste, serait d'une facile solution, si nous ne considérions que les commandements, sans tenir compte des exemples. Qu'y a-t-il en effet de plus positif que ce précepte : « Vous ne mentirez point? » Cette formule ressemble à celle-ci : « Tu ne te feras « point d'idole [1]: » ce qui ne peut jamais être licite. C'est ainsi encore qu'il est dit : « Vous ne « commettrez point de fornication ; » or, qui dira que la fornication puisse être jamais permise? Et encore : « Tu ne déroberas point ; » d'après la définition que nous avons donné, le vol ne peut jamais être juste. Et ensuite : « Tu « ne tueras point, » car, quand un homme est mis à mort pour une juste cause, c'est la Loi qui le frappe, et non pas vous : pourrait-on dire également que quand un homme ment pour un juste motif, c'est la Loi qui ment? Mais les exemples compliquent extrêmement cette question. Les sages-femmes Egyptiennes ont menti, et Dieu les en a récompensées [2]; Raab a menti en faveur des espions envoyés dans le pays, et ce mensonge fut son salut [3]. De ce que la Loi dit: « Vous ne mentirez point, » faut-il conclure que dès lors il n'est plus permis de mentir même dans un cas semblable à celui où nous lisons que Raab usa de mensonge? Il faut croire que le mensonge a été défendu, parcequ'il était injuste plutôt que de se persuader qu'il est devenu injuste, à cause de la défense. Les sages-femmes, avons-nous dit, furent récompensées, non pour leur mensonge, mais pour la grâce de la vie qu'elles accordèrent aux enfants des Hébreux ; leur faute, atténuée par leur bonté, ne fut que vénielle, mais n'en a pas moins constitué un péché. Ce que nous disions là, il est donc permis d'en faire l'application à la conduite de Raab : la délivrance des espions lui mérita sa récompense, et cette délivranee même rendit son mensonge digne de pardon. Or, le pardon suppose une faute. Mais il faut bien se garder de croire que les autres péchés ont un égal droit au pardon, quand ils ont pour excuse la délivrance de nos semblables. Une telle erreur serait la source de maux intolérables, et tout-à-fait dignes d'exécration.

[1] Ex. xx, 4, 14.15, 13 — [2] Ex. i, 19, 20 — [3] Josué, ii, 4; vi, 23.

LXIX. (Ib. xix 13.) *Défense de nuire au prochain.* — « Tu ne nuiras pas au prochain. » Si les hommes savaient ce que c'est que de nuire et de ne pas nuire, l'observation de ce précepte général leur suffirait pour conserver l'innocence. Car tout ce qu'il est défendu de faire à autrui se résume dans ce commandement : « Tu ne « nuiras pas au prochain. » C'est en ce sens qu'il faut entendre le précepte qui suit : « Tu ne « raviras pas, » c'est-à-dire, tu ne nuiras pas en ravissant; autrement il pourrait arriver qu'on nuisît en évitant de ravir. Ainsi il faut prendre une épée aux mains d'un insensé, et on lui nuirait si on ne la lui ravissait comme on le doit.

LXX. (Ib. xix. 17, 18.) *Sur la correction fraternelle.* — Pourquoi à la suite de ces recommandations : « Tu ne haïras point ton frère dans « ton cœur; tu reprendras ton prochain, et tu « ne participeras point à son péché, » ces mots qui suivent immédiatement : « Et ta main n'est « pas vengée? » Cela signifie-t-il : n'est pas punie pour le mal qui se commet? Ton intention est bonne, en effet, quand tu corriges ton prochain lorsqu'il pèche, pour que ta négligence ne te rende pas participant de son péché. C'est ce que recommande l'avis qui précède : « Tu ne « haïras point ton prochain dans ton cœur. » Car, celui que tu reprends peut croire que tu le hais, bien que la haine ne soit pas dans ton cœur. Ou bien, par ces paroles : « ta main n'est « pas vengée, » le Seigneur ne recommande-t-il pas plutôt d'oublier les torts d'autrui et de ne point se laisser aller au désir de la vengeance? Que veut dire en effet : vouloir tirer vengeance, sinon se réjouir ou se consoler des malheurs des autres? C'est en ce sens que Dieu dit : « Tu ne « te mettras pas en colère contre les enfants de « ton peuple [1]. » Car la définition exacte de la colère, c'est le désir de la vengeance. Plusieurs exemplaires portent cependant : « Et ta main « ne se vengera pas; » c'est-à-dire, en reprenant ton frère, garde-toi de céder à la vengeance, mais consulte plutôt l'avantage de celui que tu reprends.

LXXI. (Ib. xix, 28.) *Sur les pratiques de deuil usitées parmi les païens.* — « Tu ne feras pas

« d'incisions sur ton corps, à l'occasion d'une « âme. » *A l'occasion d'une âme*, c'est-à-dire, à l'occasion des funérailles d'un mort : car cette âme qui s'en va est la cause de la douleur. Le deuil en est l'expression, et plusieurs nations ont l'habitude de se faire alors des incisions sur la chair. Dieu s'élève contre cet usage.

LXXII. (Ib. xx, 5.) *Sur l'adoration des princes.* — « Au point qu'ils commettront la fornication « envers les *princes, du milieu de leur peuple.* » Cela ne veut pas dire : les *princes du peuple;* mais que les coupables commettront la fornication *parmi leur peuple.* L'Ecriture parle ici des princes auxquels on rendait les honneurs divins. C'est ainsi que l'Apôtre dit : « Selon le prince « de la puissance de l'air [1], » et le Seigneur dans l'Évangile : « Maintenant, le *prince de ce monde* « est jeté dehors [2]; » et encore : « Voici le « *prince de ce monde* qui vient, et il ne trouvera « rien en moi [3]. »

LXXIII. (Ib. xx, 10.) *Sur le châtiment des adultères.* « Quiconque commettra un adultère avec « la femme d'un autre homme, ou quiconque « commettra un adultère avec la femme de son « prochain, il faut *qu'ils meurent* : « ces derniers mots, sont au pluriel: *qu'ils meurent* : c'est-à-dire, celui qui a abusé, et celle dont on a abusé. L'Écriture a voulu mettre ici quelque différence entre *l'homme* en général et le *prochain*, quoique, en beaucoup d'endroits, elle entende par le prochain tout homme quel qu'il soit. Mais que signifie cette locution, puisque l'Écriture dit du *prochain* ce qu'elle vient de formuler en parlant de *l'homme* ? Si l'on doit respecter la femme d'un homme quelconque, la logique ne veut-elle pas qu'on respecte bien plus encore la femme du prochain ? S'il avait été question d'abord du prochain, il aurait fallu, qu'on ne se crût pas autorisé à commettre l'adultère avec la femme de celui qui n'est pas notre prochain, parler ensuite de l'homme en général; mais dans ce cas, le moindre mal n'étant pas permis, à combien plus forte raison, un mal plus grâve ? Car s'il est défendu d'abuser de la femme d'un homme quelconque, combien plus de la femme du prochain ? Cette répétition ne serait-elle pas l'explication de ce qui précède, et l'Écriture n'aurait-elle pas pour but de nous faire comprendre combien grave est l'adultère commis avec une femme mariée, puisque celui qui s'en rend coupable, abuse de la femme de son prochain ? Car tout homme est notre prochain.

LXXIV. (Ib. xx, 16.) *Sur le péché d'une femme qui se livre à une bête.* — « Si une femme se prostitue à une bête, vous tuerez la femme et la « bête ; qu'ils meurent : *ils sont coupables.* » On demande comment un animal peut-être coupable, puisqu'il est privé de raison et ne peut être soumis à aucune loi. Il y a une figure, appelée *métaphore* par les Grecs, qui attribue à un être inanimé ce qui convient à un être animé; c'est ainsi qu'il est permis de dire : un vent mauvais une mer en courroux : n'est-ce pas par un tour de phrase semblable que l'on prête à l'être privé de raison ce qui n'appartient qu'à l'être raisonnable ? La vraie cause pour laquelle la loi commande de tuer l'animal, c'est que la vue de cet être devenu abominable perpétue la mémoire d'un fait qui doit être à jamais oublié.

LXXV. (Ib. xx, 17.) *Sur le péché commis avec une sœur unilatérale, et le châtiment de ce péché.* — « Quiconque aura pris sa sœur de père ou de « mère, et *aura vu* sa honte; c'est une abomina- « tion : ils seront exterminés en présence de leur « nation. Il a découvert la honte de sa sœur, ils « porteront *leur péché.* » Que veut dire : « il a vu, » dans ce passage, sinon qu'il l'a connue en dormant avec elle? C'est ainsi qu'il est dit dans l'Ecriture : « Il connut sa femme [1], » pour ; il s'unit à elle. Et que signifient ces mots : « Ils « porteront leur péché, » quand il est parlé de leur châtiment ? L'Ecriture n'a-t-elle pas voulu désigner sous le nom de péché, le châtiment même du péché ?

LXXVI. (Ib. xx, 20.) *Sur le mariage avec les parents aux dégrés prohibés.* — « Quiconque a « dormi avec *sa parente*, a découvert la honte de « sa *parenté* : ils mourront *sans enfants.* » Jusqu'où doit s'étendre cette parenté, puisqu'il est permis, et l'a toujours été, de contracter mariage avec une parente d'un degré éloigné ? Cette défense doit s'entendre des degrés prohibés par la Loi, et c'est à ces degrés qu'il est fait allusion dans ces paroles : « Quiconque aura dormi avec « sa parente ; » l'Ecriture a même omis de mentionner certaines parentes, dont il faut tenir compte, par exemple, la sœur de père et de mère, et la femme du frère de la mère, autrement de l'oncle maternel. Elle a néanmoins défendu le mariage avec la femme de l'oncle pa-

[1] Eph. II, 2 — [2] Jean, XII, 31. — [3] Ib. XIV. 30.

[1] Gen. IV, 1, 17, 25.

ternel, quoiqu'il n'y ait point consanguinité, mais affinité en ce cas. Mais que veulent dire ces paroles : « Ils mourront sans enfants, » puisque avant cette loi, il naissait des enfants de semblables unions, et qu'il en naît encore aujourd'hui ? Faut-il croire que Dieu a voulu poser en loi que tous les enfants nés de ces mariages ne seront pas considérés comme des enfants légitimes, c'est-à-dire, qu'ils n'auront aucun droit à la succession de leurs parents ?

2. Ib. xx. 25.[1] *Sur la séparation du pur et de l'impur établie par Dieu.* — « Et vous ne rendrez « pas vos âmes dignes d'exécration, en mangeant « des bêtes, des oiseaux et de tous les animaux « qui rampent sur la terre, que j'ai écartés de « vous comme impurs. » Il semble résulter de ce passage que ces animaux n'étaient point naturellement impurs, mais seulement eu égard à quelque signification mystérieuse ; car ces mots : « je les ai écartés de vous comme impurs, » donnent lieu de penser qu'ils n'auraient pas été impurs pour Israël, si Dieu n'avait lui-même établi cette séparation.

LXXVII. (Ib. xx, 27.) *Sur la punition des devins.* — « Si un homme *ou* une femme ont affaire « à un ventriloque ou à un enchanteur, qu'ils « meurent tous deux ; vous les lapiderez : ils « sont coupables. » Est-ce l'homme *et* la femme ; ou l'homme et le ventriloque ; ou la femme et le ventriloque ou devin ? Mais il s'agit plus probablement du devin et de celui qui le consulte.

LXXVIII. (Ib. xxi, 7.) *Sur le mariage des prêtres.* — « Ils ne prendront point de femme dés« honorée et souillée, ni de femme renvoyée par « son mari ; parce qu'il est consacré au Seigneur « son Dieu. » Le premier membre de la phrase porte : « *ils ne prendront point*, » et le second : « parce qu'il *est consacré* » : c'est que la loi s'applique et au grand nombre des prêtres qui exerçaient leurs fonctions dans le même temps, et à chacun d'eux, comme l'indiquent ces mots : « parce qu'il est saint ; » ce tour de phrase est familier à l'Ecriture. Plus loin, en effet, elle ne parle que du grand-prêtre, qui entrait dans le Saint des Saints. Et cependant elle termine par des paroles qui regardent les prêtres en général. « Et tu le sanctifieras ; il présentera les oblations « du Seigneur votre Dieu ; il est saint, parce que « moi le Seigneur, qui *les* sanctifie, je suis saint « moi-même [1]. » En effet, quoique nous lisions : « il présentera lui-même les oblations du Sei« gneur votre Dieu, » cette fonction n'était pas dévolue au seul grand-prêtre, mais encore aux prêtres du second rang. La défense comprise dans ces paroles : « Ils ne prendront point de « femme déshonorée et souillée, ni de femme « renvoyée par son mari, » s'applique donc aussi aux prêtres du deuxième ordre : il est dit plus loin que le grand-prêtre ne pouvait également épouser qu'une vierge.

LXXIX. (Ib. xxi, 10.) *Sur le nom du grand-prêtre et l'onction de son sacerdoce.* — « Le grand« prêtre entre ses frères, » c'est-à-dire, celui qui est grand parmi ses frères, celui à qui seul appartient la dignité de grand-prêtre ; « sur la « tête du quel a été répandue l'huile de *l'onction*, « *oleo christo.* » C'est le nom que l'Ecriture donne à cette huile.

LXXX. (Ib. xxi, 10.) *Sur les vêtements du grand-prêtre.* — « Et dont les mains ont été « consacrées pour revêtir les vêtements. » Il ne peut être question ici que des vêtements sacerdotaux, décrits précédemment avec un soin si minutieux.

LXXXI. (Ib, xxi, 10-11.) *Sur la défense faite au grand-prêtre de prendre part au deuil de son père et de sa mère.* — « Il n'ôtera point la mi« tre de dessus sa tête, et ne déchirera point ses « vêtements, et n'approchera point de toute âme « morte. » On voit ici la réitération de la défense adressée au prêtre de prendre part à des funérailles, en ôtant la mitre qui couvrait sa tête et en déchirant ses vêtements. Déchirer ses vêtements, était en effet, une pratique de deuil usitée chez les anciens, comme on le voit par ce qui est rapporté de Job, lorsqu'on lui annonce que ses enfants venaient d'être écrasés [1]. Oter la mitre de dessus sa tête pouvait passer pour une marque de deuil, parce que c'était se dépouiller d'une parure. Mais quel est le sens de ce passage : « Il n'approchera d'aucune âme morte ? » Comment un corps mort peut-il s'appeler une âme morte ? Question d'une solution vraiment difficile ; et cependant cette manière de parler, inouïe parmi nous, est d'un usage fréquent dans l'Ecriture. Séparé de l'âme, le corps prend donc le nom de celle qui le dirigeait autrefois, parce qu'il doit lui être rendu au jour de la résurrection ; de même que l'édifice qu'on nomme *église*, conserve ce nom, lors même que *l'Eglise*, c'est-

[1] Lév. xx, 25,

[1] Job. I, 20.

à-dire l'assemblée formée d'hommes, est sortie de son enceinte. Mais comme le corps ne prend jamais le nom de l'âme, tant que l'homme est en vie, n'est-ce point chose étonnante qu'il prenne ce nom, quand il est séparé d'elle par la mort? Si nous entendons cette mort de l'âme dans le sens de sa séparation d'avec le corps, en sorte que l'on dise l'âme morte, non que sa nature ait péri, mais parce qu'elle est morte au corps dont elle n'use plus, bien qu'elle vive dans ce qu'elle a d'essentiel; de la même manière que l'Apôtre dit que nous sommes morts au péché [1], non que notre nature ait péri, mais parce que nous n'usons plus du péché : comment comprendre cette défense faite au prêtre d'approcher d'une *âme morte*, puisqu'on peut bien approcher d'un *corps mort* mais non d'une âme qui en est séparée ? L'Ecriture nommerait-elle *âme* cette vie du temps qui a cessé évidemment dans un cadavre, dont s'est échappée une âme immortelle ? Ce n'est pas que cette vie fût l'âme elle-même ; mais, devant sa subsistance due à la présence de l'âme, elle lui aurait emprunté son nom : c'est ainsi, comme nous l'avons déjà dit [2] en parlant du sang, qu'il faut entendre ce passage : « L'âme de toute chair « c'est son sang [3]. » Or, dans un cadavre le sang lui-même est mort ; car il ne quitte pas le corps en même temps que l'âme. L'Ecriture défend donc formellement au grand-Prêtre de prendre part à la sépulture, même de son père et de sa mère, mais cette défense, elle ne l'étend pas au prêtre de second ordre. Car elle ajoute : « Il ne devien- « dra pas impur en approchant de son père et de « sa mère. » Et voici l'ordre logique des mots : « Il ne deviendra pas impur en approchant de « son père, ni en approchant de sa mère. »

LXXXII. (Ib. xxi, 12.) *Défense faite au grand-prêtre de quitter le tabernacle pour assister à des obsèques. Pouvait-il se marier ?* — « Il ne sortira « point non plus des lieux saints : » dans le temps, cela ne laisse aucun doute, où se célébraient les funérailles des siens; durant les sept jours où il se sanctifiait, il lui était également défendu de sortir du sanctuaire [4]; mais il n'était pas tenu d'y rester toujours. C'est assurément une grande question de savoir s'il n'était pas interdit aux grands-prêtres de se marier et d'avoir des enfants : car, aux termes de la Loi, l'homme qui avait usé du mariage était impur jusqu'au soir, lors même qu'il avait lavé son corps dans l'eau [5]; et d'autre part, le grand-prêtre était obligé, pour entretenir l'encens perpétuel, de pénétrer deux fois chaque jour au-delà du voile jusqu'à l'autel des parfums, et l'accès du sanctuaire était défendu à quiconque etait impur [1] : comment l'accomplissement quotidien de ce devoir était-il possible au grand-prêtre, s'il donnait le jour à des enfants ? Quelqu'un veut-il savoir qui le remplaçait, en cas de maladie ? on peut répondre que la grâce divine le préservait de ce danger : mais, en ce qui concerne la procréation des enfants, qui se contenterait d'une réponse analogue [2] ? Il s'ensuit qu'il gardait la continence, ou qu'il suspendait à certains jours l'oblation de l'encens ; ou si cette offrande, que lui seul pouvait faire, ne souffrait acune interruption, qu'il ne contractait pas d'impureté en usant du mariage, grâce à sa haute sainteté. Mais s'il faut lui appliquer la défense faite plus loin à tous les enfants d'Aaron, de s'approcher jamais des choses saintes avec quelque impureté, il ne reste plus de refuge que dans cette hypothèse : qu'à certains jours il ne se faisait point d'oblation de l'encens par les mains du grand-Prêtre.

LXXXIII. (Ib. xxi, 11.) *Sur la succession du grand-Prêtre.* — Il est interdit au grand-prêtre de prendre part aux funérailles de son père. Mais, demandera-t-on peut-être, comment pouvait-il, avant la mort de son père, jouir déjà du souverain sacerdoce, puisque la loi ne lui en donne que la succession ? Ce qui rendait nécessaire, même avant la sépulture du grand-prêtre, la transmission de son sacerdoce en d'autres mains, c'était le besoin d'entretenir l'encens perpétuel, charge imposée au grand-prêtre pour chaque jour [3]. Cependant il reste à savoir s'il devait endurer quelques jours de souffrances avant de mourir ; à moins qu'on ne tranche la question, en disant que les grands-Prêtres mouraient ordinairement tout-d'un coup, sans avoir subi de maladie, suivant ce qui arriva, dit l'Ecriture, à Aaron lui-même [4].

LXXXIV. (Ib. xxi, 15.) *Les Sacrements visibles ne sont d'aucune utilité sans la grâce invisible qui sanctifie : mais non réciproquement.* — Il est remarquable que Dieu, parlant du prêtre, dit fréquemment : « Je suis le Seigneur, qui le sanc- « tifie, » et qu'il donne aussi cet ordre à Moïse : « Tu le sanctifieras [5]. » Comment donc et Moïse

[1] Rom. vi, 2. — [2] Quest. lvi. — [3] Lév. xvi, 11. — [4] Lév. viii, 33. — [5] Lev. xv. 16.

[1] Ex. xxx, 7,8. — [2] II Rétract. ch. 55, n.9 — [3] Ib. — [4] Nomb. xx, 26-29. — [5] Ex. xxix, 24.

et le Seigneur sanctifient-ils ? Car Moïse ne tient pas la place de Dieu ; il prête son ministère à des sacrements sensibles ; mais la grâce du Seigneur opère invisiblement par l'opération du Saint-Esprit, en qui se trouve le trésor des sacrements visibles. Sans la sanctification produite invisiblement par la grâce, de quelle utilité seraient les sacrements qui tombent sous nos sens ? Aurait-on raison de demander si cette invisible sanctification n'est également d'aucune utilité, sans les sacrements visibles, qui sanctifient l'homme extérieurement? Cette demande serait absurde. Car il serait plutôt permis de dire que la grâce n'existe pas en dehors des sacrements, que d'affirmer qu'elle existe en eux et qu'elle ne sert de rien, puisque toute l'utilité des Sacrements se tire de la grâce. Mais il faut voir encore en quel sens on a le droit de dire que la grâce ne peut exister sans les sacrements. Le baptême visible ne fut point profitable à Simon le magicien, parce que la sanctification invisible ne lui fut point accordée [1] ; mais ceux à qui la grâce invisible profita parce qu'elle leur fut donnée, avaient aussi reçu le baptême, et par conséquent des sacrements sensibles. Au contraire, quoique Moïse fût chargé de sanctifier visiblement les prêtres, nous ne voyons pas qu'il ait été sanctifié lui-même par l'huile sainte ou par les sacrifices : qui oserait cependant nier que cet homme, si éminent en grâce, eût été sanctifié d'une manière invisible ? On peut en dire autant de Jean-Baptiste : car il apparut donnant le baptême avant de le recevoir [2]. Nous ne pouvons dès lors mettre en doute sa sainteté : et cependant nous ne voyons pas qu'elle lui ait été conférée visiblement, avant qu'il administrât le baptême. La même chose peut se dire encore du larron en croix, [3] à qui le Seigneur fit entendre ces paroles ; « Tu seras aujourd'hui « avec moi dans le paradis [4]. » Car il ne put jouir d'une félicité si grande, avant d'avoir été sanctifié intérieurement. Il suit de là que la sanctification invisible a pu être accordée à quelques uns et leur être profitable, sans les secours des sacrements visibles : ceux-ci d'ailleurs ont changé avec les temps, car autres étaient ceux d'alors, autres ceux d'aujourd'hui ; tandis que la sanctification visible, opérée par des Sacrements visibles, peut exister sans la sanctification intérieure, et alors ne peut être profitable. Il ne s'ensuit pas néanmoins que l'on doive faire peu de cas des sacrements visibles : car celui qui les méprise, ne peut-être aucunement sanctifié d'une manière invisible. C'est pour cela que Cornélius et ses compagnons, quoique sanctifiés déjà intérieurement par l'effusion du Saint-Esprit, n'en reçurent pas moins le baptême [1] : la sanctification visible ne parut point superflue, quoiqu'elle eût été précédée de la sanctification intérieure.

LXXXV. (Ib. xxii, 1, 2, 3.) *Sur la pureté des Prêtres.* — « Le Seigneur parla ensuite à Moïse, « en ces termes : Dis à Aaron et à ses fils qu'ils se « gardent de toucher aux choses saintes des « enfants d'Israël, et de profaner mon saint nom, « en touchant ce qu'ils me consacrent. Je suis le « Seigneur. Tu leur diras encore : Parmi votre « postérité, tout homme de votre race qui s'ap- « prochera des choses saintes que les enfants « d'Israël consacreront au Seigneur et sera impur, « son âme périra devant moi. Je suis le Seigneur « votre Dieu. » Plus de doute: nul dépositaire de la puissance sacerdotale, fût-il le grand-prêtre, ou un prêtre du second ordre, ne pouvait remplir son sacré ministère, s'il était impur. La continence du prêtre était donc perpétuelle; car pour devenir père de famille, il aurait dû interrompre à certains jours l'entretien de l'encens qui devait brûler sans cesse ; puisque lui seul avait le pouvoir de le placer sur l'autel deux fois le jour, le matin et le soir [2]; et qu'après avoir usé du mariage, lors même qu'il se serait lavé le corps, il fût demeuré impur jusqu'au soir [3]. Quant à ces mots : « *Les choses que* les enfants d'Is- « raël me consacrent, » ils signifient les offrandes apportées aux prêtres pour être présentées par leurs mains, au Seigneur. Remarquons encore ce genre de consécration, qui résulte du vœu et de la piété de la personne qui offre. Or, si les objets qui composent l'offrande de l'homme sont sanctifiés, ne peut-on pas dire que l'homme se sanctifie de la même manière, lorsqu'il se voue lui-même en quelque chose ? Cette question doit être étudiée dans les saints Livres.

LXXXVI. (Ib. xxii, 4.) *Sur l'impureté contractée au contact d'un mort.* — « Quiconque aura touché « quoique ce soit d'impur d'une âme, » c'est-à-dire un mort : ce contact constituant une souillure aux termes de la Loi.

LXXXVII. (Ib. xxiv, 15.) *Sur le blasphème.* —

[1] Act. viii, 13. — [2] Matt, iii, 11, 14. — [3] II Rétract. 55. n. 9. — [4] Luc, xxiii, 43.

[1] Act. x, 44-48. — [2] Ex. xxx, 7, 8. — [3] Lev. xv, 16.

« Celui qui maudira son Dieu, portera son pé« ché; mais que celui qui nomme le nom du « Seigneur, soit puni de mort. » On dirait que maudire son Dieu et nommer le nom du Seigneur sont deux choses différentes ; que l'une est un péché, mais que l'autre est un crime si énorme, qu'il mérite la mort. Il faut admettre cependant qu'il s'agit du nom du Seigneur prononcé avec malédiction. Quelle est donc la différence entre le péché d'une part, et ce qui d'autre part est considéré comme un si grand crime ? Cette répétition aurait-elle pour but de montrer que le blasphème n'est pas seulement un péché, mais encore un crime si considérable qu'il doit être puni de mort ? Ce qui fait l'obscurité de ce passage, c'est la forme disjonctive qui y est employée, l'Ecriture disant : « *mais* « que celui qui nomme, » au lieu de « *car* celui « qui nomme etc. » A le bien prendre, c'est encore une locution à noter.

LXXXVIII. (Ib. XXIV, 17.) *Sur l'homicide.* — « Que *l'homme* qui a frappé *l'âme* d'un homme « quelconque, et l'a fait mourir, soit puni de « mort. » Nous ne lisons pas : Quiconque a frappé *un homme*, mais *l'âme d'un homme*, et l'a fait mourir; et pourtant c'est plutôt au corps de l'homme que les coups se font sentir, suivant cette parole du Seigneur. « Ne craignez pas « ceux qui donnent la mort au corps [1]. » Selon son habitude, l'Ecriture désigne donc ici, sous le nom d'âme, cette vie du corps dont l'âme est le soutien, et par cette expression, elle a voulu faire comprendre que l'homicide est celui qui frappe l'homme dans son *âme*, c'est-à-dire dans sa *vie*. Mais pourquoi ajouter : « *et l'a fait mourir*, » si les caractères de l'homicide sont suffisamment indiqués par ces mots, que l'homme a été frappé dans son âme, c'est-à-dire privé de la vie par son agresseur? L'Ecriture a-t-elle voulu expliquer en quel sens elle avait dit que l'âme de l'homme avait été frappée, et ces mots : « et l'a fait mourir, » ne signifient-ils pas : au point que la mort s'en est suivie ? C'est en effet ce qu'elle veut dire par cette phrase : frapper l'âme d'un homme.

LXXXIX. (Ib. XXV, 2-7.) *Sur l'année sabbatique.* — « Lorsque vous serez entrés dans la « terre que je vous donne, et que la terre que je « vous donne se sera reposée, arrivera le Sabbat « du Seigneur. Tu sèmeras ton champ six ans « de suite, tu tailleras aussi ta vigne, et tu en recueil« leras le fruit durant six ans : mais la septième « année, c'est le sabbat du Seigneur. » Comment faut-il entendre ce passage : « Lorsque vous serez « entrés dans la terre que je vous donne, et que « la terre se sera reposée; tu sèmeras ton champ « six annés de suite etc ? » Ne semblerait-il pas que l'ordre de Dieu doit s'accomplir, quand la terre se sera reposée, tandis que le repos de la terre s'effectue précisement, parce qu'on obéit à ce commandement ? Dieu veut donner à entendre évidemment que la terre doit se reposer la septième année, pendant laquelle il est défendu à tous de se livrer à la culture des champs. Mais l'obscurité du sens vient d'une transposition trop longue. Voici donc l'enchaînement vraisemblable du récit : « Lorsque vous serez « entrés dans la terre que je vous donne, et que « la terre que je vous donne se sera reposée, pen« dant les sabbats du Seigneur. Tu ne moisson« neras point ce qui lève de soi dans ton champ, « et tu ne vendangeras pas le raisin de ta sanc« tification : ce sera l'année du repos de la terre. « Et, pendant ce repos de la terre, tout ce qui « naît de soi servira à te nourrir, toi, ton servi« teur, ta servante, ton mercenaire et l'étranger « qui s'est attaché à toi, et tes troupeaux et les « animaux qui sont dans ta terre. » Les paroles suivantes, qui expliquent en quoi consiste le repos de la terre, ont été intercalées : « Tu sème« ras ton champ six ans de suite, tu tailleras « aussi ta vigne et tu en recueilleras le fruit du« rant six ans ; mais la septième année, c'est le « sabbat, le repos de la terre, le sabbat du Sei« gneur. Tu ne sèmeras point ton champ, et tu « ne tailleras point ta vigne. » Et par ce mot : *tu ne tailleras point*, nous devons entendre la défense absolue de toute culture dans le cours de cette année. Car si une vigne ne doit pas être taillée, elle ne doit pas non plus être bêchée, ni liée, ni recevoir quelqu'autre soin qu'exige sa culture ; de même qu'on prend ordinairement la partie pour le tout, ainsi, dans ce cas, la taille de la vigne s'entend de tous les soins qui regardent son entretien. Le champ qu'il est défendu d'ensemencer, la vigne qu'il n'est pas permis de tailler, désignent aussi toute espèce de terre productive. Car la défense s'applique également à la culture de l'olivier ou de toute autre espèce de plantes, que l'Ecriture ne nomme pas. Mais dans ces paroles : « Et pendant ce repos de la « terre, tout ce qui naît de soi servira à te nourrir, « toi, ton serviteur, ta servante etc; » on voit assez clairement qu'il n'est pas interdit au maî-

[1] Matt x, 28.

tre du champ d'employer à sa nourriture les fruits qui y naissent d'eux-mêmes sans aucune culture : ce qui est défendu, c'est de serrer ces fruits. Il lui est donc permis d'en prendre quelque chose pour se nourrir, comme fait un passant; au lieu d'en tirer des provisions pour l'avenir, il ne peut prendre que ce qu'il consommera tout de suite.

XC. (Ib. xxv, 23.) *La terre ne doit pas être vendue à des profanes, ou à perpétuité.*— « La terre « ne sera point vendue pour servir à *la profana-* « *tion* ; » d'autres exemplaires portent : *d'une manière irrévocable* (*in confirmationem*) : cette variante a dû, je crois, se produire primitivement dans le grec, à cause de la similitude des sons dans les mots : βεϐήλωσις, qui veut dire *profanation*, et βεϐαιωσις , *confirmation*. Or, le premier sens est clair : « La terre ne se vendra « point pour servir à la profanation : » c'est-à-dire, que pas un Israélite ne doit oser vendre à des profanes la terre qu'il a reçue de Dieu, et qui servirait dès lors à l'impiété et au culte des faux dieux de l'étranger. Mais il a y de l'obscurité dans cette autre version :« La terre ne se « vendra point *in confirmationem* ;» je n'y vois pas d'autre sens que celui-ci : c'est que la vente ne doit pas être faite dans des conditions telles, que le vendeur ne puisse recouvrer son champ, comme l'ordonne la loi, dans l'année jublaire. Mais qu'on lise : « La terre ne sera point vendue « pour *la profanation* » ou bien : « d'une *manière* « *irrévocable* ,» ce qui suit peut également s'appliquer aux deux leçons : « car la terre est à moi, « parce que vous êtes devant moi comme des « étrangers à qui je la loue [1]. »

XCI. (Ib, xxv, 24.) *Suite.*—«Et dans tout le « pays que vous possèderez , vous *payerez le loyer* « de votre terre.» Certains exmplaires portent la version suivante : « vous *rachèterez* la terre. » Le sens est donc: « La terre ne sera point vendue « *pour un usage profane*, » c'est-à-dire, à ceux qui s'en serviraient pour outrager le Créateur; ou *d'une manière irrévocable*, c'est-à-dire , à perpétuité , sans que l'acheteur soit obligé de la rendre au vendeur, après un certain laps de temps , suivant l'ordre de Dieu . « Car la « terre est à moi, » dit le Seigneur : par conséqnent vous devez en user selon mon commandement. Et afin de mieux faire sentir que cette terre est à lui , non à son peuple , il lui rappelle ensuite à quel titre il l'occupe : « parce que vous « êtes devant moi des étrangers à qui je la loue, » en d'autres termes : sans doute, il y a parmi vous des prosélytes, c'est -à-dire, des étrangers , des hommes sortis des peuples voisins pour se joindre à votre nation; il y a également des fermiers, des hommes qui habitent une terre qui ne leur apppartient pas : cependant vous aussi , vous n'êtes tous devant moi que des étrangers à qui je confie ma terre. Ce langage, Dieu l'adresse soit aux Israélites , par ce qu'il leur a donné un pays dont il a lui-même expulsé les nations qui l'occupaient ; soit à tout homme en général, parce que , devant Dieu, toujours immuable et remplissant le ciel et la terre de sa présence, selon la parole de Ecriture [1], tout homme vient au monde comme un étranger, demeure, pendant sa vie, comme un hôte dans une maison qui n'est pas la sienne, et dont il est, en effet , obligé de sortir à la mort .

XCII . (Ib.xv , 24.) *Suite.*—L'Ecriture ajoute: « Dans tout le pays que vous possèderez , vous « payerez le loyer de la terre, » comme des fer- « miers, ou vous la rachèterez. » Si je ne me trompe, le repos forcé de la terre tous les sept ans, et la cinquantième année ,appelée l'année de la rémission, était une espèce de redevance ou une sorte de rachat payé à Celui dont on tenait la terre , c'est-à-dire, à Dieu lui-même qui en était le créateur.

XCIII. (Ib. xxvi, 11.) *Ce qu'il faut entendre par l'âme de Dieu.* —« J'établirai ma demeure « parmi vous , et *mon âme* ne vous aura point « en abomination. » L'âme de Dieu, c'est sa volonté. Car il n'est par un être vivant composé d'un corps et d'une âme; sa substance n'est pas non plus semblable à celle des créatures qui portent le nom d'âme et qu'il a faites, comme il l'atteste lui-même par la bouche d'Isaïe : « C'est « moi qui ai créé tout souffle [2] : » c'est-à-dire, l'âme de l'homme, ainsi que la suite le fait voir. De même donc que, quand Dieu parle de ses yeux, de ses lèvres ou de tout autre membre, nous n'en concluons pas qu'il est circonscrit dans la forme d'un corps, mais nous comprenons que par ces mots il désigne uniquement les effets de ses opérations et de sa puissance ; de même, quand il dit : *mon âme* , nous devons comprendre qu'il parle de sa *volonté*. Il est certain en effet que cette nature simple qui s'appelle Dieu, ne se compose pas d'un corps et d'un esprit; ce n'est pas non plus un es-

[1] Lév. xxv, 23.

[1] Jer. xxiii, 24. — [2] Isaïe, lvii, 16.

prit accessible, comme l'âme, au changement; mais Dieu est esprit, et en même temps toujours le même, toujours immuable [1]. C'est ce qui a donné lieu à l'erreur des Apollinaristes : ces hérétiques prétendent que « le médiateur « entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ fait « homme [2], » n'avait point d'âme, et que le Verbe seul et la chair étaient unis en lui, quand il disait: « *Mon âme* est triste jusqu'à la mort [3]. » Mais dans ce fait lui-même, attesté par l'Evangile, apparaissent d'une manière si évidente les attributs d'une âme humaine, qu'il serait insensé d'élever un doute à ce sujet.

XCIV. (Ib. xxvi, 33, 34.) *Sens de ces paroles : le glaive vous anéantira.* — Dieu, menaçant de punir la désobéissance à la loi, dit entre autres choses : « Le glaive vous environnera et vous « anéantira; » puis il ajoute : « Votre terre sera « déserte, et vos villes seront désertes également; « alors la terre sera bien reposée pendant tous « les jours de sa désolation, et vous serez dans « le pays de vos ennemis. » Que signifie ce passage ? Comment le glaive les anéantira-t-il, s'ils doivent se trouver dans le pays de leurs ennemis ? Les consumera-t-il dans ce pays, parce qu'ils seront absents au moment du carnage ? Ou bien Dieu dit-il : « Le glaive vous consumera, » comme il dirait : « vous fera mourir, » en sorte que tous ne périront pas sous le coup du glaive, mais seulement un certain nombre ? Voici en effet ce qu'il dit un peu plus loin : « Et quant « à ceux d'entre vous qui survivront, je ferai en« trer l'épouvante dans leur cœur [1]. » Ou bien enfin, cette expression : « il vous consumera, » tient-elle de l'hyperbole, comme ce texte où il est dit que les enfants d'Abraham seront aussi nombreux que les sables de la mer [2] ? Nous remarquons encore la même manière de parler dans le passage suivant : « Et le bruit d'une feuille qui « vole vous poursuivra [3] : » ce qui signifie que leur épouvante sera si grande, qu'ils s'effrayeront des moindres choses.

[1] Jacq. I, 17. — [2] I Tim. II, 5. — [3] Matt. xxv, 38.

[1] Lév. xxvi, 33, 34. — [2] Gen. XXII, 17, XXXII, 12. — [3] Lév. XXVI, 36

LIVRE QUATRIÈME.

QUESTIONS SUR LES NOMBRES.

Question première — (Nomb. I, 1-14. *Sur les chefs institués dans chaque tribu.* — D'où vient que Dieu ordonne d'élire un chef dans chaque tribu, et que signifie le nom de *Kiliarques*, imposé à ces chefs, nom qui semble venir de *mille* [1], et qu'un certain nombre d'interprètes latins ont traduit par *tribuns?* Voici la réponse à cette question. Jothor, beau-père de Moïse, ayant donné à son gendre le conseil, d'ailleurs approuvé par Dieu, de répartir entre plusieurs princes le gouvernement de son peuple, afin que toutes les causes des particuliers ne fussent point un fardeau au-dessus de ses forces [2], Moïse établit des *Kiliarques* ou chefs de mille hommes, des *écatontarques*, centurions, ou chefs de cent, des *pentacontarques*, ou chefs de cinquante, et des *décardarques*, décurions, ou chefs de dix hommes, leur donnant à chacun un nom en rapport avec le nombre de ceux à qui ils commandaient. Mais est-ce à dire que chacun des *Kiliarques* n'était établi que sur mille hommes ? Assurément non : car, à cette époque, douze mille hommes ne formaient pas tout l'effectif du peuple d'Israël. Moïse établit un chef de ce nom dans chaque tribu, et chacune des douze tribus contenait certainement, non pas un millier d'hommes, mais bien des milliers. Le nom de ces chefs leur est donc commun avec ceux que l'Exode appelle *Kiliarques*, parce que chacun de ceux-ci avait mille hommes sous ses ordres ; mais qu'il y en ait *mille* ou des *milliers* qui obéissent à un seul, le nom étant le même en grec, on pouvait toujours les appeler *Kiliarques*.

II. (Ib. I, 20-46.) *Sur les nombres mystérieux quatre et cinq.* — On demande, et à juste titre, ce que signifient les expressions suivantes, employées dans le dénombrement de tous les enfants d'Israël en âge de porter les armes : « Suivant

[1] Χίλιοι mille, ἄρχω je commande. — [2] Exod. XVIII, 25.

« *leurs parentés*, *leur peuple*, les *maisons de leurs* « *familles*, le *nombre de leurs noms*, et *leur tige*. » et ces *cinq* expressions se trouvent répétées d'une manière absolument identique à chacune des tribus, depuis la première jusqu'à la dernière : comme s'il y avait quelque différence entre les *parentés*, les *peuples*, les *maisons des familles*, le *nombre des noms* et *la tige* des enfants d'Israel, tandis que tout cela paraît plutôt ne signifier qu'une seule et même chose sous des termes différents. Ce soin minutieux de répéter les mêmes expressions à propos de toutes les tribus, semble nous marquer que nous ne devons pas juger ici à la légère, quand bien même nous ne comprendrions pas le sens de ce passage. Le nombre lui-même voile ici quelque mystère : car ce n'est pas sans raison que *cinq fois* la même chose est désignée sous des noms différents. Le nombre *cinq*, qui est celui des livres de Moïse, jouit effectivement d'une autorité considérable dans l'ancien Testament. Mais il y a nécessairement de la différence entre les quatre particularités mentionnées plus loin, savoir : que le dénombrement comprendra *les mâles, depuis vingt ans et au-dessus, tous ceux qui sont capables d'aller à la guerre, et reconnus pour tels* : quoique la même formule soit également répétée à propos de toutes les tribus. En effet, quand il était question de fixer le nombre de toute la multitude appartenant à une tribu, il fallait d'abord déterminer le sexe ; c'est pourquoi il est dit : « Tous les « mâles . » Et pour que les enfants n'entrassent point dans ce compte, l'Ecriture a ajouté : « de-« puis vingt ans et au-delà. » Et pour que la vieillesse, qui est impropre aux armes, n'entrât point non plus dans le dénombrement, il a été dit encore : « tout ce qui est capable d'aller au « combat. » Enfin il est un mot qui est la conclusion convenable de cette opération « Et re-« connus comme tels. » Cette reconnaissance complétait le dénombrement des milliers d'hommes jugés propres au service militaire. Ces cinq choses : la parenté, le peuple, les maisons de la famille, le nombre de noms et la tige, et ces quatre autres : le sexe, l'âge, la force pour le service et la reconnaissance de ces qualités, présentent donc peut-être un sens mystérieux. En effet si l'on multiplie ces deux nombres entre eux, quatre par cinq, ou cinq par quatre, on aura vingt au produit. Ce nombre désigne aussi l'âge des jeunes gens. Il est rappelé, au moment de l'entrée dans la terre promise, et il est dit de cet âge de vingt ans, qu'il n'a penché ni à droite ni à gauche. Je crois voir en ceci une image des Saints de l'une et l'autre Alliance, qui ont conservé fidèlement le dépôt de la vraie foi. Car l'ancienne Alliance n'est-elle point surtout remarquable par les *cinq* livres de Moïse, et la nouvelle, par les *quatre* Evangiles?

III. Ib. I, 51. *De l'étranger, dans le langage de l'Ecriture.* — Après avoir prescrit la manière de détendre, de lever et de dresser le tabernacle, Dieu ajoute : « Et *l'étranger* qui en approchera, « sera mis à mort : » cet étranger, c'est aussi l'Israëlite qui n'appartient pas à la tribu de Lévi, chargée du service du tabernacle. Mais il est étonnant que l'Ecriture emploie ici dans un sens abusif ce mot *étranger*, qui signifie proprement un homme d'une autre nation, ἀλλογενής au lieu de ἀλλόφυλος, qui veut dire un homme d'une autre tribu : tandis que, quand elle parle des hommes appartenant aux autres nations, elle se sert préférablement de ce dernier terme, comme si elle voulait désigner des hommes appartenant à d'autres tribus.

IV. (Ib. III, 5-7.) *Sur les veilles que les Lévites devaient observer autour du tabernacle.*— « Et le « Seigneur parla à Moïse, et lui dit : Prends la « tribu de Lévi ; et tu les établiras devant Aaron « grand-Prêtre, et ils le serviront ; et ils seront « sa *garde*, et la *garde* des enfants d'Israël, de-« vant le tabernacle du témoignage . » Nos traducteurs ont rendu, les uns par *custodias*, garde, les autres, par *excubias*, faction, le mot φυλακάς du texte grec. Mais je serais bien trompé, si le terme le plus convenable n'était pas *vigiliæ*, qui signifie les *veilles* observées de trois en trois heures dans les camps. C'est en ce sens qu'il est écrit : « Il vint à eux à la quatrième « *veille* de la nuit, marchant sur les flots de la « mer [1] : » c'est-à-dire, après la neuvième heure de la nuit, ou après trois veilles. Et en beaucoup d'autres endroits de l'Ecriture, nos interprètes ont traduit par veilles, *vigilias*, l'expression φυλακάς des grecs. Il est hors de doute qu'il est question alors des divisions de la nuit : eh bien! selon mon sentiment, c'est de cela aussi qu'il est fait mention dans ce passage. Pourquoi, en effet, cet ordre donné aux Lévites, de faire la garde d'Aaron et la garde des enfants d'Israël, φυλακάς? Ne serait-ce pas dans la crainte qu'ils ne vinssent à croire que le privilège de servir dans le tabernacle, les dispensait de garder les veilles qui

[1] Matt. XIV, 25.

s'observent à proprement parler dans les camps, tandis que le service du tabernacle ne les exemptait nullement, en réalité, de veiller à leur tour auprès des autres tentes des enfants d'Israël ?

V. (Ib. III, 10.) *Sur la loi qui punit de mort quiconque n'étant point lévite s'ingérera dans les fonctions sacrées.* — « L'étranger, qui y touchera « sera puni de mort. » Il faut rechercher quel est le sens de ces paroles du Lévitique : « Celui « qui *touchera* le tabernacle, sera sanctifié [1] ; » puisque nous lisons ici : « L'étranger qui y *tou-* « *chera*, sera puni de mort, » ce qui doit s'entendre de tous ceux qui ne sont pas de la tribu de Lévi. *Toucher*, dans ce dernier passage, ne signifierait-il point : exercer les fonctions sacrées dans le tabernacle, honneur qui était exclusivement réservé aux Lévites par Dieu lui-même ? C'est de cela effectivement que traitait le texte.

VI. (Ib. III, 12-31.) *Sur le rachat des premiers-nés.* — Comment Dieu prend-il les Lévites à la place des premiers-nés des enfants d'Israël ? Le nombre des premiers-nés du peuple s'étant trouvé plus considérable que celui des Lévites, comment Dieu ordonne-t-il qu'ils soient rachetés au prix de cinq sicles chacun ? La même chose n'eut pas lieu pour les troupeaux, quoique Dieu ait pareillement exigé pour lui-même les troupeaux des Lévites en échange des premiers-nés des troupeaux d'Israël. Comment ensuite leurs premiers-nés ou ceux de leurs troupeaux appartenaient-ils à Dieu, puisqu'il fut prescrit d'échanger contre des brebis les premiers-nés impurs, même des hommes ? Comment les fils des Lévites n'étaient-ils pas aussi, dans la suite, censés tenir lieu de ces premiers nés ; car cette tribu pouvait en se perpétuant, tenir lieu des premiers-nés à venir : si ce n'est parce qu'il était juste que Dieu considérât comme siens propres, les enfants nés de ceux qui lui appartenaient, et qui lui avaient été donnés en place des premiers-nés sortis d'Egypte ? Ceux qui appartenaient déjà à Dieu, pouvaient-ils, sans injustice, servir en échange pour d'autres premiers-nés ? Dieu reçut en effet, à la place des premiers-nés, une portion tirée du peuple et des troupeaux, et cette portion, c'était les Lévites et leurs troupeaux qui la formaient. Ce qui en naissait, Dieu en était le maître ; le peuple ne pouvait plus le donner, puisqu'il ne lui appartenait plus ; dès lors les premiers-nés appartenaient à Dieu et devaient lui être présentés ; et les enfants des Lévites ou les petits de leurs troupeaux ne pouvaient en tenir lieu.

VII. (Ib. IV, 7.) *Sur les pains de proposition.* — Dieu veut qu'en prenant la table, on prenne en même temps les pains : Vous prendrez encore, dit-il, « les *pains qui sont toujours* sur la table. » Il est évident que ce ne sont pas toujours les mêmes *pains*, mais de semblables, qui étaient placés sur cette table : chaque jour on ôtait les anciens, pour les remplacer par de nouveaux ; il était seulement prescrit de ne laisser jamais la table sans pains. Ces mots de l'Ecriture : « qui « sont toujous sur cette table, » signifient donc que la table était toujours couverte de pains, mais non toujours des mêmes pains.

VIII. (Ib. IV, 11.) *Sur la manière de couvrir l'autel quand on décampait ; difficulté littérale.* — « Ils couvriront aussi sur l'autel d'or un drap « d'hyacinthe, et ils étendront par-dessus une « couverture de peau d'hyacinthe. » On pourrait voir ici une locution dans laquelle les interprètes latins ont trouvé quelque chose de bizarre et d'inachevé. Aussi se sont-ils refusés à la traduire, pensant qu'il fallait dire : « Ils envelopperont aussi l'autel d'or d'un drap d'hyacinthe. » Car « ils couvriront un drap d'hyacinthe » semble signifier que le drap lui-même était enveloppé par quelque autre chose, et non qu'il couvrait l'autel. Mais je vois moins ici une locution qu'un sens un peu obscur. On peut croire, en effet, que dans le texte précité, Dieu commande de couvrir d'autre chose le drap qui enveloppait l'autel, et qu'il prescrit en peu de mots, et de couvrir l'autel d'un drap d'hyacinthe, et en même temps d'étendre sur ce drap une autre couverture. Il indique ensuite de quelle couverture on devait envelopper le drap d'hyacinthe, quand il a ajouté : « Et ils étendront par-dessus une « couverture de peau d'hyacinthe. »

IX. (Ib. V, 6, 7, 8.) *De la restitution pour certains péchés.* — « Lorsqu'un homme ou une « femme auront commis quelqu'un des péchés « ordinaires à l'homme, et qu'ils auront été cou- « pables de mépris, et auront commis un délit, « cette âme avouera le péché qu'elle aura fait et « restituera pour son délit le capital, auquel « elle ajoutera le cinquième, et elle restituera « à celui à qui elle a fait tort. Mais si cet hom- « me n'a pas de proche à qui on restitue le « dommage, la restitution qui est due au Sei- « gneur appartiendra au prêtre, outre le bélier « d'expiation par lequel le prêtre priera pour

[1] Lév. VI, 18.

« lui. » Il est ici question des péchés commis en des matières où la restitution est possible à prix d'argent. Autrement l'Ecriture ne dirait pas de quelle manière il faut réparer des dommages qui échappent à une appréciation. La loi exige donc la restitution du principal et le cinquième en surplus, c'est-à-dire la totalité du dommage commis, et un cinquième en plus, outre le bélier qui doit être offert en sacrifice pour l'expiation du délit. Elle veut, en outre, que l'objet de la restitution, le capital plus un cinquième, appartienne au prêtre, dans le cas où la personne lésée n'a point de proche. Il est évident que c'est à Dieu lui-même qu'on rend ce qu'on donne au prêtre, lorsque le propriétaire est mort, sans laisser de proches, c'est-à-dire, je pense, sans laisser d'héritiers. Mais l'Ecriture ne parle point de l'homme lésé dans ses propres droits ; cependant lorsqu'elle dit : « S'il n'a point de proche, » elle insinue suffisamment dans ce peu de mots qu'il n'est question des proches, qu'à défaut du possesseur lui-même. Et dans le cas où il n'existe point d'héritier, c'est à Dieu lui-même qu'il faut restituer, parce que la faute ne doit pas demeurer impunie : la restitution n'est cependant pas destinée aux sacrifices; elle appartient au prêtre. Voici la saine interprétation de ces mots de l'Ecriture : « Mais si cet homme « n'a pas de proche, à qui on restitue le dom« mage *à lui-même* : » *ad ipsum* est un idiotisme particulier à la langue sacrée, ou bien il signifie que la restitution appartient au proche lui-même, qu'il en devient le possesseur. L'Ecriture ajoute : « Le *délit* qui est rendu au Seigneur, « sera pour le prêtre. » Elle entend par le délit la chose restituée à titre de réparation pour le délit.

X. (Ib. v, 6, 7.) *Encore sur la restitution.* — On lit dans l'Exode que si quelqu'un vole un veau ou une brebis, il doit restituer cinq veaux ou quatre brebis, dans le cas où il les aura tués ou vendus; et que si ce qu'il a dérobé se trouve encore vivant chez lui, il devra restituer le double [1]. On peut demander comment il est possible de concilier ce passage avec le précédent, où la loi n'exige à titre de restitution que le principal et un cinquième en surplus, ce qui est bien éloigné du double, et à plus forte raison du quadruple et du quintuple de la chose dérobée ? Dans cette phrase : « Lorsqu'un homme ou une « femme auront commis quelqu'un des péchés « ordinaires à l'homme, » l'Ecriture n'a-t-elle point voulu parler des péchés d'ignorance ? Il est possible, en effet, qu'un homme, par défaut d'attention ou par négligence, s'approprie ce qui ne lui appartient pas : et ce qui prouve qu'il y a péché dans ce cas, c'est qu'on n'y serait pas tombé, si l'on avait eu la précaution de veiller sur soi-même. Tels sont les péchés que la Loi ne punit point comme des vols, mais seulement par la restitution du capital et du cinquième. Pense-t-on au contraire qu'il ne s'agit point ici de péchés d'ignorance, mais de vols et de fraudes commis avec préméditation, péchés appelés *humains*, parce qu'ils se commettent parmi les hommes? Alors, sans erreur, voici la solution de cette question : si le coupable n'est pas même tenu de rendre le double, c'est parce qu'il n'a pas été surpris en faute ou convaincu de son délit, et qu'il est venu de lui-même faire l'aveu de sa faute à ceux qui l'ignoraient ou n'en connaissaient point l'auteur. En effet, après avoir dit : « Lorsqu'un homme ou « une femme auront commis quelqu'un des pé« chés ordinaires à l'homme, et qu'ils auront été « coupables de mépris, et auront commis un « délit, » en d'autres termes, quand ils auront commis ces fautes au mépris de la loi, l'Ecriture ajoute : « Cette âme avouera le péché qu'elle a « fait, et restituera pour son délit le capital, au« quel elle ajoutera le cinquième : » l'aveu de la faute est donc peut-être le motif de l'atténuation du châtiment ; c'est pour cela que le coupable n'est point condamné aussi sévèrement que le voleur surpris en faute ou convaincu de son délit.

XI. (Ib. v, 21.) *De la malédiction prononcée sur la femme soupçonnée d'adultère.* — Quand le mari amène sa femme qu'il soupçonne d'adultère, voici les paroles que l'Écriture met sur les lèvres du prêtre : « Que le Seigneur la maudisse, « et l'ait en exécration. » Or, le grec porte ici ἐνόρκιον. Ce mot paraît renfermer un serment imprécatoire, comme dans cette phrase : Que pareille chose ne m'arrive point ! et plus clairement : Que telle et telle chose m'arrive, si je ne fais point ceci ! C'est dans ce sens que le prêtre dit : « Que le Seigneur te maudisse et t'ait en exé« cration ; » ce qui revient à dire : Que sur toi tombent les imprécations de ceux qui jureront : Que pareille chose ne leur arrive, ou qu'elle leur arrive s'ils ne font ceci ou cela !

XII. (Ib. vi, 14-17.) *La victime reçoit son nom de la fin pour laquelle elle est offerte.* — « Il pré-

[1] Ex. xxii, 1, 4.

« sentera ensuite son offrande au Seigneur, un « agneau d'un an, sans tache, pour l'holocauste, « et une brebis d'un an, sans tache, *pour le* « *péché.* » Plusieurs de nos interprètes n'ont pas voulu traduire ici littéralement, dans la crainte d'introduire une locution contraire à l'usage ; ils ont dit : *pro peccato* au lieu de *in peccatum*, tandis que cette dernière expression renferme un sens qu'il fallait respecter. En effet, *in peccatum*, a été mis précisément parce que l'oblation présentée pour le *péché*, portait elle-même le nom de *péché*. De là ce mot de l'Apôtre relatif à Jésus-Christ : « Pour l'amour de nous, il a rendu « *péché* Celui à qui le péché n'était point « connu [1] ; » c'est-à-dire, Dieu le Père a rendu, pour l'amour de nous, Dieu le Fils *victime pour le péché*. De même donc que quand on offrait un agneau *en holocauste*, cet animal était lui-même *l'holocauste*, ainsi la brebis *pour le péché* doit être elle-même *le péché ;* en d'autres termes la *victime immolée pour le péché* plus loin, le bélier offert pour le salut porte aussi le nom de *salut*, parce qu'il est *la victime réservée à ce genre de sacrifice*. La suite justifie cette explication. En effet ce que l'Ecriture avait appelé *péché*, elle l'appelle ensuite sacrifice *pour le péché*, et ce qui portait le nom de salut, elle le nomme *sacrifice du salut* [2].

XIII. (Ib. VIII, 24.) *Réglements pour les Lévites.* — « Le Seigneur parla à Moïse et lui dit : Ceci est « pour les Lévites. » D'autres ont traduit : « Voici « la Loi pour les Lévites; » mais ces paroles : Ceci est pour les Lévites, s'entendent clairement en ce sens : Voici ce que j'établis pour les Lévites.

XIV. (Ib. VIII, 24-26.) *Suite du même sujet.* — Nous lisons ensuite : « Depuis vingt-cinq ans « et au-dessus, ils entreront pour s'occuper à leur « ministère dans le tabernacle du témoignage ; « et à partir de cinquante ans, il cessera de « remplir ces fonctions et ne travaillera plus ; « (et son frère servira;) il fera la garde dans « le tabernacle du témoignage ; mais il ne rem- « plira plus ses anciennes fonctions. » Une transposition malencontreuse met ici de la confusion dans le texte ; il semblerait que la charge de veiller dans le tabernacle revient au frère qui servira à la place du lévite quinquagénaire ; tandis que l'Ecriture dit formellent de celui qui se retire de ses fonctions, qu'il demeurera là « pour faire la garde dans le tabernacle du témoi- « gnage, et qu'il ne remplira plus ses anciennes « fonctions ; » mais son frère, c'est-à-dire, celui qui a commencé de servir à vingt-cinq ans, et n'a pas encore atteint la cinquantaine, servira à sa place. Voici donc le sens précis du texte : « A « partir de cinquante ans, il cessera de remplir « ses fonctions, et ne travaillera plus, et son « frère servira. » Puis revenant au lévite quinquagénaire, l'Ecriture achève d'exprimer en ces termes sa pensée à son sujet : « Il fera la garde, « *custodire,* dans le tabernacle du témoignage; « mais il ne remplira plus ses fonctions. » Devant *custodire*, il faut sous-entendre *incipiet, il commencera à;* c'est comme s'il y avait, en un mot : « *custodiet.* » Cette sorte de locution, qui consiste à employer l'infinitif au lieu d'un mode déterminé, est usitée même en latin.

XV. (Ib. IX, 6.) *Quand devaient célébrer la Pâque ceux qui étaient obligés de la différer.* — Au temps de la Pâque, plusieurs Israélites, devenus impurs *au sujet de l'âme d'un homme*, c'est-à-dire, pour avoir approché d'un mort, demandèrent comment ils célébreraient cette fête : car ils devaient, aux termes de la Loi, se purifier pendant sept jours de leurs impuretés. Moïse ayant consulté le Seigneur, reçut pour réponse que tout Israëlite, a qui survenait un accident semblable, ou qui se trouvait engagé dans un si long voyage qu'il ne pouvait revenir, devait célébrer la Pâque le mois suivant, au quatorzième jour du cycle lunaire. Mais si l'on demande ce qui se faisait, quand l'impureté se contractait dans le second mois, je répondrai qu'à mon avis, la règle de conduite à observer dans le second mois devait être également suivie dans le troisième, ou que sans aucun doute, l'infraction à la Pâque dans une nécessité pareille ne constituait pas un péché.

XVI. (Ib. IX, 15-23.) *Sur la Colonne de nuée.* — 1. « Et au jour où le tabernacle fut établi, une nuée « couvrit le tabernacle, la maison du témoignage ; « et depuis le soir jusqu'au matin, elle était sur le « tabernacle comme une espèce de feu. Ainsi en « était-il toujours; la nuée le couvrait pendant le « jour, et pendant la nuit, une espèce de feu. Et « lorsque la nuée s'élevait au-dessus du taberna- « cle, les enfants d'Israël levaient ensuite, *et postea*, le camp; et partout où s'arrêtait la nuée, les « enfants d'Israël établissaient leur camp. Les en- « fants d'Israël camperont au commandement du « Seigneur, et au commandement du Seigneur ils « lèveront leur camp. Tous les jours où la nuée

[1] II Cor. V, 21. — [2] Lév. VI, 16, 17.

« couvre le tabernacle de son ombre, les enfants « d'Israel resteront dans le camp, et quand la « nuée sera demeurée plusieurs jours sur le ta- « bernacle; et les enfants d'Israel observeront « la garde de Dieu, et ne décamperont point. Et « quand la nuee aura couvert le tabernacle un « certain nombre de jours, il arrivera qu'à « la voix du Seigneur ils seront dans le camp, « et au commandement du Seigneur ils le « lèveront. Et quand la nuée sera demeurée « depuis le soir jusqu'au matin, et qu'elle « se sera élevée le matin, ils décamperont « pendant le jour; si même elle s'élève la nuit, « ils lèveront leur camp : le jour ou le mois de « jour pendant lequel une nuée abondante « couvrira le tabernacle, les enfants d'Israël se- « ront dans le camp, et ne se mettront point en « marche. Car ils partiront au commandement « du Seigneur. Ils observeront la garde du Sei- « gneur, suivant le commandement qu'ils en « avaient reçu par la main de Moïse. »

2. Tout ce passage demande une sérieuse explication, parce qu'il est plein de locutions inusitées qui en obscurcissent le sens. « Au jour, « lisons-nous, où le tabernacle fut établi, une « nuée couvrit le tabernacle, la maison du té- « moignage [1] : » c'est le tabernacle que l'Écriture désigne sous cet autre nom de maison du témoignage. « Et depuis le soir jusqu'au matin, « elle était sur le tabernacle comme une espèce « de feu. Ainsi en était-il toujours [2]. » Suit l'explication minutieuse de ce qui arrivait toujours. « La nuée le couvrait pendant le jour, « et la nuit, une espèce de feu [3]. Et lorsque « la nuée se retirait de dessus le tabernacle, les « enfants d'Israël levaient ensuite, *et postea*, le « camp. » Le sens ici n'est pas obscur, pourvu qu'on supprime la particule *et*. Car, sans cette conjonction, la phrase est complète, et peut se construire ainsi : « Et quand la nuée se retirait « de dessus le tabernacle, les enfants d'Israël « levaient ensuite le camp; » même sans ce mot, *ensuite*, le sens serait parfait. Le texte ajoute : « Et partout où la nuée s'arrêtait, les « enfants d'Israël établissaient leur camp. »

3. Or, tout ce qu'ils faisaient se réglait sur les ordres de Dieu; c'est ce que l'Écriture exprime en ces termes : « Les enfants d'Israël camperont « au commandement du Seigneur, et au com- « mandement du Seigneur ils lèveront leur « camp [4]. » Elle appelle commandement du Seigneur, le signal donné par la nuée, de s'arrêter, quand elle couvrait le tabernacle de son ombre, et de marcher à sa suite, quand elle s'élevait et allait en avant. Il est vrai que le ton de la narration change en cet endroit et que l'Écriture semble prédire et annoncer les choses comme si elles étaient à venir. En effet, nous ne lisons pas : Les enfants d'Israël *campaient* au commandement du Seigneur, mais *camperont*; ni : ils *levaient leur camp* au commandement du Seigneur, mais *ils lèveront leur camp*. Et cette manière de parler, tout-à-fait contraire à l'usage de l'Écriture, se poursuit dans le reste de ce passage. Nous savons bien que les prophéties emploient souvent la forme du prétérit; par exemple, quand il est dit : « Ils ont percé mes « mains et mes pieds [1], » et encore : « Il a été « conduit comme une brebis pour être sacrifié [2]; » il y a des passages sans nombre semblables à ceux-ci; mais que le narrateur raconte au futur des événements accomplis, comme nous venons de le voir, il serait extrêmement difficile d'en trouver un exemple dans toute l'Écriture.

4. Or, après avoir dit à quel signe le peuple doit, le jour et la nuit, se mettre en marche ou s'arrêter; dans la crainte qu'on ne croie qu'il devait marcher pendant la nuit et faire halte pendant le jour, et que cela se reproduisait uniformément, Dieu ajoute : « Tous les jours où la « nuée couvre le tabernacle de son ombre, les « enfants d'Israël seront dans le camp [3]; et « quand la nuée sera demeurée plusieurs jours « sur le tabernacle. » Puis, voulant faire comprendre que tout cela s'accomplissait d'après la volonté divine, et non pour satisfaire au besoin qu'ils en avaient : « Et les enfants d'Israël obser- « veront, dit-il, la garde de Dieu, » c'est-à-dire la garde que Dieu leur a commandée; « et ils ne « décamperont point. » Et comme pour aller au-devant de cette question : A quel moment partiront-ils donc ? « Il arrivera, répond-il, que « quand la nuée aura couvert le tabernacle « des *jours sans nombre* [4], » c'est-à-dire, un certain nombre de jours, qui est laissé au bon plaisir de Dieu, « *à la voix* du Seigneur, ils seront « dans le camp, et *au commandement* du Sei- « gneur, ils le lèveront. » Cette *voix du Seigneur*, c'est vraisemblablement le signal de s'arrêter ou de se mettre en marche donné au moyen de la nuée; car la voix de celui qui parle n'est pour nous que l'expression de sa volonté. Je crois

[1] Lév. IX, 15. — [2] Ib. 16. — [3] Ib. 17. — [4] Ib. 18.

[1] Ps. XXI. 17. — [2] Isaïe, LIII, 7. — [3] Lév. IX, 19. — [4] Ib. 20.

que ces mots : Son *commandement*, ont aussi le même sens. La *voix* et le *commandement* du Seigneur pourraient néanmoins s'entendre encore en ce sens que Dieu parlant à Moïse, selon sa coutume, avait ordonné qu'il en fût ainsi. Les Israëlites, en effet, n'auraient pas su qu'ils devaient s'arrêter ou se mettre en marche avec la nuée, s'ils n'avaient été instruits par avance de leur devoir.

5. Mais, dans tout ce qui précède, il n'apparaît pas clairement encore si la marche n'avait lieu que pendant le jour, où si elle s'opérait également pendant la nuit au signal de la nuée. Car bien que les Israëlites aient pu rester plusieurs jours dans leur camp, à cause de l'immobilité de la nuée, rien n'empêche que celle-ci ne se soit élevée que pendant le jour, pour donner le signal du départ. Aussi lisons nous : « Et quand « la nuée sera demeurée depuis le soir jusqu'au « matin, et qu'elle se sera élevée le matin, *et* « ils décamperont pendant le jour [1]. » La conjonction copulative n'est placée là que par un usage familier à l'Ecriture. Car, en la supprimant, cette phrase offre un sens complet : « Et « quand la nuée sera demeurée depuis le soir « jusqu'au matin, et qu'elle se sera élevée le « matin, *ils* décamperont pendant le jour. » Puis, comme ils levaient le camp, lors même que la nuée s'élevait pendant la nuit, et qu'ils se mettaient aussitôt en marche à ce signal, voici ce que l'Ecriture ajoute : « Et si la nuée s'élève « même pendant la nuit, ils lèveront leur camp. » La locution employée ici : *vel nocte et si*, est fort contraire à l'usage ; car nous n'y trouvons pas seulement la particule *et*, mais nous voyons qu'elle y occupe une place où elle ne se trouve pas d'ordinaire. Ce renversement de l'ordre grammatical des mots me paraît donc une de ces transpositions admises dans la langue latine elle-même. Ainsi qu'on dise : « *Si* la nuée monte « même encore la nuit, » ou bien : « *si même* la « nuit la nuée monte, ils lèveront le camp, » le sens est parfait dans l'un et l'autre cas.

6. Une autre question se présentait à l'esprit. On sait que les Israëlites se mettaient en marche ou restaient campés des jours et des nuits, suivant ce signal de la nuée. Il s'agissait de savoir encore s'ils campaient seulement le jour, quand ils devaient marcher pendant la nuit. L'Ecriture me semble avoir résolu cette question dans les paroles suivantes : « Le jour ou le mois de jour

[1] Lév. IX, 21.

« pendant lequel une nuée abondante couvrira « le tabernacle, les enfants d'Israël seront dans « le camp, et ne se mettront point en marche [1]. » Comme elle venait de dire : « si la nuée s'élève « la nuit, ils décamperont, » elle devait en quelque sorte achever la pensée en disant : mais si elle ne s'élève pas pendant le jour, ils ne marcheront point, lors même qu'ils croiraient devoir continuer leur marche : Cependant, comme il pouvait arriver que l'on marchât, pendant plusieurs nuits, sous la conduite de la nuée, et qu'on s'arrêtât avec elle, le même nombre de jours, l'Ecriture a voulu précisément l'indiquer dans ces paroles : « le jour ou le mois de jour. » Elle n'a pas dit sinplement : *le mois*, dans la crainte qu'on ne comprît les nuits avec les jours de ce mois ; mais elle a dit : le *mois de jour*, en prenant pour point de départ, le jour, et non la nuit. « Donc « le jour ou le mois de jour, lorsqu'une nuée « abondante couvrira, » en d'autres termes, donnera une ombre abondante, ou couvrira d'une ombre très-abondante « le tabernacle, les « enfants d'Israël seront dans le camp, et ne le « lèveront point. » Enfin l'Ecriture répète de nouveau que tout cela s'accomplissait d'après les ordres de Dieu, contre lesquels ne devait s'élever aucune resistance : « Car, ajoute-t-elle, ils mar- « cheront au commandement du Seigneur. Ils « observèrent la garde du Seigneur, suivant le « commandement qu'ils en avaient reçu par la « main de Moïse. » A ces mots, *ils observèrent*, le récit de l'Ecriture reprend la forme du passé. Enfin ces dernières paroles : *par la main de Moïse*, sont un idiotisme fréquemment en usage dans le langage scriptural, et qui signifie que Dieu se servait de Moïse pour communiquer ses ordres.

XVII. (Ib. x, 7.) *Sur l'usage des trompettes.* — « Et lorsque tu auras assemblé le peuple, tu « sonneras de la trompette, et ce ne sera pas un « signal. » Dieu ne fait donc point sonner de la trompette, pour assembler le peuple, sans quoi ce serait un signal ; mais, une fois le peuple réuni, il veut que la trompette sonne, et alors c'est comme un chant qu'elle entonne, et non un signal qu'elle donne pour faire quelque chose. Quand un homme du Testament nouveau interprète dans un sens spirituel ce concert des trompettes au moment où tout le peuple était réuni, ce fait est un signe pour lui, parce qu'il en comprend la raison ; mais c'était une énigme pour ceux qui ne comprenaient pas qu'on pût sonner de la trom-

[1] Lév. IX, 22.

pette, autrement que pour intimer l'ordre de faire quelque chose.

XVIII. (Ib. xi, 17.) *Sur la participation des soixante-dix vieillards à l'esprit de Moïse.* — « Je « prendrai *de l'esprit* qui est en toi, et je le ferai « reposer sur eux : et ils supporteront avec toi « le fardeau du peuple, et tu ne les porteras pas « seul. » La plupart des traducteurs latins n'ont pas rendu fidèlement le texte grec ; ils ont dit : « Je prendrai de *ton esprit* qui est en toi, et je « le mettrai en eux, ou sur eux : » il en est résulté un sens d'une interprétation difficile. On peut croire en effet qu'il est question de *l'esprit de l'homme*, de cet esprit qu'on désigne également sous le nom d'âme, et qui, uni au corps, constitue notre nature humaine. L'Apôtre en parle en ces termes : « En effet, qui des hommes « connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit « de l'homme qui est en lui ? ainsi nul ne con- « naît ce qui est en Dieu, si se n'est l'Esprit de « Dieu [1]. » Ce qu'il ajoute : « Or, nous n'avons « point reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui « procède de Dieu [2], » rend sensible la différence qui existe entre notre esprit et l'Esprit de Dieu, dont l'esprit de l'homme est rendu participant par la grâce divine. Néanmoins on pourrait encore, avec certains commentateurs, admettre que ces mots : « de *ton esprit* qui est en toi, » peuvent s'entendre de l'Esprit de Dieu *de ton esprit*, parce qu'en effet l'Esprit de Dieu, venant en nous devient aussi nôtre ; c'est ainsi que l'Ecriture attribue à Jean « l'esprit et la vertu « d'Elie [3]. » Ce n'est pas que l'âme d'Elie se fût transportée en lui : car si quelques uns tombent dans cette hérésie [4], comment expliqueront-ils ce passage de l'Ecriture : « L'esprit d'Elie reposa « sur Elisée [5] ? » Elisée n'avait-il pas déjà son âme ? Cela ne signifie-t-il pas que l'Esprit de Dieu opérait par lui des merveilles semblables à celles qu'il faisait par le ministère d'Elie ; sans qu'il eût besoin de se retirer de celui-ci pour remplir celui-là, et en se partageant, d'être moins dans l'un, afin de pouvoir être au même moment partiellement dans l'autre ? Car il est Dieu et par conséquent il peut être avec la même perfection dans tous ceux en qui il daigne habiter par sa grâce. Mais comme il est écrit : « Je pren- « drai *de l'esprit* qui est sur toi, » et non « *de ton* « *esprit*, » la question se résout dès lors très-facilement : nous comprenons en effet ce que Dieu a voulu faire entendre : c'est que les soixante-dix vieillards recevront l'assistance du même Esprit de grâce qui soutenait Moïse, et qu'ils y participeront autant que Dieu voudra, sans que les dons accordés à Moïse en soient diminués.

XIX. (Ib. xi, 21-23.) *Moïse a-t-il manqué de confiance en Dieu ?* — « Moïse lui dit : Il y a six cent « mille hommes de pied, dans ce peuple au « milieu duquel je suis ; et vous dites : Je leur « donnerai de la chair, et ils en mangeront « pendant tout un mois. Faudra-t-il égorger les « brebis et les bœufs, afin qu'il y en ait assez « pour eux ? ou ramassera-t-on tous les poissons, « pour qu'ils en aient suffisamment ? » On demande ordinairement si Moïse parle ici en homme qui doute, ou en homme qui interroge. Si nous admettons que son langage est inspiré par la défiance, alors se présente cette question : Pourquoi Dieu ne lui en fait-il pas un reproche, comme il le reprit d'avoir semblé mettre en doute sa toute-puissance, auprès du rocher d'où l'eau sortit [1] ? Si au contraire nous disons qu'il a voulu demander à Dieu la manière dont s'accomplirait ce prodige, la réponse du Seigneur, formulée dans les termes suivants : « La main du Seigneur « ne pourra-t-elle y suffire [2] ? » semble renfermer un reproche adressé à la foi de Moïse. Mais si Dieu lui fit cette réponse, je crois plutôt que c'était dans le dessein de lui cacher ce qu'il voulait savoir, c'est-à-dire la manière dont ce fait arriverait, se réservant de montrer à l'œuvre sa toute-puissance. Lorsque Marie s'exprimait en ces termes : « Comment cela se fera-t-il, puisque je « ne connais point d'homme [3] ? » des langues mauvaises auraient pu aussi objecter qu'elle avait manqué de foi ; tandis qu'elle demandait à Dieu le moyen dont il se servirait, sans pour cela mettre en doute sa toute-puissance. Quant à la réponse qui lui fut adressée : « Le Saint-Esprit « viendra en toi, et la vertu du Très-Haut te cou- « vrira de son ombre [4], » elle pouvait, sans que rien fût changé au sens, se formuler comme dans le cas présent : Cela est-il impossible à l'Esprit-Saint, qui descendra en toi ? Au contraire Zacharie fut repris de son manque de foi, pour avoir tenu un langage semblable, et, en punition de sa faute, il fut privé de la parole [5]. Pourquoi ? si ce n'est parce que Dieu juge les cœurs, et non les paroles.

Ainsi, les paroles de Moïse, au moment où il

[1] I Cor. II, 11. — [2] Ib. 12. — [3] Luc, I, 17. — [4] Tertull. *de l'âme*, ch. 35. — [5] IV. Rois, II, 15.

[1] Nomb. XX, 10. — [2] Ib. XI, 23. — [3] Luc, I, 34. — [4] Ib. 35. — [5] Ib. 18-20

fit sortir l'eau du rocher, pourraient trouver une excuse, si nous ne savions clairement par Dieu lui-même, qu'elles étaient l'expression d'un doute. En effet, voici ces paroles : « Ecoutez-« moi, incrédules : Ferons-nous sortir pour « vous de l'eau de cette pierre? » Et ensuite : « Moïse, ayant levé la main, frappa deux fois « la pierre avec la verge, et il en sortit une eau « abondante, et le peuple en but ainsi que leurs « troupeaux[1]. » C'est pour cela, sans aucun doute, qu'il rassembla le peuple ; c'est pour cela qu'il prit la verge, instrument de tant de miracles entre ses mains ; il en frappa la pierre, et l'effet miraculeux fut produit comme à l'ordinaire. Ces mots, dans la bouche de Moïse : « Ferons-« nous sortir pour vous de l'eau de la pierre? » pourraient donc s'interpréter en ce sens : Vous ne croyez point qu'il soit possible de tirer de l'au de cette pierre ; eh bien ! en frappant le rocher, je vais vous montrer que ce que votre incrédulité regarde comme impossible, peut se faire par la puissance divine. Ne venait-il pas de leur dire : « Ecoutez-moi, incrédules ? » Tel est effectivement le sens qu'on pourrait donner aux paroles de Moïse, si Dieu, qui voit au fond du cœur, ne nous avait révélé dans quel esprit elles furent prononcées. Mais l'Ecriture ajoute : « En même temps le Seigneur dit à Moïse et à « Aaron : Parce que vous n'avez pas cru en moi « et ne m'avez pas glorifié en présence des en-« fants d'Israël, pour cette raison vous n'intro-« duirez point ce peuple dans la terre que je leur « ai donnée[2]. » On comprend dès lors le sentiment qui inspira les paroles de Moïse : il frappa le rocher, mais avec une certaine défiance ; l'effet miraculeux venait-il à manquer? on devait croire que le prophète l'avait annoncé, quand il disait : « Ferons-nous sortir de l'eau de cette « pierre? » et cette faute serait demeurée dans le secret de son âme, si Dieu n'eût porté contre elle un arrêt de condamnation. Ici, au contraire, nous devons croire que Moïse ne douta point de l'accomplissement de la promesse divine, mais qu'il demanda seulement la manière dont elle s'accomplirait : Dieu, en effet, ne le punit point en cette circonstance, mais il lui fit plutôt une réponse instructive.

XX. (Ib. XII, 1.) *La femme de Moïse, que l'Ecriture qualifie d'Ethiopienne, est-elle la fille de Jéthro?* — On demande ordinairement si cette Ethiopienne, femme de Moïse, est la fille de Jothor; ou bien s'il épousa une autre femme, ou s'il eut en même temps deux femmes? L'opinion la plus probable est que cette Ethiopienne est la fille de Jothor : car elle était de la race des Madianites, que les Paralipomènes appellent Ethiopiens dans le récit des batailles de Josaphat contre cette nation[1]. Il y est rapporté, en effet, que le peuple d'Israël les poursuivit dans les contrées habitées alors par les Madianites, aujourd'hui par les Sarrasins. Mais, de nos jours, c'est à peine si on leur donne encore le nom d'Ethiopiens, en raison des transformations diverses que le temps fait subir aux noms des pays et des nations.

XXI. (Ib. XIII. 18-26.) *Des espions envoyés dans le pays de Chanaan.* — « Et il leur dit : « Montez de ce désert, et vous monterez sur la « montagne, et vous verrez quelle est cette terre, « et quel est le peuple qui y est établi : s'il est fort « ou faible, s'il y a peu ou beaucoup d'habitants. » On comprend que ces mots : « s'il y a peu ou « beaucoup d'habitants, » expliquent la signification de ces autres paroles : « si ce peuple est fort « ou faible. » Comment en effet des espions pouvaient-ils se rendre compte de la force de ce peuqle, en se tenant sur le haut de la montagne ? On peut encore admettre un autre sens, beaucoup plus en rapport avec la vérité : « Vous monterez sur « la montagne » désigne le pays même qu'ils devaient explorer. On ne comprend guère en effet des espions qui se contenteraient de considérer tout comme en passant. Si nous pensons qu'ils ont considéré et exploré le pays du haut de la montagne, comment ont-ils pu se livrer à cette étude minutieuse et attentive commandée par Moïse ? Comment ont-ils pu entrer dans ces villes où l'Ecriture nous dit qu'ils ont pénétré ? Comment encore ont-ils pu emporter une branche de vigne de cette vallée, qui fut dans la suite, en souvenir de cet évènement, surnommée la vallée du Raisin[2]? L'exploration du pays se fit donc sur une montagne, parce qu'en effet le pays formait un plateau élevé, et il y avait là un terrain légèrement incliné, une vallée d'où les espions rapportèrent une branche de vigne.

XXII (Ib. XIII, 33.) *Peur des espions.*— « Et ils « rapportèrent la peur du pays qu'ils avaient ex-« ploré. » Il n'est pas question ici de la peur qu'éprouvait ce pays, mais de l'épouvante qu'en avaient conçue les espions.

XXIII. (Ib. XIV, 9. *Discours de Caleb et de Josué,*

[1] Nomb. XX, 10, 11. — [2] Ib. 12.

[1] II Paralip. XXIV, 9-14. — [2] Nomb. XIII, 23, 24.

pour rassurer le peuple. — Pour que le peuple ne craignît pas d'entrer dans la terre promise, Caleb et Jésus fils de Navé, lui adressèrent, entre autres, ces paroles : « Ne craignez point le peuple de ce « pays, car ils seront pour nous une bouchée. Le « temps n'est plus pour eux, tandis que le Seigneur « est en nous ne les craignez point. » Quand ils disent : « Ils seront pour nous une bouchée, » cela signifie : Nous les anéantirons. Ils ajoutent : « car « le *temps* n'est plus pour eux, tandis que le Sei- « gneur est en nous ; » ils ne disent point : Le *Seigneur* n'est plus pour eux, et c'est de leur part une preuve de grand discernement, car ces peuples étaient impies de longue date : or, comme Dieu, dans les secrets desseins de sa providence, accorde à l'impie un temps de prospérité et de triomphe : « Le *temps*, disent-ils, n'est plus pour eux, tandis « que Dieu est avec nous. » Ils ne disent pas : « Le temps n'est plus pour eux, et commence pour « nous, » mais : *le Seigneur*, et non le temps, *est pour nous.* En effet, les premiers ont eu le temps pour eux, mais ceux-ci ont pour eux le Seigneur Dieu, le créateur et l'ordonnateur des temps, celui qui s'en réserve la dispensation selon son bon plaisir.

XXIV. (Ib. xv, 24-29.) *Des péchés involontaires.* — La loi, qui règle la manière d'expier les péchés involontaires, donne lieu à cette question : Qu'entend-on par péchés involontaires ? Sont-ce ceux qu'on commet sans le savoir ? ou bien encore faut-il entendre par là ceux qu'on commet sous l'impression de la contrainte ? car on dit ordinairement de ces derniers qu'ils se font contre le gré de la volonté. Mais, dans ce cas, on veut ce qu'on se propose en péchant : quelqu'un, par exemple, voudrait bien ne pas se parjurer ; mais, tenant à la vie, il fait un faux serment pour échapper à la mort dont on le menace en cas de refus. Il veut donc se parjurer, parce qu'il veut vivre ; non pas que de lui-même il tienne à se souiller d'un faux serment, mais le faux serment est pour lui un moyen de salut. D'après cet exposé, je ne vois pas qu'on puisse ranger ces fautes parmi les péchés involontaires, dont la loi règle ici le mode d'expiation. En effet, à le bien prendre, il n'est peut-être personne qui veuille le péché pour lui-même, mais le pécheur se propose quelque chose en dehors de son péché. Tous les hommes qui font le mal sciemment voudraient qu'il fût permis : tant il est vrai que personne ne désire pécher précisément pour le plaisir de pécher, mais pour arriver au résultat qu'il se promet en péchant. S'il en est ainsi, les péchés involontaires sont ceux que l'on commet sans le savoir : une différence tranchée les sépare des fautes volontaires.

XXV. (Ib. xv, 30. 31.) *Comment s'expient les péchés d'orgueil.* — « Toute âme qui aura « péché dans la main de son orgueil, soit des indi- « gènes, soit des prosélytes, celui-là irrite Dieu, « et cette âme sera exterminée du milieu de son « peuple, parce qu'elle a méprisé la parole du Sei- « gneur et foulé aux pieds ses commandements : « cette âme sera brisée de douleur, son péché est « sur elle. » L'Ecriture elle-même explique suffisamment ce qu'il faut entendre par ces péchés commis dans la main de l'orgueil, c'est-à-dire, par orgueil, quand elle ajoute : « Parce qu'elle « a méprisé la parole du Seigneur. » Donc, autre chose est de mépriser les commandements ; autre chose, de les avoir en haute estime, en les transgressant par ignorance ou par faiblesse. Ces deux circonstances atténuantes appartiennent peut-être aux péchés involontaires, pour lesquels Dieu se laisse apaiser par le sacrifice expiatoire qui vient d'être décrit ; c'est après cela qu'il parle des péchés d'orgueil, dont le caractère propre est la perpétration du mal accompagnée du mépris des commandements. Pour cette sorte de péché, il n'ordonne point de sacrifice comme moyen d'expiation : c'est à ses yeux un mal en quelque sorte incurable ; ou du moins, les sacrifices prescrits dans l'Ecriture ne sont pas capables d'y porter remède : il est vrai que ces sacrifices ne peuvent par eux-mêmes remédier à aucune faute. Mais si l'on pénètre le mystère qui est caché dans ces sacrifices, on pourra se convaincre qu'ils purifient du péché.

Ces mots de l'Ecriture : « Quand le pécheur « est descendu aux dernières profondeurs du « mal, il méprise [1], » s'appliquent au même péché qu'elle décrit ici en disant : Cette âme a péché « dans la main de son orgueil. » Ce péché ne peut être effacé que par le châtiment du coupable ; il ne peut rester impuni et c'est par la pénitence que s'en opère la guérison : car l'affliction et le repentir sont le châtiment, quoique médicinal et salutaire, du péché. Sans doute, le péché paraît grand, lorsqu'il consiste dans le mépris orgueilleux des commandements ; mais pour le guérir, Dieu ne méprise point « un cœur « contrit et humilié [2]. » Et comme cette guérison ne se fait point sans douleur, l'Écriture a

[1] Prov, xviii, 3. — [2] Ps. L, 19.

dit : « L'homme coupable de cette faute irrite « Dieu [1], — parce que Dieu résiste aux su« perbes [2]. Et cette âme, ajoute le texte sacré, « sera exterminée du milieu du peuple [3] : » car elle ne peut, à aucun titre, être classée parmi ceux qui appartiennent à Dieu. « Parce qu'elle a « méprisé la parole de Dieu, et foulé aux pieds « ses commandements, cette âme sera brisée de « douleur [4]. » Pourquoi ce brisement et cette douleur? Ce qui suit en donne la raison : « Son « péché, dit l'Ecriture, est sur elle : » par conséquent, si le pécheur superbe, se répentant de sa faute, en éprouve une douleur suffisante, Dieu, nous le répétons, ne méprisera pas ce repentir. Toutefois le grec ne dit pas dans ce passage : « Cette âme sera brisée de douleur, *contritione* « *conteretur*, » mais « sera entièrement broyée, « *extritione exteretur*, » ce qui peut signifier qu'elle sera pour ainsi dire broyée de toute manière, au point d'être réduite au néant. Mais d'abord l'âme étant immortelle de sa nature, il est impossible d'admettre cette interprétation. Ensuite, si tout ce qui est broyé, *exteritur*, était entièrement anéanti, Dieu ne dirait pas en parlant du sage : « Et que ton pied presse, *exterat*, sou« vent le seuil de sa porte [5]. » Quoiqu'il en soit, il est nécessaire d'étudier plus sérieusement la question de savoir si l'on peut pécher autrement que par ignorance, ou par faiblesse, ou par mépris : sujet trop vaste pour que nous puissions nous en occuper ici.

XXVI. (Ib. XVI, 13, 14.) *Sur la révolte de Dathan et d'Abiron.* — Dathan et Abiron, révoltés et rebelles à la voix de Moïse, lui adressent cette réponse aussi outrageante que superbe : « N'est-ce « pas assez que tu nous aies entraînés vers une « terre où coulent le lait et le miel, pour nous « faire périr dans le désert ? Car tu es à notre tête, « tu règnes sur nous : et tu nous as conduits dans « une terre où coulent des ruisseaux de lait et de mi« el, et tu nous as donné en partage des champs et « des vignes. » Ils ajoutent : « Tu aurais arraché les « yeux à ces hommes : nous ne montons pas. » Quel est le sens de ces mots? De qui veulent parler Dathan et Abiron? Est-ce du peuple d'Israël? Alors le sens serait celui-ci : Si tu avais procuré au peuple ces bienfaits, tu lui aurais arraché les yeux, c'est-à-dire, il aurait pour toi tant d'affection, qu'il s'arracherait les yeux pour te les donner. Au jugement de l'Apôtre lui-même, c'est là une grande marque d'amour : « Car, dit-il aux Ga« lates, s'il était possible, vous vous seriez arraché « les yeux, pour me les donner [1]. » Ce qu'ils ajoutent met le comble à leur révolte : « Nous ne « montons pas, » c'est-à-dire : Nous n'irons point, car Moïse les avait fait appeler. Ces rebelles faisaient peut-être, au contraire, allusion dans leur réponse aux ennemis qu'on leur avait dépeints si forts et si terribles; le sens reviendrait alors à ceci : Quand même tu leur aurais arraché les yeux, nous ne t'obéirions point; un temps du verbe serait mis pour un autre, « Nous ne montons pas, » au lieu de, Nous ne monterions point, par un tour de phrase particulier à l'Écriture.

XXVII. (Ib. XXVI, 20, 21.) *Dieu sépare les bons des méchants, quand il punit ces derniers.* — « Le « Seigneur parla à Moïse et à Aaron et leur dit : « Retirez-vous du milieu de cette assemblée. » Chose remarquable ! lorsque la vengeance divine est sur le point d'éclater contre les méchants, le Seigneur veut qu'une séparation soit établie entre les personnes; c'est ainsi que Noë se sépare avec sa maison des hommes condamnés à périr dans le déluge [2]; que Loth et les siens se séparent des habitants de Sodome destinés à être consumés par le feu du ciel [3]; que le peuple d'Israël lui-même s'éloigna des Egyptiens quand les flots de la mer allaient les engloutir [4]; et qu'enfin, dans la circonstance présente, Moïse et Aaron se séparent de Choré, Dathan et Abiron, les premiers instigateurs de la scission et de la révolte : ces saints personnages, vivant et demeurant au milieu de ces rebelles et de ceux que Dieu réprouvait, comme il le dit lui-même en les reprenant, ne cédèrent point cependant à l'entraînement de leurs mauvais exemples; le Seigneur ne leur donna pas non plus l'ordre de se séparer des coupables, tout le temps qu'il différait sa vengeance, ou que celle qu'il tirait d'eux laissait les innocents à l'abri de tout péril et de toute atteinte : ainsi en fut-il de la morsure des serpents, ainsi en fut-il du grand massacre dans lequel Dieu frappait celui qu'il voulait et comme il voulait, sans toucher aux autres; alors ce n'était plus comme l'eau du déluge, ou la pluie de feu, ou les flots de la mer, ou enfin la terre entrouverte, qui pouvaient engloutir toute espèce de personnes à la fois; sans doute, même dans ces circonstances, Dieu aurait pu conserver les siens; mais

[1] Nomb. XV, 30. — [2] Jacq. IV, 6. — [3] Nomb. XV, 30. — [4] Ib. 31. — [5] Eccli. VI, 36.

[1] Gal. IV, 15. — [2] Gen. VII, 15. — [3] Ibid. XIX, 12. — [4] Ex. XIX, 20

qu'était-il besoin d'opérer un miracle et de commander à l'eau, au feu ou à l'abîme de dévorer toutes les victimes qu'ils trouveraient, dès lors que la séparation d'avec les méchants était possible ? C'est ainsi qu'à la fin le froment sera séparé de l'ivraie : les méchants brûleront dans les flammes, et les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père [1].

XXVIII. (Ib. xvi, 30.) *Sur le sens de : in visione.* — Moïse dit, à propos de Choré, Abiron et Dathan, que : « Dieu montrera manifestement, « *in visione*, et que la terre s'entrouvrant, les dé« vorera. » Quelques uns ont traduit : « Le Sei« gneur montrera dans *l'abîme* ouvert ; » je pense qu'ils ont lu χάσματι à la place du mot φάσματι qui signifie : *manifestation* ; en sorte que le sens de la phrase est que le prodige frappera tous les yeux. *In visione* ne signifie donc point dans ce passage les visions qui apparaissent dans le sommeil ou dans l'extase : mais, comme je l'ai dit, une éclatante manifestation. Plusieurs prenant le mot grec dans une autre acception, ont voulu le traduire par « fantôme ; » mais cette expression est si opposée aux habitudes de notre langage, que nous l'employons presque exclusivement pour signifier les illusions dont le sens de la vue est victime ; il est vrai que, selon l'étymologie, il pourrait signifier la vue d'un objet veritable ; mais, je le répète, l'usage a prévalu de se servir d'un autre mot.

XXIX. (Ib. xvi. 32, 33.) *Que faut-il entendre par l'enfer où furent précipités Choré, Dathan et Abiron?* — « Et ils descendirent vivants aux « enfers, avec tout ce qui leur appartenait. » Il faut observer qu'il s'agit ici de l'enfer terrestre, en d'autres termes, des entrailles de la terre. Car ce nom *d'enfer* revient souvent dans l'Écriture et avec des acceptions très-différents, suivant l'objet auquel il se rapporte ; on l'emploie surtout en parlant des morts. Mais comme l'Écriture rapporte que ces hommes descendirent vivants aux enfers, et que le récit fait assez entendre ce que cela signifie, il est évident que les parties inférieures du sol reçoivent ici le nom d'enfer, par opposition avec cette partie de la terre dont la surface est habitée : c'est ainsi que l'Écriture dit, par opposition avec le ciel supérieur où demeurent les saints Anges, que les Anges prévaricateurs furent précipités dans les ténèbres de l'air et en quelque sorte reservés aux châtiments des cachots de l'enfer. « Car si « Dieu, dit-elle, n'a point épargné les Anges qui « ont péché, mais, les ayant refoulés dans les ca« chots ténébreux de l'enfer, les a livrés afin qu'ils « fussent tenus en réserve pour être punis au « jugement [1] ; l'Apôtre Paul n'appelle-t-il point aussi le démon « prince de la puissance de l'air, « qui agit maintenant dans les âmes incré« dules [2] ? »

XXX. (Ib. xvi, 36-40.) *Dieu veut que les encensoirs de Choré, Dathan et Abiron lui soient consacrés.* — « Le Seigneur dit ensuite à Moïse et « au prêtre Eléazar, fils d'Aaron : Prenez les « encensoirs d'airain du milieu de ceux que les « flammes ont dévorés, et sème là ce feu étranger : « parce que les encensoirs de ces pécheurs ont été « sanctifiés par leurs âmes (leur mort) ; et fais-en « des lames flexibles pour les placer autour de « l'autel, car ils ont été offerts devant le Seigneur et « sanctifiés, et ils sont devenus un avertissement « pour les enfants d'Israël. » Voici, selon moi, la raison pour laquelle Dieu ne s'adresse point ici, comme précédemment, à Moïse et à Aaron, mais à Moïse et à Eléazar, fils d'Aaron. Il s'agissait de montrer de quelle race devaient être les prêtres, car le crime de ces trois hommes fut précisément d'avoir voulu, quoique étrangers à la tribu de Lévi, usurper le ministère sacerdotal ; de là le châtiment terrible et surprenant qui mit fin à leurs jours. Dans ce dessein, Dieu ne veut point adresser la parole à Aaron, qui était déjà grand-prêtre, mais il l'adresse à Eléazar, qui devait lui succéder et remplissait déjà les fonctions secondaires du sacerdoce ; par là il assure au sein de la même famille l'ordre de succession dans le ministère sacerdotal. Aussi l'Écriture ajoute-t-elle : « Eléazar, fils du prêtre « Aaron, prit tous les encensoirs d'airain, dans « lesquels ceux qui furent brûlés avaient fait leur « offrande, et il les plaça comme un nouvel or« nement autour de l'autel, afin de rappeler par « là aux enfants d'Israël que nul étranger à la « famille d'Aaron ne doit s'approcher pour offrir « de l'encens devant le Seigneur ; c'est ainsi « qu'il éviteront le châtiment de Choré et de ses « complices, selon ce que le Seigneur a dit par « la main de Moïse. » Le dessein de Dieu, dans cette démarche qu'il commande à Eléazar, était donc d'assurer en sa personne, non point le sacerdoce, qui appartenait à Aaron, mais le droit de succession dans le ministère sacerdotal. Quant à ces mots : « *Sème* là ce feu étranger, » ils

[1] Matt. xiii, 30, 43.

[1] II Pierre, ii, 4. — [2] Eph. ii, 2.

signifient : *Disperse* ça et là. Ce qui suit : « Les « encensoirs de ces pécheurs *ont été sanctifiés* dans « leurs âmes, » renferme, il est vrai, une formule singulière de langage ; mais cette nouvelle manière de s'exprimer veut dire que les encensoirs sont devenus une chose sainte par la punition de ceux qui ont commis ce péché : car leur exemple est une leçon qui apprend aux autres à trembler. Nous voyons ensuite le motif pour lequel Dieu veut que ces encensoirs soient placés autour de l'autel ; c'est « parce qu'ils ont été of« ferts devant le Seigneur, et que, ayant été « sanctifiés, ils sont devenus un avertissement, « à Israël. » L'indignité de ceux qui ont fait l'offrande n'est pas pour Dieu une raison de la rejeter, mais il préfère attirer l'attention sur Celui à qui cette offrande à été faite, c'est-à-dire, sur le Seigneur ; afin de faire comprendre que le nom du Seigneur, à qui les encensoirs ont été présentés, a plus de vertu que le crime de ceux qui les avaient offerts.

2. *L'Ecriture ne suit pas toujous l'ordre chronologique dans la narration du fait.* — Au reste, l'Ecriture avait déjà mentionné le fait en question, au livre de l'Exode, dans l'endroit où elle parle de la fabrication de l'autel [1] : on voit par cet exemple que les saints livres ne s'attachent pas à décrire les choses suivant l'ordre des temps, mais suivant la nature de leur objet. C'est ainsi que ce livre des Nombres rapporte comment la verge d'Aaron poussa des fleurs et des fruits, pour confirmer le choix que Dieu avait fait de lui comme prêtre [2]. Or, au livre de l'Exode, quand Dieu donne ses ordres pour l'érection du tabernacle, nous lisons déjà que cette verge doit-être déposée dans l'arche avec la manne au milieu du Saint des Saints [3]. Il est évident que Dieu prescrit cette particuliarité longtemps avant l'éréction et l'achèvement du tabernacle : car le tabernacle fut dressé le premier mois de la seconde année après la sortie de l'Egypte [4] ; et ce livre commence au premier jour du deuxième mois de cette seconde année. Si l'on considère l'ordre des livres entre eux, il en résulte donc manifestement que ces détails sont rétrospectifs et rappellent des faits anciens, tandis qu'une attention superficielle ferait voir dans ces livres une narration des événements dans l'ordre exact de leur date.

XXXI. (Ib. XVIII, 1.) *Le mot péché employé dans le sens de sacrifice pour les péchés.* — « Le Sei« gneur dit à Aaron : Vous recevrez les péchés « de ce qui est saint, toi et tes fils, et la maison de « ton père avec toi ; et vous recevrez les péchés « de votre sacerdoce, toi et tes fils. » Ces *péchés* sont ce qu'on appelle les *sacrifices pour les péchés.* Par conséquent « les péchés de ce qui est saint, » ne veut pas direles péchés des saints ; mais on les appelle péchés parce que ce sont des sacrifices pour les péchés : et on dit, *de ce qui est saint*, parce qu'ils sont offerts dans le Sanctuaire ; de là leur nom : « les péchés de ce qui est saint. » Les « péchés de votre sacerdoce » signifient également les sacrifices offerts pour les péchés, sacrifices dont les victimes, selon la déclaration formelle du Lévitique, appartiennent de droit au prêtre [1].

XXXII. (Ib. XVIII, 12.) *Tous les premiers fruits, présentés au Seigneur, sont réservés aux prêtres.*— « Tous les premiers fruits, *primogenita*, qui sont « dans leur terre, et qu'ils auront apportés au Sei« gneur, seront à toi. » *Primogenita* ne signifie pas ici les premiers-nés des animaux, car on les désigne en grec par le mot πρωτότοκα, tandis que *primogenita* a pour terme correspondant πρωτογενήματα. Mais le latin n'a pas deux mots pour exprimer ces objets. De là vient que plusieurs interprètes ont traduit πρωτογενήματα par *prémices* : mais c'est à tort, car les prémices se nomment en grec ἀπαρχαὶ, et renferment un sens différent. Voici donc la différence tranchée qui distingue ces trois choses : πρωτότοκα désigne les premiers-nés des animaux, et même des hommes ; πρωτογενήματα les premiers fruits obtenus de la terre, soit des arbres, soit de la vigne ; les *prémices* enfin, les premiers fruits tirés de la terre, il est vrai, mais rentrés des champs, comme ce qu'on tirait d'abord de la pâte, du grenier, du tonneau ou de la cuve.

XXXIII. (Ib. XIX, 1-22.) *Significations figuratives des prescriptions de la Loi, relatives à la Vache rousse et à l'eau d'expiation.* — Nous ne pouvons nous abstenir de parler de la génisse rousse, dont la cendre doit, aux termes de la Loi, servir à l'eau d'aspersion et à la purification de ceux qui ont touché un mort ; car elle est une figure éclatante du nouveau Testament ; et cependant nous ne pouvons, pressés comme nous sommes, parler assez dignement d'un mystère aussi sublime. D'abord, qui ne serait frappé du ton solennel avec lequel l'Ecriture aborde

[1] Ex. XXVII, 2. — [2] Nombr. XVII, 8. — [3] Ex. XXVI. — [4] Ib. XL, 15.

[1] Lév. VI, 25, 26.

ce sujet ? et qui ne se sentirait très-vivement excité à sonder les profondeurs de ce mystère ? « Le « Seigneur parla encore à Moïse et à Aaron, et « leur dit : Voici la distinction de la Loi entre « toutes les choses que le Seigneur a établies. » Il est évident qu'une distinction ne se produit qu'entre deux ou plusieurs objets : une chose ne peut être distinguée d'elle-même. Or, il n'est pas question ici d'une distinction par rapport à un objet quelconque, puisque l'Ecriture ajoute ce mot : « de la Loi ; » ni par rapport à une loi particulière, quelle qu'elle soit ; car, quand l'Ecriture formule une loi, elle se sert toujours des expressions suivantes : Voici la loi de telle ou telle chose ; ce qui montre que cette loi n'est pas la Loi générale, où sont contenus tous les commandements ; tandis que, dans ce passage, après avoir dit : « Voici la distinction de la Loi, » le texte ajoute « : entre toutes les choses que le « Seigneur a *établies*, » non pas évidemment dans la création, mais dans ses commandements. Aussi plusieurs des nôtres ont-ils traduit : « en- « tre tout ce que le Seigneur a *commandé*. » Si donc cette distinction se produit entre tout ce que le Seigneur a prescrit par la Loi, il n'est pas douteux qu'elle ne soit d'une grande importance et l'on doit voir ici la distinction qui existe entre les deux Testaments. Ce sont, il est vrai, les mêmes objets dans l'Ancien et dans le Nouveau ; mais dans l'un, c'est l'ombre et la figure ; dans l'autre, la révélation et le plein jour de la vérité. Il y a de la différence, non seulement dans les Sacrements, mais encore dans les promesses. Là, Dieu propose des récompenses temporelles, figure mystérieuse de la récompense spirituelle ; ici, ses promesses sont évidemment spirituelles et éternelles à la fois. Mais où voyons-nous, entre les biens temporels et charnels d'une part, et les biens spirituels et éternels de l'autre, une ligne de séparation plus certaine et plus frappante que dans la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ? Sa mort nous dit assez que la félicité terrestre et passagère n'est pas la grande récompense que nous devons désirer et espérer du Seigneur notre Dieu : car en condamnant son Fils unique à souffrir si cruellement, Dieu distingue manifestement cette félicité, du bonheur que nous devons lui demander et attendre de lui L'immolation de la génisse rousse, racontée dans l'Ecriture, est donc un symbole assez frappant de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ligne de démarcation entre les deux Testaments.

2. « Le Seigneur parla à Moïse et à Aaron, et « leur dit : Voici la distinction de la Loi entre « toutes les choses que le Seigneur a établies : » puis viennent les ordres de Dieu : « Parle, dit-il, « aux enfants d'Israel. » La phrase peut encore être construite de la manière suivante : « Le « Seigneur parla encore à Moïse et à Aaron, et leur « dit: Voici la distinction de la Loi, entre toutes les « choses que le Seigneur a établies quand il di- « sait. » Il n'est pas question ici des choses que Dieu a établies, quand il créait, par exemple, le Ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, mais de tout ce qu'il a établi par sa parole, c'est-à-dire dans les deux Testaments ; puis nous lisons : « Parle aux enfants d'Israël, et qu'ils t'amènent « une génisse rousse sans défaut. » La génisse rousse est l'image de la chair du Christ ; son sexe marque l'infirmité de la chair, et sa couleur, le sang de la passion. Ces mots : « qu'ils te « l'amènent, » nous montrent dans Moïse la personnification de la Loi : car les Juifs se sont imaginé être fidèles à la Loi quand ils ont mis le Christ à mort, pour avoir, suivant eux, profané le sabbat et violé les observances légales. Il n'est pas étonnant que cette génisse doive être exempte de défaut ; car les autres victimes destinées au sacrifice devaient être aussi sans défaut, et toutes figuraient avec elle la chair du Christ. Or, cette chair, semblable à la chair de péché, n'était pas cependant une chair de péché [1]. Mais dès lors que Dieu a voulu établir clairement ici la distinction de la Loi, c'était peu de dire que la génisse devait être *sans défaut*, si l'Ecriture n'eût ajouté « qu'elle n'aura pas *de défaut en elle* : » cette répétition n'a pas été peut-être placée là sans dessein, car, en insistant sur le même fait, elle en est une confirmation sérieuse. Il est cependant une autre interprétation, qui ne s'éloigne pas de la verité : si l'Ecriture dit d'abord que « la génisse sera exempte de défaut » et ensuite « qu'elle n'aura pas de défaut en elle, » cela signifierait que la chair personnelle du Christ n'a pas eu de défaut, mais qu'elle en a eu dans les autres, qui sont ses membres. Quelle est en effet, dans cette vie, la chair exempte de péché, sinon celle-là seule qui n'a pas de défaut en soi ? « Et le joug n'a pas été posé sur elle. » La chair du Christ n'a point en effet porté le joug de l'iniquité, elle est venue opérer la délivrance de ceux qu'elles y a trouvés soumis et elle a brisé leurs fers, suivant ces paroles qui

[1] Rom. VIII, 3.

s'adressent au Christ. « Vous avez brisé mes « chaînes, je vous offrirai en sacrifice une vic« time de louanges [1]. » Celui qui avait le pouvoir de donner sa vie et de la reprendre [2], n'a point porté le joug sur sa chair.

3. Le texte ajoute : « Et tu la donneras au « prêtre Eléazar. » Pourquoi pas à Aaron ? N'était-ce point une annonce figurative que la passion du Seigneur ne devait pas arriver dans ce temps-là, mais sous les successeurs du sacerdoce d'alors ? « Et ils la jetteront hors du camp : » c'est ainsi que le Sauveur fut conduit hors de la ville pour souffrir sa passion. Quant à ces mots : « Dans un lieu pur, » ils signifient que le Christ est mort innocent. « Et ils l'immoleront devant « lui, » c'est ainsi que la chair du Christ fut immolée en présence de ceux qui allaient devenir les prêtres du Seigneur sous le Testament nouveau.

4. « Eléazar prendra de ce sang, et il en fera « sept fois l'aspersion vers la face du tabernacle « du témoignage. » Ce rit est la preuve que le Christ a, conformément aux Ecritures, répandu son sang pour la rémission des péchés [3]. « Vers « la face du tabernacle du *témoignage*, » c'est-à-dire, que tout dans ce grand évènement, est arrivé selon le *témoignage* que Dieu lui-même avait rendu par avance. Enfin « sept fois, » nombre sacré qui signifie la sanctification spirituelle opérée par le sang du Christ.

5. « Et ils la brûleront en sa présence. » Je pense que ce rit est un symbole de la résurrection. Car le feu tend de sa nature à monter, et à transformer en sa substance ce qu'il brûle. *Cremare*, brûler, vient d'ailleurs d'un mot grec qui veut dire : suspendre, entraîner après soi. L'Ecriture ajoute : « en sa présence, » c'est-à-dire, en présence du prêtre : paroles qui sont placées là, ce me semble, pour marquer l'apparition du Christ ressuscité à ceux qui devaient avoir part au sacerdoce royal. Ce qui suit : « On « brûlera sa peau et ses chairs, et son sang avec « ses excréments, » explique en détail la manière dont on brûlera la victime ; ce passage renferme en même temps de mystérieuses significations : la peau, les chairs et le sang sont une figure de la substance mortelle du corps de Jésus-Christ; et le mépris et les outrages du peuple, figurés, à mon sens, par les excréments de la victime, doivent tourner à la gloire du Christ, symbolisée à son tour par la flamme du bûcher.

6. « Le prêtre prendra ensuite du bois de cè« dre, de l'hyssope et de l'écarlate, et il les jet» tera au milieu du feu où brûle la génisse. » Le bois de cèdre est le symbole de l'espérance, qui doit toujours habiter dans les cieux. L'hyssope, plante modeste qui fixe ses racines dans le rocher, est l'image de la foi. L'écarlate, qui emprunte au feu ses vives couleurs, figure la charité, qui n'est autre que la ferveur de l'esprit. Voilà les trois choses, que nous devons jeter dans la résurrection du Christ comme dans une sorte de foyer embrasé, afin que notre vie soit cachée avec la sienne, selon ce mot de l'Apôtre : « Votre vie est cachée en Dieu avec le Christ [1]. »

7. « Le prêtre lavera ses vêtements, et son « corps dans l'eau ; il entrera ensuite dans le « camp, et sera impur jusqu'au soir. » Que signifie cette ablution du corps et des vêtements, si ce n'est la pureté extérieure et intérieure à la fois ? Voilà pour le prêtre. On lit ensuite : « Et ce« lui qui la brûlera, lavera ses vêtements et son « corps dans l'eau, et il sera impur jusqu'au « soir. » Cet homme qui brûle la victime est, selon moi, la figure de ceux qui ensevelirent la chair du Christ, la préparant ainsi à la résurrection comme à une sorte de bûcher glorieux.

8. « Et un homme pur ramassera la cendre « de la génisse, et la placera hors du camp dans « un lieu pur. » Que devons-nous entendre par la cendre de la génisse, en d'autres termes, par les *restes* de la victime immolée et livrée aux flammes, si ce n'est la renommée glorieuse qui a suivi la passion et la résurrection du Christ ? « Car « des *restes* demeurent à l'homme pacifique [2]. » En effet, le Christ était une sorte de cendre, parce qu'il passait, aux yeux de ceux qui n'avaient pas la foi, pour un mort digne de mépris ; et néamoins il purifiait en même temps les âmes, en qui existait la foi à sa résurrection. Et comme cette renommée jeta son éclat le plus vif parmi ceux qui vivaient au milieu des gentils, sans appartenir au peuple juif, j'estime que c'est la raison d'être de ces paroles : « Et un homme pur « ramassera la cendre de la génisse ; » cet homme sera évidemment pur *de la mort du* Christ, qui fut le crime des Juifs. « Et il la placera dans « un lieu pur, » c'est-à-dire qu'il la traitera avec honneur ; cependant il la portera « hors du « camp, » parce que la gloire de l'Evangile a brillé en dehors des cérémonies célébrées chez les Juifs. « Et l'assemblée des enfants d'Israël la

[1] Ps. cxv, 16, 17. — [2] Jean, x, 18. — [3] Rom. III, 25. Ephé. I, 7.

[1] Colos. III, 3. — [2] Ps. XXXVI, 37.

« conservera, c'est l'eau de l'aspersion, elle pu« rifie. » Dieu déclare ensuite avec plus de clarté la manière dont on faisait avec cette cendre l'eau d'aspersion, qui effaçait l'impureté contractée au contact des morts : image assurément de la purification des iniquités qui se commettent dans cette vie toujours morte ou mourante.

9. Ce qui vient ensuite est surprenant : « Et « celui, dit l'Ecriture, qui ramassera la cendre « de la génisse, lavera ses vêtements, et il sera « impur jusqu'au soir. » Comment l'action de cet homme, qui était pur auparavant, le rendra-t-elle impur ? N'est-ce point une figure de ce qui se passe dans la foi chrétienne, où ceux-mêmes qui se croient à l'abri de toute souillure apprennent à se connaître, car « tous ont péché et ont be« soin de rendre gloire à Dieu, parce qu'ils ont été « justifiés gratuitement par le sang du Christ [1]? » Cet homme n'est cependant pas tenu de laver son corps, mais seulement ses habits : je crois que la démarche qu'il accomplit en ramassant la cendre et la plaçant dans un lieu pur, entendue dans le sens spirituel, signifie qu'il était déjà purifié intérieurement : c'est ainsi que Cornélius, entendant Pierre et croyant à sa prédication, fut purifié d'une manière si parfaite, que le Saint-Esprit lui fut donné, même avant le baptême visible, ainsi qu'à tous ceux qui étaient là [2]. Il ne négligera point cependant de recevoir le sacrement qui se donne sous une forme sensible ; ce fut pour lui la purification extérieure, une sorte d'ablution de ses vêtements. « Et ce sera, dit le « texte sacré, une loi éternelle pour les enfants « d'Israël et pour les prosélytes qui se sont joints « à eux. » Qu'est-ce que ces paroles nous font voir, si ce n'est que le baptême, figuré symboliquement par l'eau d'aspersion, profitera également aux Juifs et aux Gentils, c'est-à-dire, aux enfants d'Israël et aux prosélytes, les uns étant comme les rameaux naturels de l'arbre, et les autres, une sorte d'olivier sauvage greffé sur le tronc vigoureux [3]? Mais qui ne serait étonné de voir qu'il est dit de l'un et de l'autre, après qu'ils se sont lavés : « Il sera impur jusqu'au « soir ? » Et ce n'est pas seulement dans cette circonstance, mais dans toutes ou presque toutes les purifications semblables, que l'Ecriture se sert des mêmes expressions. Je ne sache pas qu'on puisse donner à cette particularité une interprétation différente de celle-ci : c'est que tout homme, après la rémission la plus entière de ses fautes, contracte, en demeurant dans cette vie, les imperfections qui le rendent impur jusqu'à la fin de cette même vie, qui est pour lui comme le soir d'un jour.

10. L'Ecriture décrit ensuite la manière dont doit se faire, avec l'eau d'aspersion, la purification des hommes devenus impurs : « L'âme, dit« elle, de quiconque aura touché un mort, sera « impure pendant sept jours ; cet homme se « purifiera le troisième et le septième jour, et « il sera pur. » Ici encore je ne vois pas ce qu'on peut entendre par le contact d'un mort, sinon l'iniquité de l'homme. L'impureté qui dure sept jours se rapporte, je pense, à l'âme et au corps ; à l'âme, pour le nombre ternaire ; au corps pour le nombre quatre. Le motif pour lequel il en est ainsi demanderait de longs développements. C'est en ce sens que j'interprète ces paroles du Prophète : « Je ne mon« trerai pas d'aversion après trois et quatre « impiétés [1]. » Viennent ensuite ces mots : « S'il « n'est pas purifié le troisième et le septième « jour, il ne sera pas pur. Quiconque aura touché « le corps mort d'un homme, et sera mort, et « n'aura pas été purifié, » c'est-à-dire, sera mort avant d'avoir été purifié de ce contact, « souillera « le tabernacle du Seigneur : cette âme sera re« tranchée d'Israël. » Il est extrêmement difficile de trouver dans les livres de Moïse quelque chose de plus formel en faveur de la vie de l'âme après la mort. Ici, en effet, l'Ecriture nous dit que si cet homme est mort avant d'être purifié, son impureté demeure, et que cette âme est retranchée d'Israël, en d'autres termes, de la société du peuple de Dieu. Or, que veut-elle nous faire entendre par là, sinon que le châtiment pèse sur cette âme, même après la mort, quand au temps de la vie elle n'a pas été purifiée par ce sacrement qui est la figure du baptême chrétien ? « Il sera impur, dit le texte sacré, parce que l'eau « d'aspersion n'a pas été repandue sur lui ; son « impureté est *encore* en lui. » *Encore*, c'est-à-dire, même après la mort. Quant à ces mots, cités plus haut : « Il a souillé le temple du Sei« gneur, » comprenez : autant qu'il était en lui de le faire. C'est ainsi que l'Apôtre dit : « N'éteignez « point l'Esprit [2], » quoiqu'il soit impossible à l'homme de réaliser ce crime. Si le tabernacle eût été réellement souillé, Dieu n'aurait pas manqué d'ordonner qu'on le purifiât.

11. Dieu prescrit ensuite la manière dont

[1] Rom. III, 23, 24. — [2] Act. X, 44-48. — [3] Rom. XI, 16-24.

[1] Amos, I, 3. — [2] I Thess. V, 19.

doivent être purifiés ceux qui sont devenus impurs au contact des morts, image des œuvres mortes ou du péché : « Ils prendront, dit-il, pour « cet homme impur de la cendre de la gé« nisse brûlée pour la purification, et ils verseront « sur elle, » c'est-à-dire, sur cette cendre, « de « l'eau vive dans un vase ; puis un homme pur, « prenant de l'hyssope et la trempant dans l'eau, « fera des aspersions sur la maison, sur les vases, « et sur toutes les âmes qui seront là, et sur celui « qui aura touché un os humain, ou un blessé, « ou un mort, ou un tombeau ; et le pur purifiera « l'impur le troisième et le septième jour ; et « celui-ci sera purifié le septième jour, et lavera « ses vêtements, et se lavera lui-même dans l'eau, « et il sera impur jusqu'au soir. » Il est évident que l'eau d'aspersion n'est pas celle qui devait servir à laver les vêtements. « Et il se lavera « dans l'eau : » cette eau, est, je pense, l'eau spirituelle, en figure toutefois, non en réalité. Car, sans aucun doute, elle était visible, comme toutes les ombres des choses à venir. Mais celui qui reçoit en bonne disposition la purification du sacrement de baptême dont l'eau d'aspersion était la figure, acquiert même la purification spirituelle ou invisible de la chair et de l'âme, devenant ainsi pur de corps et d'esprit. L'aspersion de l'eau devait se faire avec l'hyssope, cette plante qui, disions-nous, est l'image de la foi. Or, ceci peut-il nous rappeler autre chose que ce qui est rapporté dans l'Écriture : « Que Dieu « purifiait leurs cœurs par la foi [1] ? » Sans la foi, en effet, le baptême n'est d'aucune utilité. L'homme pur qui doit, aux termes de la Loi, faire cette aspersion, est la figure des ministres qui tiennent la place de leur Seigneur, l'homme pur par excellence. Ce sont ces ministres, en effet, qui sont désignés dans la suite du texte : « Et « celui qui répandra l'eau d'aspersion lavera ses « vêtements, » c'est-à-dire qu'il sera pur, même de corps. « Et celui qui aura touché l'eau d'as« persion, sera impur jusqu'au soir. Et toute « chose que cet homme impur aura touchée, sera « impure ; et l'ame qui l'aura touché, sera impure « jusqu'au soir. » J'ai déjà dit plus haut le sens qu'il faut attacher à ces mots : « jusqu'au soir. »

XXXIV. (Ib. XIX, 16.) *Ce que l'Écriture entend par ces mots : un blessé, un mort.* — « Quiconque aura « touché dans la campagne un blessé, ou un mort, « ou l'os d'un homme, ou un tombeau. » On peut demander ce que l'Écriture entend par « un « blessé et un mort. » Car si elle distingue le blessé du mort, on pourra conclure que l'impureté se contracte au conctat d'un homme blessé, fût-il encore vivant : ce qui est absurde. Mais comme on peut mourir des suites d'une blessure, toute la distinction qu'elle a voulu faire et indiquer, est celle qui existe entre l'homme mort en conséquence de sa blessure, et l'homme mort sans avoir été blessé.

XXXV. (Ib. XX, 11.) *De l'eau du rocher.* — L'Apôtre Paul a donné la signification mystérieuse de l'eau sortie du rocher, quand il a dit : « Tous aussi ont bu d'un même breuvage spiri« tuel ; car ils recevaient ce breuvage de la pierre « spirituelle qui les accompagnait, et cette pierre « était le Christ [1]. » L'eau du rocher signifiait donc la grâce spirituelle, dont la source est dans le Christ et dont les eaux étanchent la soif intérieure. Quant à la verge qui frappa le rocher, elle est l'image de la croix de Jésus-Christ. En effet la grâce a coulé, quand le bois sacré a touché la pierre ; les deux coups frappés avec la verge donnent eux-mêmes à ce symbolisme une signification plus évidente : car deux morceaux de bois composent la Croix.

XXXVI. (Ib. XX, 13.) *Même sujet.* — L'Écriture dit à propos de cette eau tirée du rocher : « C'est « là l'eau de contradiction, où les enfants d'Israël « murmurèrent en présence du Seigneur, et où « il fut sanctifié en eux. » Ainsi nous voyons d'abord qu'ils élevèrent des plaintes contre le bienfait que Dieu leur avait accordé en les tirant d'Égypte ; puis nous voyons que Dieu est sanctifié en eux, quand l'eau miraculeuse du rocher fait paraître sa sainteté à leurs yeux. Ceci n'est-il pas un Symbole figuratif de deux sortes de personnes : les unes résistant à la grâce du Christ, les autres lui faisant bon acceuil ; ce qui fait que la grâce est pour les unes l'eau de contradiction, pour les autres, l'eau de sanctification ? L'Evangile ne nous dit-il pas, en effet, du Seigneur lui-même : « Il sera encore un objet de contradiction [2]. »

XXXVII. (Ib. XX, 17.) *Mot sous-entendu.* — Lorsque Moïse fait dire, entre autres choses, au roi d'Edom : « Nous ne boirons point de l'eau de « ton réservoir, » cela signifie : Nous n'en boirons point, sans en payer le prix. C'est ce que prouvent ces autres paroles de Moïse un peu plus loin : « Si nous buvons de ton eau, moi et mes « troupeaux, je t'en payerai le prix. »

XXXVIII. (Ib. XX, 17.) *Sens de ces mots : in*

[1] Act. XV, 9.

[1] I Cor. X, 4. — [2] Luc, II 34.

dextera neque in sinistra. — « Nous ne nous dé-« tournerons point à droite ni à gauche ; » ces dernières expressions étant au pluriel dans le texte, elles signifient : soit vers les choses qui sont à droite, soit vers les choses qui sont à gauche.

XXXIX. (Ib. xx, 24.) *Les eaux de contradiction appelées aussi eaux de malédiction.* — « Vous « n'entrerez point dans la terre que j'ai donnée « aux enfants d'Israël pour qu'ils la possèdent : « parce que vous m'avez irrité à l'eau de *malé-« diction.* » Dieu désigne ici l'eau de contradiction sous le nom d'eau de malédiction. Le texte porte, en effet, λοιδορίας au lieu de ἀντιλογίας.

XL. (Ib. xxi, 2.) *Sur le vœu d'anathème.* — « Israël fit encore un vœu au Seigneur, et dit : « Si vous me livrez ce peuple après l'avoir assu-« jetti, » c'est-à-dire, si vous me le soumettez en me le livrant, « je l'anathématiserai, ainsi « que ses villes. » Il faut bien comprendre le sens de ce mot : *anathème.* Il signifie que la chose, quoique vouée, devient maudite, comme ce peuple dont il est parlé ; de là ces mots : « Si « quelqu'un vous annonce un évangile différent « de celui que vous avez reçu, qu'il soit *anathè-« me* [1]. » C'est l'origine du mot vulgaire *devotare*, car il n'est presque personne qui se serve de ce mot autrement que pour appeler sur soi des malédictions.

XLI. (Ib. xxi, 3.) *Même sujet.* — « Et il l'ana-« thématisa, lui et sa ville : et ce lieu fut appelé « *Anathème.* » De là vient que l'anathème est à nos yeux quelque chose qui excite l'horreur et l'effroi. Quand une chose était livrée à l'anathème, autrement en langage vulgaire, dévouée, le vainqueur ne devait rien en détourner à son usage, mais livrer tout à la destruction. L'origine de ce mot en grec vient de ce que les objets qui avaient été voués ou promis étaient fixés ou suspendus aux voûtes des temples, quand on réalisait son vœu ou sa promesse. Ἄνω τιθέναι placer en haut.

XLII. (Ib. xxi, 13,14.) *Sur les livres apocryphes.* — L'Écriture, rapportant en détail les campements des enfants d'Israël, dit entre autres choses : « De là ils transportèrent leur camp au-« delà d'Arnon, dans le désert, est sur les « limites des Amorrhéens. Car Arnon est la li-« mite de Moab, entre Moab et l'Amorrhéen. « C'est pourquoi il est écrit dans un livre : La « guerre du Seigneur enflamma Zoob, et les « torrents d'Arnon, et Er habita les torrents. » Elle ne dit pas en quel livre sont contenues ces paroles, et nous ne les lisons dans aucun de ceux que nous regardons comme livres canoniques. C'est sur de tels passages que s'appuient ceux qui prennent à tâche d'offrir des livres apocryphes aux âmes curieuses ou irréfléchies, pour leur insinuer des impiétés déguisées sous des fables. Mais il est parlé ici d'un livre en général, et non d'un livre sacré écrit par tel Patriarche ou tel Prophète. Nous ne nions pas qu'il y eût déjà alors des livres, soit chez les Chaldéens, les ancêtres d'Abraham; soit chez les Egyptiens, dont Moïse avait appris toute la sagesse; soit chez d'autres nations, et que l'un de ces livres pût contenir ce récit; mais il ne s'ensuit pas que le livre où cela était écrit acquière la valeur des Ecritures qui sont revêtues de l'autorité divine : pas plus que ce Prophète Crétois dont parle l'Apôtre [1]; pas plus que ces écrivains de la Grèce, Poètes ou Philosophes, dont le même apôtre confirme l'autorité, quand il rapporte cette parole d'un des leurs, dans le discours sublime et plein de vérité qu'il fit entendre aux Athéniens : « Car « c'est en lui que nous avons la vie, le mouve-« ment et l'être [2]. » Il est bien permis à Dieu de prendre où il lui plaît les témoignages favorables à la vérité; mais il n'autorise pas pour cela tout ce qui est rapporté dans ces livres. On ne voit pas clairement la raison de la citation mentionnée plus haut : peut-être l'Écriture a-t-elle voulu dire que la guerre eut lieu entre ces deux nations à l'occasion de leurs limites respectives, et que les hommes du pays, pour peindre ce que cette guerre eut d'effroyable, l'ont appelée la guerre du Seigneur; de là ces mots écrits dans quelqu'un de leurs livres : « La guerre du Sei-« gneur enflamma Zoob, » soit que cette ville ait été, dans cette guerre, la proie des flammes; soit qu'elle y ait pris part avec ardeur; soit enfin qu'il y ait quelqu'autre signification dans ce passage obscur.

XLIII. (Ib. xxi, 16.) *Allusion de l'Ecriture à un fait qu'elle n'a pas rapporté précédemment.* — « C'est ici le puits dont le Seigneur parla à « Moïse, en lui disant : Assemble le peuple, et je « leur donnerai de l'eau à boire. » Ce fait est rapporté en termes tels qu'il semblerait qu'on doit en lire le récit dans quelque chapitre précédent. Mais comme on ne le trouve nulle part, il faut entendre ce passage en ce sens que le peuple,

[1] Gal. I, 8.

[1] Tite, I, 12. — [2] Act. XVII, 28.

après s'être plaint de la sécheresse, trouva de l'eau en cet endroit.

XLIV. (Ib. xxi, 24, 25. *De la victoire des Israélites sur les Amorrhéens.* — « Israël le frappa du « tranchant du glaive : et ils se rendirent maîtres « de son pays, depuis Arnon jusqu'à Jaboc et « jusqu'aux enfants d'Ammon : car Jazer est à la « frontière des enfants d'Ammon. Ainsi Israël prit « toutes ces villes. Et Israël habita dans toutes « les villes des Amorrhéens, dans Esébon. » Il n'est pas douteux qu'Israël posséda ces villes des Amorrhéens, après s'en être rendu maître par le droit de la guerre, parce qu'il ne les livra pas à l'anathème : car s'il les eût anathématisées, il n'aurait pu les garder en sa possession, ni faire servir à son usage aucune portion du butin. Il est à observer que ces guerres s'appuyaient sur la justice. Car on refusait aux Israélites un passage inoffensif, qui devait leur être ouvert, suivant les strictes exigences du droit des nations. Dieu d'ailleurs fut fidèle à ses promesses, et vint en aide aux Israélites, à qui devait être donné le pays des Amorrhéens. Il n'en fut pas de même lorsque Edom, lui aussi, leur refusa le passage : les Israëlites ne firent pas la guerre à ce peuple, et les enfants de Jacob n'en vinrent pas aux mains avec les enfants d'Esaü, son frère jumeau ; parce que Dieu ne leur avait pas promis cette terre, mais ils s'en détournèrent [1].

XLV. (Ib. xxi, 27.) *De ceux qui proposaient des énigmes, autrement des poètes.* — « C'est « pourquoi ceux qui proposent des énigmes, di- « ront : Venez à Esebon, etc. » On ne voit pas clairement quel était le rôle de ces inventeurs d'énigmes, parce que leur nom n'est pas usité dans notre langue, et que c'est à peine si on le retrouve quelque part dans les divines Ecritures; mais comme nous les voyons célébrer dans une sorte d'hymne la guerre des Amorrhéens contre les Moabites, et la victoire de Séon, roi des Amorrhéens, sur Moab, il est permis de croire que l'on nommait alors inventeurs d'énigmes ceux que nous appelons aujourd'hui poètes ; car les poètes se donnent ordinairement la licence de mêler à leurs poëmes des énigmes tirées de la fable, où se cache quelque chose de mystérieux à deviner. Il n'y aurait pas, en effet, d'énigme possible, sans l'emploi de quelque expression figurée, dont l'examen sérieux conduit à l'intelligence de ce qui est voilé sous la forme énigmatique.

[1] Nomb. xx 21.

XLVI. (Ib. xxii, 4,-6.) *Des Moabites et des Madianites.* — Suivant le récit de l'Ecriture, après qu'Israël eut vaincu les Amorrhéens et se fut emparé de toutes leurs villes, Balac, roi des Moabites, envoya des ambassadeurs à Balaam pour l'inviter à maudire Israël. On voit assez par ce récit que les Moabites ne furent pas tous réduits en servitude par Séon, roi des Amorrhéens, quand il les eut vaincus ; et que la nation des Moabites se conserva jusqu'à l'époque du règne de Balac, roi de Moab. Or, Moab dit aux plus anciens des Madianites : « Ce peuple va main- « tenant dévorer tous ceux qui sont autour de « nous. » Ils ne formaient pas une seule nation, mais deux nations voisines dont l'une avertit l'autre de se tenir en garde contre un danger commun. Moab, en effet, était fils de Loth et d'une de ses filles [1] ; Madian naquit de l'union d'Abraham avec Céthura [2]. Ce n'était donc pas un seul peuple, mais deux nations voisines et limitrophes.

XLVII. (Ib. xxii, 7-16.) *De Balaam.* — Que veut dire, l'Ecriture, quand elle rapporte que « des « *divinations* étaient dans les mains » de ceux que Balac envoya à Balaam, pour l'amener à maudire Israël? Est-ce que ces envoyés étaient aussi des devins? ou bien portaient-ils à Balaam des objets dont il avait besoin pour prophétiser : ce qu'il fallait, par exemple, livrer au feu dans les sacrifices, ou employer de quelque autre manière, objets qui se seraient appelés *divinations*, parce qu'ils pouvaient servir d'instruments à Balaam ? Cela signifierait-il quelque autre chose? car cette expression n'est pas claire. Il est bon de noter aussi ce passage : « Dieu vint « à Balaam et lui dit : Que sont ces hommes que « tu as près de toi etc? » L'Ecriture ne dit pas si cela se passa en songe, quoiqu'elle fasse suffisamment entendre que ce fut pendant la nuit, comme il résulte des paroles suivantes : « Bala- « am se levant le matin [3]. » On peut s'étonner que Dieu ait favorisé de révélations un homme pervers ; car, quand même il serait constant que cet évènement eut lieu en songe, la question serait toujours à poser à cause de l'indignité du personnage. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ nous apprend un fait semblabe de ce riche, qui se disposait à détruire ses anciens greniers et à en remplir de nouveaux qui seraient plus grands. » « Dieu lui dit : Insensé, cette nuit même on va « te reprendre ton âme ; et pour qui sera ce que

[1] Gen. xix, 37. — [2] Ib. xxv, 2. — [3] Nomb. xxii, 13.

« tu as amassé ? [1] » Que personne ne se glorifie donc, si Dieu, qui sait comment il faut parler à de tels hommes, lui parle de la même manière, car Dieu peut accorder cette faveur à des réprouvés ; même quand il parle par un ange, c'est lui qui parle.

XLVIII. (Ib. XXII, 12-38.) *Cupidité de Balaam et son endurcissement.* — Cette réponse de Balaam aux ambassadeurs plus honorables qui lui sont députés de nouveau, est tout-à-fait irrépréhensible : « Quand Balac me donnerait plein sa maison « d'or et d'argent, je ne pourrai trahir la parole « du Seigneur, faire moins ou plus en mon âme. » Mais ce qui suit n'est pas exempt de péché grave. Il devait en effet demeurer ferme dans son obéissance à cet ordre qu'il avait reçu du Seigneur : « Tu n'iras pas avec eux, et tu ne maudiras point « ce peuple, parce qu'il est béni. » Il ne devait point non plus leur donner l'espoir que Dieu pouvait, comme lui Balaam, gagné par des présents et par l'appât des honneurs, changer de sentiment à l'égard de son peuple, de ce peuple qu'il avait déclaré l'objet de ses bénédictions. Mais Balaam se montra vaincu par la cupidité, du moment qu'il voulut connaître encore une fois la volonté du Seigneur à se sujet, bien qu'elle lui eût déjà été formulée expressement. A quoi bon, en effet, dire encore aux ambassadeurs : « Vous aussi demeurez ici cette nuit, et je saurai « ce que le Seigneur me répondra de nouveau ? » Alors, voyant que sa cupidité était gagnée et vaincue par des présents, le Seigneur le laissa partir, afin de le reprendre sévèrement de son avarice par l'intermédiaire de l'animal qu'il montait : leçon sévère donnée à cet insensé par une ânesse, celle-ci n'osant transgresser la défense du Seigneur intimée par un ange, tandis que Balaam, malgré la crainte qui dominait en lui la cupidité, s'obstinait dans une coupable résistance inspirée par cette passion. « Dieu vint « donc, la nuit, à Balaam et lui dit : Si ces « hommes sont venus te chercher, lève-toi et suis- « les ; mais tu feras tout ce que j'aurai dit. Bala- « am s'étant levé le matin, sella son ânesse, et « s'en alla avec les princes de Moab. » Pour quelle raison, une fois autorisé à partir, ne consulte-t-il pas de nouveau le Seigneur, comme il avait cru devoir le faire après la défense qui lui avait été adressée d'abord ? Ce trait ne révèle-t-il pas sa coupable cupidité, tout entravée qu'elle était par la crainte ? L'Ecriture ajoute enfin : « Et Dieu « fut animé d'une grande colère, parce qu'il s'en « allait ; et un ange de Dieu se leva pour l'em- « pêcher d'avancer, » et le reste qui suit jusqu'à l'endroit où l'ânesse parla. Que Balaam, au lieu de se sentir pénétré d'effroi à la vue de ce prodige, cède à sa colère et réponde à son ânesse, comme un homme accoutumé à de tels prodiges ; en vérité, il n'y a pas au monde de chose plus surprenante. L'ange lui parle ensuite et lui reproche amèrement sa démarche ; en voyant cet ange, il tremble cependant, et se prosterne devant lui. Puis il lui est permis d'aller en avant, Dieu voulant faire entendre par sa bouche une des prophéties les plus éclatantes. Car il ne fut pas en son pouvoir de parler selon son caprice, mais c'est l'Esprit divin qui parla par ses lèvres. Il n'en demeura pas moins réprouvé de Dieu ; l'Ecriture dit, en effet, de lui dans la suite que plusieurs hommes coupables et réprouvés ont marché sur ses traces : « Ils ont suivi, dit-elle, « la voie de Balaam, fils de Béor, qui aima la ré- « compense de l'iniquité [1]. »

XLIX. (Ib. XXII, 22, 32.) *Discussion grammaticale sur le mot* DIFFERRE. — Voici ce que l'Ecriture dit de l'ange qui parla à Balaam dans le chemin, et à la vue duquel l'ânesse n'osa avancer : « Dieu « fut animé d'une grande colère, parce que Ba- « laam s'en allait, et un ange de Dieu se leva pour « le retarder, *differre*, dans le chemin. » Remarquons d'abord le sens de ces expressions : « Dieu se « mit en colère, et un ange de Dieu se leva ; » l'Ecriture n'insinue pas que Dieu envoya l'ange dans sa colère, mais elle semble dire que Dieu lui-même était irrité dans la personne de son ange ; que la vérité et la justice divine avaient inspiré à l'ange une sainte colère. En effet, ce mot « il se leva » doit s'entendre d'une émotion profonde. Ceux-ci qui viennent ensuite : « le retarder dans le « chemin, » que le grec a rendus par διαβαλεῖν, reviennent plus loin dans le discours de l'ange : « Je suis venu, dit-il, pour t'arrêter *dilationem*, et le grec porte ici διαβολήν. Le sens le plus convenable de ce terme est peut-être *accusation* ; « *differre eum in via,* » signifierait alors : « *l'accuser dans le chemin.* » Le nom du *diable* vient aussi, à ce que l'on croit, du même mot grec et signifie, par conséquent, dans notre langue : *accusateur :* Ce n'est pas que nul ne puisse comme lui s'acquitter parfaitement de cette fonction ; mais c'est que le diable, agité par les aiguillons de l'envie, suivant le té-

[1] Luc, XII, 16-20.

[1] II Pierre, II, 15.

moignage de l'Apocalypse [1], met son bonheur à accuser. Cette expression se retrouve dans une comédie, ce qui démontre qu'il est latin, avec une signification identique ou certainement approchante ; « Il espère, dit-on à un fils contre « lequel le père est irrité, avoir trouvé une haran- « gue *qui te remue d'importance*, *differat te* [2]. » Or, on donne ordinairement à *differat*, employé dans ce passage, le sens de : balloter en quelque sorte de côté et d'autre au milieu d'une tempête de paroles, déchirer, mettre en pièces : résultat que le père devait obtenir, ce semble, en accusant son fils. Cependant, si nous admettons que *differat eum in via*, signifie que l'ange arrêta Balaam dans sa marche précipitée, afin de lui faire entendre les leçons dont il avait besoin, cette autre interprétation ne sera point à mépriser.

L. (Ib. XXII, 23-29.) *Balaam et son ânesse.* — L'â- « nesse ayant vu l'Ange de Dieu, qui se tenait de- « bout dans le chemin, ayant à la main une épée « nue, se détourna du chemin, et allait à travers « champs. » Ces champs bordaient le chemin avant qu'on arrivât aux vignes enfermées de murailles. « Et il frappa l'ânesse du bâton, afin de « la ramener dans le chemin. Et l'Ange de Dieu « se tint dans les sillons des vignes, une muraille « d'un coté, et une de l'autre. » Si des murailles s'élevaient de chaque côté du chemin, comme c'est l'ordinaire, on demande, et avec raison, comment l'Ecriture peut dire que l'ange s'y tenait, et en même temps dans les sillons des vignes. Car ces sillons ne pouvaient être dans le chemin entre les murailles. Mais voici la disposition qu'il faut donner aux mots : « afin de la « ramener dans le chemin bordé de murailles « d'un côté et de l'autre. » Balaam voulait donc forcer son ânesse à marcher dans le chemin bordé de murs de chaque côté. Les paroles suivantes ont été intercalées dans le texte : « Et l'ange de « Dieu se tint dans les sillons des vignes, » c'est-à-dire, dans une des vignes qui aboutissaient au chemin. « L'ânesse ayant vu l'ange de Dieu « se serra contre le mur : » évidemment contre le mur de la vigne où n'était pas l'ange, qui se tenait de l'autre côté dans le sillon des vignes. « Et elle pressa le pied de Balaam contre le mur, « et il continua de la frapper. Et l'ange s'avança « et se tint dans un lieu étroit ; » il n'était plus alors dans les sillons des vignes, mais entre les murailles, dans le chemin ; « où il n'y avait « moyen de se détourner ni à droite ni à gau- « che. L'ânesse ayant vu l'ange de Dieu, s'affaissa « sous Balaam. » Accablée de coups, elle ne pouvait aller en arrière ; elle ne se pressait pas non plus contre une muraille, parce qu'elle n'était pas menacée de l'autre côté, et que l'ange était au milieu du chemin dans un endroit resserré : elle ne pouvait donc que s'arrêter. « Alors Balaam, « transporté de colère, frappait son ânesse avec « un bâton. Et Dieu ouvrit la bouche de l'ânesse, « et elle dit à Balaam : Que t'ai-je fait, pour que « tu me frappes encore une troisième fois ? Et « Balaam dit à l'ânesse : Parce que tu t'es mo- « quée de moi ; et si j'avais en main une épée, « je t'aurais déjà transpercée. » Telle est la passion de Balaam, qu'il n'est pas effrayé d'un si grand prodige, et qu'il répond comme s'il conversait avec un homme, tandis que Dieu assurément n'avait point transformé l'ânesse en un être raisonnable, mais lui faisait prononcer les paroles qu'il voulait, pour confondre la folie de son maître : c'était peut-être une figure de ce que Dieu devait faire un jour, choisissant ce qu'il y a d'insensé pour confondre les sages [1], en faveur de l'Israël spirituel et véritable, cet autre enfant de la promesse.

LI. (Ib. XXIII, 5.) FACTUS EST *mis pour* FACTUM EST UT. — « Et l'Esprit de Dieu fut fait sur lui, » *factus est*, c'est-à-dire sur Balaam. L'Esprit de Dieu n'a pas été fait, il n'est pas un être créé, mais *il a été fait sur lui*, en d'autres termes, il arriva, *factum est*, qu'il fut sur lui. C'est dans le même sens qu'il est écrit : « Celui qui « vient après moi, *a été fait* avant moi, [2] » c'est-à-dire, il était avant moi, il m'a été préféré, « car, ajoute le texte, il était avant que je fusse.» Et encore : « Le Seigneur *est devenu* mon se- « cours [3], » le Seigneur en réalité n'est pas devenu tel ; cela veut dire : il est arrivé que le Seigneur m'a fait sentir son secours. « Le Seigneur, est-il « dit aussi, *est devenu* le refuge des pécheurs, « *factus est* [4], » c'est-à-dire il est arrivé, *factum est*, que les pécheurs se réfugiaient en lui. Et enfin : « La main du Seigneur *se fit* sur moi, [5] » en d'autres termes, il arriva que la main du Seigneur était sur moi. L'Ecriture offre beaucoup d'autres exemples semblables.

LII. (Ib. XXV, 4,7,8.) *Punition exemplaire de l'idolâtrie et de la fornication par Phinées.* — « Le Sei- « gneur dit à Moïse : Prends les chefs du peuple,

[1] Apoc. XI, 9, 10. — [2] Térence, Andr. act. II, scène. 4.

[1] I Cor. I, 27. — [2] Jean, I, 30. — [3] Ps. XXIX, 11. — [4] Ib. IX, 10. — [5] Ezéch. I, 3 ; III, 22.

« et expose-les devant le Seigneur en face du « soleil ; et la colère dont le Seigneur est animé « contre Israël se retirera. » La colère de Dieu venait des fornications charnelles et spirituelles de son peuple ; car il s'était prostitué par des actions impudiques aux filles de Moab, et il s'était consacré aux idoles : de là le commandement fait à Moïse d'exposer les princes du peuple devant le Seigneur en face du soleil. Le sens de ce passage est, que les coupables furent condamnés au suplice de la croix, et ces mots : « Expose-les « devant le Seigneur en face du soleil, » signifient : en plein jour, à la lumière de cet astre. En effet le grec porte ici : παραδειγμάτισον, terme qu'on peut rendre par : donne en exemple ; car παράδειγμα veut dire exemple. Et, sans parler des Septante, la leçon de Symmaque porte : *attache*, ou plutôt : *attache en haut*, sens propre de ἀνάπηξον ; et celle d'Aquila dit plus exprèssement encore : Pends. Il est fort étonnant que l'Ecriture ait omis de nous apprendre si cet ordre du Seigneur fut mis à exécution : pour moi, je ne vois pas qu'il ait pu être méprisé, ou l'être impunément. S'il a été accompli, bien que l'Ecriture n'en parle pas, pourquoi rapporte-t-elle que le Seigneur fut apaisé et que la plaie cessa, aussitôt que Phinées, fils d'Eléazar, eut transpercé les adultères ? Ne semblerait-il pas qu'après le crucifiement des chefs, ordonné par le Seigneur, son indignation durait encore et devait être apaisée d'une autre manière ? Et cependant les prédictions et les promesses de Dieu contenues dans les paroles suivantes ne pouvaient sans doute être mensongères : « Prends les chefs du peuple, « et expose-les devant le Seigneur en face du « soleil ; et la colère dont le Seigneur est animé « contre Israël cessera. » Si donc cet ordre a été exécuté, comment douter que la colère divine se soit retirée d'Israël ? Qu'était-il encore besoin que Phinées tirât une telle vengeance des adultères afin de fléchir Dieu, et que l'Ecriture lui rendit ce témoignage qu'il avait de cette manière apaisé le Seigneur ? Peut-être pourrait-on s'en tenir à cette interprétation : au moment où il se disposait à mettre à exécution le commandement de Dieu relatif aux chefs du peuple, Moïse voulut en même temps punir, conformément à la Loi, ces forfaits énormes et cette audace sacrilège ; or, tandis qu'il commandait à chacun de mettre à mort celui de ses proches qui s'était consacré d'une manière infamante aux dieux de l'étranger, Phinées accomplit son acte héroïque ; la colère du Seigneur fut ainsi apaisée, et l'on put se dispenser de livrer les chefs au supplice. Cette sévérité, qui se justifie par elle-même pour des temps comme ceux-là, fait assez voir aux hommes qui joignent la sagesse à la foi l'énormité de la fornication et de l'idolâtrie.

LIII. (Ib. XXVII, 13, 14. *Moïse, Aaron et Josué, types de l'avenir.* — Le Seigneur assigne à la mort de Moïse la même cause qu'à celle d'Aaron. Il leur avait, en effet, prédit à tous deux « qu'ils « n'entreraient point avec le peuple dans la terre « promise, parce qu'ils ne le glorifièrent point « en présence du peuple aux Eaux de contradic« tion[1] ; » en d'autres termes, parce qu'ils mirent en doute sa libéralité, craignant que l'eau ne pût couler du rocher, comme nous l'avons fait voir en cet endroit de l'Ecriture[2]. Or, il y a un sens mystérieux caché ici : c'est que ce n'est ni le Sacerdoce, institué primitivement et representé en la personne d'Aaron, ni la Loi elle-même, représentée en la personne de Moïse, qui introduisent le peuple de Dieu dans la terre de l'héritage éternel, mais Jésus (Josué), type de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en d'autres termes, la grâce par la foi. Aaron mourut avant qu'Israël fût entré dans une portion de la terre promise; au contraire, c'est du vivant de Moïse que les Hébreux s'emparèrent et se mirent en possession du pays des Amorrhéens : mais il ne lui fut pas permis de franchir le Jourdain avec eux. Une portion de la Loi s'observe encore au sein du Christianisme ; ses préceptes demeurent et aujourd'hui encore sont obligatoires pour les chrétiens, tandis que le sacerdoce lévitique et les sacrifices ne tiennent aucune place dans la foi chrétienne, si ce n'est comme d'anciens types qui voilaient dans l'ombre les réalités à venir. Ce que Dieu dit de ces deux frères, Moïse et Aaron, « qu'ils rejoindront leur peuple, » prouve évidemment qu'ils ne sont pas sous le coup de cette colère divine, dont l'effet est de priver de la paix que l'on possède dans l'éternelle société des Saints. Ainsi, évidemment, leur mort, aussi bien que leurs fonctions, est la représentation symbolique des choses à venir, loin d'être un châtiment de la colère divine.

LIV. (Ib. XXVII, 18, 19.) *Pourquoi Josué est-il consacré ?* — « Le Seigneur parla ensuite à « Moïse, et lui dit : Prends auprès de toi Jésus, « fils de Navé, cet homme qui possède l'Esprit « en lui : et tu imposeras tes mains sur lui, et

[1] Nomb. XX, 12. — [2] Ci-dessus, Quest. XIX.

« tu le placeras en présence du prêtre Eléazar, « et tu lui donneras des préceptes en présence de « tout le peuple etc. » Il y a ici une remarque à faire : Jésus, fils de Navé, possédait *l'Esprit* en lui-même comme le déclare l'Ecriture, et cet Esprit que pouvait-il être, sinon l'Esprit Saint ? car Dieu n'aurait pas parlé ainsi de l'esprit de l'homme, dont personne n'est privé. Cependant Moïse reçoit l'ordre de lui imposer les mains : le dessein de Dieu était de s'opposer à ce qu'aucun homme, quelles que fussent en lui les richesses de la grâce, osât refuser de recevoir les sacrements qui nous consacrent à Lui.

LV. (Ib. XXVII, 20.) *Josué associé à la gloire de Moïse.* — Que signifient ces paroles que nous trouvons dans les recommandations de Dieu à Moïse à l'égard de Jésus, fils de Navé : « Tu lui « donneras *de ta gloire?* » Le grec porte τῆς δόξης ce qui revient à dire « *de la gloire.* » Or, plusieurs interprètes latins ont traduit : *tu lui donneras ta gloire*, et non : *de ta gloire*. Mais le texte eût-il dit : *ta gloire*, il ne s'ensuivait pas que Moïse devait en être dépouillé pour cela ; comme ces paroles : *de ta gloire*, ne prouvent pas que celle de Moïse dût souffrir la moindre diminution. Car voici le sens qu'il faut admettre : *Tu l'associeras à ta gloire* ; ces sortes de choses, pour être partagées, n'en sont point amoindries ; mais elles sont tout entières en tous et en chacun de ceux qui y ont part.

LVI. (Ib. XXX, 3.) *Des vœux par lesquels on s'engage à se priver d'une chose permise par la Loi.* — « Tout homme qui aura fait un vœu au Sei- « gneur, ou aura fait un serment, ou aura *déter-* « *miné* quelque chose en son âme, se gardera « de profaner sa parole : il accomplira tout ce « qui est sorti de sa bouche. » Cette loi ne concerne pas toute espèce de serment, mais celui par lequel un homme a fait vœu en son âme de s'abstenir d'une chose autorisée par la loi, mais devenu illicite pour lui par suite de son vœu.

LVII. (Ib. XXX, 4-6.) *Des vœux de la jeune fille encore dans la maison de ses parents.* — « Mais si une femme a fait un vœu au Seigneur, « ou a déterminé quelque chose dans la maison « de son père, au temps de sa jeunesse, et que « le père ait connu ses vœux et ce qu'elle a pré- « cisé contre son âme, et qu'il ait gardé le silence : « tous ses vœux demeureront, ainsi que tout ce « qu'elle a précisé contre son âme. Mais si le « père s'y est opposé, au jour où il a connu tous « ses vœux et ce qu'elle a précisé contre son « âme, tout cela sera nul : et le Seigneur la « purifiera, parce que son père s'y est opposé. » Comme il est parlé ici de la femme qui, encore jeune fille, demeure dans la maison de son père, la question du vœu de virginité se présente tout naturellement : tout le monde sait en effet, que, les vierges elles-mêmes sont appelées femmes dans l'Ecriture ; et l'Apôtre, lui aussi, semble parler du père, quand il dit : « qu'il conserve sa vierge, » et encore : « qu'il marie sa vierge [1], » et autres expresions semblables ; Plusieurs interprètes ont pris ici « *vierge* » dans le sens de *virginité*; mais ils n'ont pu appuyer leur opinion sur aucun passage de l'Ecriture, parce que cette locution y est tout à fait-inusitée. Quant à ces expressions : « contre son âme, » il ne faut pas les entendre en ce sens que les vœux formulaient quelque chose de nuisible à l'âme ; mais « contre son âme », signifie : contre la délectation animale; et le jeûne, prescrit plus haut en ces termes : « Vous affligerez vos âmes [2], » ne signifie pas non plus autre chose.

LVIII. (Ib. XXX, 6.) *Sens du mot : le Seigneur la purifiera.* — Dans cette phrase : « Le Seigneur « la purifiera, parce que son père s'y est opposé ; » *purifiera* veut dire : pardonnera l'infraction du vœu. C'est ainsi que nous lisons en baucoup d'endroits : « Le prêtre le purifira; » cela signifie : le considérera comme pur, le jugera pur. C'est ainsi que cette autre manière de parler : « Tu ne « purifieras pas le coupable, » signifie : Tu ne déclareras pas pur celui qui est impur.

LIX. (Ib. XXX. 7-9.) 1. *Des vœux faits par la jeune fille peu avant son mariage, dans la maison de ses parents.* « Mais si elle se marie, et que les « vœux qu'elle a faits contre son âme soient « sur elle, suivant tout ce qu'elle a précisé et dé- « fini de ses lèvres, et que son mari l'ait su et ne « lui en ait rien dit au jour où il l'aura appris; « alors se vœux demeureront, et tout ce qu'elle « a précisé contre son âme demeurera aussi. « Que si son mari désavoue tous ses vœux et « ses déterminations au jour où il les connaît, « tout cela ne subsistera plus : parce que son « mari l'a désavouée, et le Seigneur la purifiera. » La Loi n'a pas voulu que la femme, soumise à son père avant d'être mariée, puis à son mari après le mariage, fît des vœux à Dieu contre son âme, c'est-à-dire, promît de s'abstenir de certaines choses permises et autorisées, et que le mari n'eût rien à voir dans ces vœux,

[1] I Cor. VII, 37, 38. — [2] Nomb. XXIX, 7.

mais la femme seulement : par conséquent, si le père accorde à celle-ci, jeune fille encore, d'accomplir ses vœux, et qu'elle se marie avant de les avoir accomplis, du moment que le mari ne les a pas agréés, quand il en a eu connaissance, ces vœux n'obligent plus, et la personne qui les a faits demeure exempte de tout péché, parce que « le Seigneur la purifiera, » comme il le déclare, c'est-à-dire, la jugera pure : et qu'on ne dise point que c'est aller contre la loi de Dieu, puisque c'est Dieu lui-même qui l'a prescrit, qui l'a voulu.

2. (Ib. 10-16.) — *Des vœux de la femme veuve, séparée de son mari, ou en puissance de mari.* — L'Écriture parle ensuite des veuves ou des femmes séparées de leur mari, c'est-à-dire, qui ne sont plus sous la puissance d'un mari ou d'un père, et formule dans les termes suivants l'obligation pour elles de s'acquitter de leurs vœux : « La veuve et la femme répudiée demeureront « chargées de tous les vœux qu'elles ont fait con- « tre leur âme. » Puis il est question de la femme mariée qui fait un vœu après qu'elle a pris possession de la maison de son mari. Précédemment l'Écriture avait fait mention de la femme qui s'était liée par un vœu dans la maison et ne l'avait pas accompli avant son mariage. Voici donc maintenant ce qu'elle dit de la femme qui se trouve dans la maison de son mari : « Si, « étant dans la maison de son mari, elle a fait « un vœu ou une promesse précise avec serment « contre son âme, et que le mari, quand il l'ap- « prend, ne lui en dise rien et ne s'y oppose point : « tous ses vœux demeureront, et toutes les pro- « messes précises qu'elle a faites contre son âme, « demeureront contre elle. Mais si le mari re- « jette tout ce qui est sorti de sa bouche, ses vœux « et les promesses précises qu'elle a faites contre « son âme, aussitôt qu'il en a connaissance, tout « cela ne demeurera plus ; son mari l'a rejeté, et « le Seigneur la purifiera. Son mari mettra de- « vant elle tous ses vœux et ses promesses faites « par serment d'affliger son âme, et il les rejet- « tera. Mais si le mari a attendu de jour en jour « pour lui en parler, il mettra devant elle et ses « vœux et les promesses précises qui l'engagent : « parce qu'il a gardé le silence au jour où il les « a connus. Et s'il n'a rejeté ces engagements « qu'après le jour où il les a appris, il portera son « péché. »

3. *Suite.* — Evidemment la Loi a voulu que la femme obéît à son mari, puisqu'il lui est défendu d'accomplir les vœux d'abstinence qu'elle a faits, à moins d'y être autorisée par celui-ci. Sans doute le mari partage le péché, s'il revient sur une permission qu'il avait donnée d'abord; mais la Loi ne dit pas que la femme accomplira son vœu, en raison de la permission reçue antérieurement. Elle déclare que le péché retombe sur le mari, parce qu'il a retiré sa concession ; mais elle n'autorise pas pour cela la femme à mépriser la défense du mari survenue après cette concession.

4. *Suite.* — Ces dispositions légales doivent-elles s'étendre encore aux vœux de garder la continence et de s'abstenir du devoir conjugal ? Ou ne faudrait-il pas admettre que le boire et le manger sont les seuls objets des vœux qu'on fait *contre son âme* ? Tel paraît être le sens de ces paroles de Notre-Seigneur : « L'âme n'est elle pas plus que « la nourriture [1] ? » Et voici en quel terme le jeûne est prescrit : « Vous affligerez vos âmes [2]. » Je ne sache pas, au contraire, qu'on lise quelque part que le vœu de s'abstenir du devoir conjugal soit un vœu *contre l'âme.* Dans ces sortes de vœux, en effet, la Loi donne autorité au mari, et non à la femme qui lui est soumise ; en sorte que si le mari approuve les vœux de la femme, ils sont obligatoires ; tandis que s'il les désavoue, ils n'obligent plus. Au contraire l'Apôtre, parlant des devoirs entre personnes mariées, ne donne point une autorité plus grande au mari qu'à la femme : mais « que le mari, dit-il, rende à sa femme ce « qu'il lui doit, et la femme de même à son « mari. Le corps de la femme n'est point en sa « puissance, mais en celle du mari : de même le « corps du mari n'est point en sa puissance, « mais en celle de la femme [3]. » Dieu donnant en cette matière un pouvoir égal à chacun des conjoints, je pense donc que l'Apôtre a voulu nous donner à entendre que cette règle relative au devoir dans le mariage, ne regarde point les vœux précités, où la puissance du mari et de la femme n'est pas égale, mais où le mari l'exerce principalement, et presque exclusivement. La Loi en effet, ne dit pas que le mari ne doit point accomplir ses vœux, si la femme s'y refuse ; mais elle exempte la femme, en cas d'opposition du mari. C'est pourquoi je suis d'avis qu'il ne faut point assimiler à ces sortes de vœux, de promesses et d'engagements ayant pour but d'affliger l'âme, la volonté que peuvent avoir de concert le mari et la femme d'user ou de n'user point du devoir conjugal.

[1] Matt. VI, 25. — [2] Nomb. XXIX. 7. — [3] I Cor. VII, 3, 4.

5. *Conclusion.* — Au surplus, comme ces dispositions légales sont appelées justifications, et que dans le nombre des justifications, comme nous l'avons vu au livre de l'Exode, il en est qui ne peuvent s'observer à la lettre et sont délaissées dans le nouveau Testament : par exemple, l'obligation de percer l'oreille de l'esclave et autres semblables ; il n'est pas hors de raison de voir encore ici un sens figuré. Peut-être en effet l'Écriture a-t-elle voulu nous donner à entendre que plusieurs abstinences cérémonielles contraires à la raison, et parfois même ennemies de la vérité, sont acceptables, quand elles deviennent rationelles, c'est-à-dire quand elles sont approuvées par la raison, qui, à la manière du mari, doit régler tout mouvement animal, manifesté aussi bien par l'abstinence que par l'appétit : en conséquence que si l'âme et la raison se prononcent pour l'action, on agit ; mais si la voix de la raison désapprouve, on n'agit point. Et si, dans la suite, la raison condamne ce qu'elle avait approuvé d'abord, c'est un défaut de prudence ; mais alors même c'est à la raison seule que le corps doit obéir.

LX. (Ib. XXXI, 5, 6.) *Dans quel sens est employé le mot force, virtus ?* — En quel sens l'Écriture dit-elle : « Moïse envoya mille hommes de chaque « tribu, avec *leur force* ? » Veut-elle désigner par là les *princes* des tribus, ou la *force* qui leur fut donnée de Dieu, grâce peut-être à la prière même de Moïse ? Ou mieux, cette *force* des Israëlites ne signifie-t-elle point ce qui devait soutenir leurs forces ?

LXI. (Ib. XXXI, 8.) *Comment Balaam put-il être tué dans le combat des Israélites contre les Madianites ?* — L'Écriture dit que Balaam, ce faux prophète qui fut appelé pour maudire le peuple d'Israël, se trouva au nombre des morts dans la bataille où les Israëlites triomphèrent des Madianites. On peut demander comment ce passage se concilie avec le précédent, où l'Écriture après avoir montré cet homme contraint de bénir, termine son récit en disant : « Après cela « Balaam se leva et s'en retourna *en son lieu*, et Ba- « lac s'en alla *chez lui* [1]. » Si Balaam était retourné dans sa patrie, comment donc a-t-il pu succomber dans cette bataille, car son pays natal, la Mésopotamie, était extrêmement éloigné ? Serait-il par hasard revenu de son pays auprès de Balac, sans que l'Écriture en ait fait mention ? Toutefois, on peut entendre le retour de Balaam *en son lieu*, dans ce sens, qu'il revint de l'endroit où il offrait des sacrifices au lieu d'où il était parti à cet effet, et où il avait son logement comme étranger. Il est positif, en effet, qu'on ne lit pas : dans sa maison, ou dans sa patrie, mais « en son lieu. » Or, tout étranger a un lieu où il demeure quelque temps. Quant à Balac, qui l'avait fait venir, il n'est pas dit qu'il revint « en « son lieu, » mais « chez lui, » c'est-à-dire dans le lieu où il avait sa maison et régnait. « En son « lieu, » eût pu se dire également du souverain et de l'étranger ; mais « chez lui, » ne me paraît pas pouvoir se dire d'un étanger qui revient à la maison de son hôte.

LXII. (Ib. XXXI, 9.) *Encore sur le sens du mot « virtus eorum. »* — « Et ils prirent les fem- « mes de Madian, et leurs meubles, et leurs « troupeaux, et tout ce qu'ils possédaient, et ils « les dépouillèrent de *leur force, virtutem eo-* « *rum.* » L'Ecriture parle des femmes, des meubles, des troupeaux et de tout ce que possédaient les Madianites ; puis elle ajoute : « et ils les dé- « pouillèrent de *leur force* : » pourquoi cette addition ? C'est qu'il faut en réalité donner ici au mot *virtus* le même sens que dans le passage précédent, où il est dit que Moïse envoya mille hommes de chaque tribu avec *leur force.* Ce que l'Ecriture appelle leur force ne serait-il pas la nourriture qui les fortifiait ; cette nourriture qui donne des forces, et sans laquelle les forces s'épuisent ? C'est ce qui explique les paroles menaçantes que Dieu adresse par son Prophète : « Je vous ôterai la force du pain et la force de « l'eau [1]. » Moïse avait donc déjà envoyé les milliers de soldats de chaque tribu, pourvus de provisions, avec *leur force*, comme porte le texte ; et, après la victoire qu'ils remportèrent sur les Madianites, ces soldats eurent encore en partage les provisions de leurs ennemis.

LXIII. (Ib XXXI, 15, 16.) *Conseil perfide donné par Balaam aux Madianites.* — « Pourquoi avez- « vous épargné la vie de toutes les femmes ? Car « ce sont elles qui, selon la parole de Balaam, « ont été cause que les enfants d'Israël se sont « égarés et ont méprisé la loi du Seigneur pour « s'attacher à Phogor. » L'Ecriture ne dit pas à quel moment Balaam donna aux Madianites le conseil perfide de se servir de leurs femmes comme d'un appât pour entraîner les Israëlites, non-seulement dans la fornication corporelle, mais encore dans la fornication spirituelle, ou

[1] Nomb. XXIV, 25.

[1] Isaïe, III, 1.

l'idolâtrie : il le donna cependant, puisque ce fait est mentionné ici. De la même manière, bien que l'Écriture ne dise pas en quel lieu Balaam était retourné, on peut croire, si l'on veut, que ce lieu n'était pas l'hôtellerie où il logeait comme étranger.

LXIV. (Ib. xxxv, 11, 12.) *A qui s'ouvraient les villes de refuge?* — Pourquoi l'Écriture dit-elle : « Vous aurez des villes qui serviront de refuge « contre le vengeur du sang, et celui qui est homicide ne mourra point, jusqu'à ce qu'il ait « paru devant le peuple pour le jugement ? » Il s'agit ici de ceux qui ont tué sans le vouloir ; cependant, parlant ailleurs de tout homme réfugié pour une cause semblable, elle dit qu'il sortira libre de la cité qui lui a servi de refuge, quand arrivera la mort du grand-Prêtre ? Pourquoi donc s'exprime-t-elle ainsi : « Et celui qui « est homicide ne mourra point, jusqu'à ce qu'il « ait paru devant le peuple pour le jugement ? » N'est-ce point parce qu'il fallait, pour qu'il pût demeurer dans une ville de refuge, une preuve juridique qu'il avait tué sans le vouloir ?

LXV. (Ib. xxxv, 19, 12.) *Sur l'homicide convaincu judiciairement de meurtre volontaire.* — Quel est le vrai sens de ces mots : « Celui qui venge « le sang, tuera lui-même l'homicide; il le tuera « quand il le rencontrera ? » Mal entendu, ce passage signifierait que, dans tous les cas, le vengeur de la mort d'un proche parent peut tuer l'assassin sans *forme* de procès. Mais on doit interpréter ces paroles conformément à ce qui a été dit plus haut : que le meurtrier se retirera dans une des villes de refuge, jusqu'à ce qu'il comparaisse en jugement, dans la crainte qu'il ne soit rencontré et mis à mort auparavant par le parent de la victime ; car, lors même qu'il aurait commis un homicide involontaire, trouvé par son adversaire en dehors des villes de refuge, il peut être mis à mort. Mais quand il a paru en jugement en quelqu'une de ces villes et qu'il y a été déclaré coupable d'homicide, alors on ne lui permet plus d'y demeurer, et une fois le jugement rendu, quelque part qu'il soit rencontré par le parent du mort, celui-ci a le droit de le tuer. Un nouveau jugement est inutile, puisqu'il a été déclaré coupable d'homicide volontaire, et, à ce titre, chassé des villes de refuge.

LIVRE CINQUIÈME.

QUESTIONS SUR LE DEUTÉRONOME.

QUESTION PREMIÈRE. (Deutéronome, I, 29, 30.) *Dieu venant en aide à l'homme, demande son concours.* — « N'ayez pas peur, et ne les craignez « point : le Seigneur notre Dieu, qui a marché devant vous, les taillera lui-même en pièces avec « vous. » Dans ces paroles, que Moïse, comme il le rappelle, avait adressées au peuple effrayé à la pensée des ennemis qu'il rencontrerait dans la terre promise, on voit assez clairement que quand Dieu donne son secours, il y met cette condition que les hommes feront quelque chose de leur côté.

II. (Ib. II, 30.) *Sur l'endurcissement du cœur.* — « Mais Séon, roi d'Esébon, ne voulut point nous « laisser passer par chez lui, parce que le Seigneur notre Dieu avait endurci son esprit et « affermi son cœur, pour le livrer entre tes « mains, comme cela a lieu aujourd'hui. » Ces paroles de Moïse au peuple rappellent un fait semblable à celui qui est rapporté dans l'Exode, où il est dit : « J'ai endurci le cœur de Pharaon [1], » et dans les Psaumes, où on lit : « Il a « changé leur cœur, afin qu'ils haïssent son peuple [2]. » Et ici, le motif de cet endurcissement n'est point passé sous silence : la chose arriva, porte le texte, « afin qu'il fût livré entre tes « mains, comme cela a lieu aujourd'hui , » en d'autres termes, afin qu'il fût vaincu par vous : ce qui ne serait pas arrivé, s'il n'avait opposé de la résistance ; et il n'aurait pas opposé de résistance, si son cœur n'avait été endurci. Si maintenant

[1] Ex. x, 1. — [2] Ps. civ, 25.

nous recherchons la justice de cette conduite, « les jugements de Dieu sont impénétrables [1], « et il n'y a pas en lui d'injustice. [2]. » Remarque essentielle à noter : on peut dire d'un cœur qu'il est affermi même dans le mal.

III. (Ib. III, 2.) *Les Raphaïn, ou géants.* — « Cependant, Og, roi de Basan, fut le dernier de « la race des Raphaïn. » Ceux qui savent l'hébreu disent que ce terme *Raphaïn* signifie géants. Aussi à cette version qu'on lit dans la plupart des manuscrits : *derelictus est à Raphaïn*, il fut abandonné des géants, doit-on préférer celle-ci : *reliquus factus est*, il fut le dernier, c'est-à-dire que le roi de Basan était le dernier rejeton de cette race. Voulant, en conséquence, nous faire apprécier la stature de ce roi, l'Ecriture rappelle la longueur et la largeur de son lit de fer.

IV. (Ib. IV, 16.) *Sur ces deux expressions : image et ressemblance.* — « De peur que vous ne « commettiez le mal et que vous ne vous fassiez « quelque ressemblance sculptée, ou une image « quelconque. » On demande ordinairement quelle différence existe entre la *ressemblance* et *l'image*. Pour moi, je ne crois pas qu'on ait eu le dessein d'en mettre une ici : ou ces deux termes expriment une seule et même chose ; ou le mot *ressemblance* est pris dans un sens général, pour désigner soit la statue, soit la représentation d'un homme quelconque, et non d'un personnage en particulier, dont un peintre ou un statuaire reproduirait les traits, en les faisant poser devant soi. Dans ce dernier cas, tout le monde dira qu'il y a une *image* : et ainsi, toute image est en même temps une ressemblance, mais toute ressemblance n'est pas une image. Si donc deux jumeaux se ressemblent, on peut dire que l'un est la ressemblance, mais non l'image de l'autre. Mais si un enfant ressemble à son père, on peut dire qu'il en est aussi l'image, le père étant comme le modèle, dont cette image semble reproduire les traits. Il y a des images qui sont de la même substance que le modèle, tel est le fils par rapport à son père ; d'autres ne sont pas de la même substance, tel est un tableau. Évidemment ce passage de la Genèse : « Dieu *fit* l'homme *à l'image* de Dieu [3], » ne signifie pas que l'image créée fut de la même substance que le Créateur ; autrement, on ne dirait pas quelle a été faite, mais engendrée. Comme le texte n'ajoute pas en cet endroit : et à la *ressemblance*, bien que le verset précédant porte : « Faisons l'homme à notre image « et à notre ressemblance, » plusieurs interprètes ont cru que le mot *ressemblance* avait une signification plus étendue que le mot *image* et que le premier de ces termes devait désigner la réformation de l'homme, opérée dans la suite par la grâce du Christ. Mais je serais étonné que ce motif eût déterminé l'écrivain sacré à ne parler ensuite que de l'image, car l'image suppose naturellement la ressemblance. Il est donc probable que nous avons donné la véritable raison pour laquelle Moïse défend de faire aucune image ni ressemblance. Au Décalogue, il est défendu en termes généraux de faire aucune *ressemblance*, il n'y est pas parlé *d'image*. C'est que là où il n'y a pas de ressemblance, il n'y a évidemment pas d'image ; mais s'il y a image, il y a nécessairement ressemblance. S'il y a ressemblance, il ne s'ensuit pas qu'il y ait image ; au contraire s'il n'y a point de ressemblance, il n'y a pas d'image non plus. Enfin lorsque Dieu défend toute image et toute ressemblance, il veut parler tout à la fois et de la *ressemblance*, non de tel ou tel homme, mais de l'homme en général ; et de *l'image*, c'est-à-dire, de la représentation de celui-ci ou de celui-là en particulier. En parlant des animaux et des êtres privés de raison, l'auteur sacré ne se sert que du mot *ressemblance* : serait-il possible en effet qu'on fît pour un chien ou pour tout autre animal, ce qui se fait constamment pour les hommes, qu'on le prît, qu'on le mît sous ses yeux et qu'on en reproduisît *l'image* sur la toile ou sur la pierre ?

V. (Ib. IV, 18.) *En quels sens se prend le mot terre, dans l'Ecriture ?* — Que signifient ces paroles. « La ressemblance de tous les poissons « qui sont dans les eaux *sous la terre* ? » Le mot *terre* doit-il s'entendre également de *l'eau* en raison de sa masse énorme, et d'après cela, ce passage de l'Ecriture : « Dieu fit le ciel et la ter- « re [2], » signifie-t-il aussi et les *eaux* » ? Habituellement, pour désigner l'univers entier, les Saints Livres se contentent de nommer le ciel et la terre, comme dans ce verset : « Mon secours « vient du Seigneur, qui a fait *le ciel et la ter- « re* [3] : » et dans une foule d'autres passages. Ou bien, cette expression *sous la terre* n'aurait-elle pas été employée à dessein, parce que si la terre n'était élevée au-dessus des eaux, elle ne pourrait être ni habitée par les hommes ni peuplée par les animaux ?

[1] Rom. XI, 33. — [2] Ib. IX, 14. — [3] Gen. I, 26, 27.

[1] Exod. XX 4. — [2] Gen. I, 1. — [3] Ps. CXX, 2.

VI. (Ib. IV, 19.) *Sur l'adoration des astres.* — « Et de peur qu'en regardant le ciel, et voyant « le soleil, et la lune, et les étoiles et tout l'or- « nement du ciel, vous ne tombiez dans l'erreur, « jusqu'à adorer et servir ces créatures que le « Seigneur votre Dieu a distribuées à toutes les « nations qui sont sous le ciel. » Ceci ne veut pas dire que Dieu ait commandé aux gentils d'adorer ces astres, et qu'il ait défendu à son peuple de leur rendre un culte; mais cela signifie que Dieu savait, dans sa prescience, le culte que les nations rendraient à ces corps célestes, ce qui cependant ne l'a pas empêché de les créer; et que, dans sa prescience aussi, il savait que son peuple ne se livrerait pas à ce culte : ou bien, par ce mot *distribuit* « il a distribué les astres, » il faut entendre l'usage auquel ils sont destinés, suivant la Genèse : « Afin qu'ils règlent les temps, « les jours et les années [1]. » Cet usage, le peuple de Dieu l'eut en commun avec toutes les nations; mais il ne partagea pas le culte que d'autres peuples rendaient aux astres.

VII. (Ib. IV, 23.) *Encore sur ces expressions :* IMAGE *et* RESSEMBLANCE. — « N'oubliez pas l'al- « liance que le Seigneur votre Dieu a contractée « avec vous et gardez-vous de vous faire en scul- « pture la *ressemblance* d'aucune des choses que « le Seigneur votre Dieu vous a données. » On voit que, parlant ici en général, l'auteur sacré emploie le mot *ressemblance*, à l'exclusion du mot *image* : c'est que là où il n'y a pas de ressemblance il n'y a pas évidemment d'image : sans doute l'image suppose nécessairement la ressemblance, mais de ce qu'il y ait ressemblance, il ne s'ensuit pas qu'il y ait image.

VIII. (Ib. V, 32, 33.) *Que veut dire :* D'UNE EXTRÉMITÉ DU CIEL JUSQU'À L'AUTRE ? — Quel est le sens de ces paroles : « Interrogez les jours anciens « qui ont été avant vous, depuis le jour où Dieu « créa l'homme sur la terre, et *depuis une extré- « mité du ciel jusqu'à l'autre.* » Sous-entendu « *in- « terrogez:* » Interrogez l'univers tout entier : tel est probablement le sens. Mais pourquoi le texte porte-t-il : « depuis une extrémité du ciel jusqu'à « l'autre, » et non, d'un bout de la terre à l'autre ? La raison n'en est pas facile à saisir. Le Seigneur se sert d'une expression à peu près semblable, quand il dit dans l'Evangile, « que les élus se « rassembleront depuis le sommet des cieux « jusqu'à leur extrême limite [2]. » Peut-être cela signifie-t-il que ni les Anges ni les hommes n'ont jamais entendu parler d'une merveille semblable à celle qui s'est accomplie au milieu du peuple hébreu ; voici en effet la suite du texte : « S'est- « il jamais rien fait de pareil à ce grand prodige, « et a-t-on jamais ouï dire qu'un peuple ait en- « tendu la voix du Dieu vivant, lui parlant du « milieu des flammes, comme vous l'avez enten- « due, et ne soit pas mort [1]. » Mais s'il s'agit ici d'un évènement dont ni les Anges ni les hommes n'aient été témoins, que signifie alors la formule employée dans l'Evangile : « Depuis le sommet « des cieux jusqu'à leur extrême limite [2]? » car il est hors de doute que le Seigneur parle en cet endroit du rassemblement des élus qui s'accomplira au dernier jour.

IX. (Ib. V, 2-4.) 1. *Qui sont ceux avec qui Dieu fit alliance?* — Quel est le sens de ce passage : « Le Seigneur votre Dieu a fait alliance avec « vous à Horeb : Le Seigneur n'a pas fait cette « alliance avec vos pères, mais avec vous, vous « tous qui vivez ici aujourd'hui ; le Seigneur vous « a parlé face à face sur la montagne, du milieu « du feu ? » Doit-on entendre, par ceux qui furent exclus de cette alliance, les hommes qui n'entrèrent pas dans la terre promise, car ils moururent tous, et dont les noms furent connus lorsque se fit le dénombrement des hommes propres à la guerre, âgés de vingt à cinquante ans? Dans ce cas, comment ceux qui vivent aujourd'hui ont-ils pu entendre la parole du Seigneur, à Horeb ? N'est-ce pas parce que, parmi les hommes âgés de vingt ans et au-dessous, il y en avait un certain nombre qui pouvaient garder le souvenir de cet évènement, et ne devaient point subir le châtiment réservé à leurs aînés, je veux dire, l'exclusion de la terre promise? Les hommes désignés ici sont évidemment ceux qui, au moment où le Seigneur parlait sur la montagne, n'avaient pas vingt ans et au-dessus, et ne pouvaient être compris dans le dénombrement; il y en avait alors depuis l'âge de dix-neuf ans jusqu'à cet âge de l'enfance, qui est déjà capable de voir, d'entendre, et de se rappeler les discours et les actions dont on a été témoin.

2. *Sur le sens de ces mots :* VOIR DIEU FACE A FACE. — Comment Moïse dit-il : « Le Seigneur « vous a parlé *face à face*, » quand, un peu auparavant, il a pris un soin extrême de les avertir qu'ils n'ont vu aucune ressemblance de Dieu, mais que sa voix seule s'est fait entendre à eux au milieu des flammes ? S'il emploie ces expressions, est-ce

[1] Gen. I, 14. — [2] Matt. XXIV, 31.

[1] Deut. IV, 32, 33. — [2] Matt. XXIV, 31.

en raison de l'évidence des choses, et parce que Dieu manifesta la présence de sa divinité de manière que nul ne pût la mettre en doute ? Ce sens admis, qu'est-ce qui empêche de donner la même interprétation à ce passage, où il est dit de Moïse que « le Seigneur lui parla *face à face* [1], » de sorte que lui non plus n'aurait rien vu de plus que les flammes ? Ou bien, doit-on admettre qu'il fut favorisé d'une vue plus parfaite, parce qu'il est écrit qu'il entra dans la nuée, autrement dans le cercle des flammes, où Dieu était [2] ? Mais si ce privilège lui fut accordé de préférence aux siens, il ne vit point cependant de ses yeux mortels la substance divine. C'est ce qu'on peut facilement entendre par ces paroles, qu'il adresse à Dieu : « Si j'ai trouvé grâce devant vous, montrez-vous à moi vous-même, afin que je vous « voie certainement [3]. » Il ne faut donc pas se persuader que ce peuple, à qui parlait Moïse, vit Dieu face à face quand le Seigneur lui parlait du milieu du feu sur la montagne, de la même manière que nous le verrons à la fin suivant ce témoignage de l'Apôtre : « Nous le voyons « maintenant, comme dans un miroir et en énig« me, mais alors ce sera face à face [4]. » En quoi consistera cette vue, et quelle en sera la grandeur, il l'explique immédiatement: « Je le con« nais maintenant d'une manière imparfaite ; « mais alors je le connaîtrai comme je suis connu « de lui [5]. » Passage qui doit être aussi interprété avec prudence : car il ne faut pas s'imaginer que l'homme aura de Dieu une connaissance égale à celle que Dieu a maintenant de l'homme, mais elle sera tellement parfaite qu'elle ne laissera rien à désirer. Ainsi, comme Dieu connaît maintenant l'homme et avec la perfection qui convient à Dieu, de même l'homme connaîtra Dieu, mais avec cette perfection restreinte qui convient à l'homme. Pareillement, de ce qu'il a été dit : « Soyez parfaits « comme votre Père céleste est parfait [6], » nous n'avons pas droit d'espérer de devenir égaux au Père, ce qui appartient exclusivement au Verbe son Fils unique; quoiqu'on en trouve, si du moins nous sommes parvenus à les comprendre, qui admettent cette erreur [7].

X. (Ib. v, 5.) 1. *Présence et ubiquité de Dieu.* — Quelle est la signification de ces mots : « Je me « tenais alors entre le Seigneur et vous, pour « vous annoncer les paroles du Seigneur ? » Ne semblent-ils pas faire entendre que Dieu se trouvait en un lieu déterminé, c'est-à-dire, sur la montagne, d'où les voix descendaient jusqu'au peuple ? Il ne faut pas les interpréter en ce sens, que la substance de Dieu fût en un lieu quelconque sous une forme corporelle, car Dieu est tout entier en tous lieux, et ne s'approche ni ne s'éloigne à notre manière : mais il n'est pas possible de présenter autrement à notre sens humain les rapports de Dieu avec une créature, qui n'est pas ce qu'il est lui-même. Aussi Notre-Seigneur voulant ôter de notre esprit cette idée erronée que Dieu est contenu en un lieu quelconque, dit-il : « L'heure viendra où vous « n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne, « ni dans Jérusalem. Vous adorez ce que vous « ne connaissez pas ; pour nous, nous adorons « ce que nous connaissons : car le salut vient des « Juifs. Mais le temps vient, et il est déjà venu « où les vrais adorateurs adoreront le Père en « esprit et en vérité. Car ce sont là les adorateurs « que le Père aime. Dieu est esprit, et il faut que « ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en « vérité [1]. » Moïse ne dit donc pas qu'il se tenait entre la substance de Dieu et le peuple, en un point déterminé de l'espace, mais qu'il fut l'intermédiaire dont Dieu se serait servi pour publier ses autres commandements, à partir du jour où le désir lui en fut témoigné par le peuple, qu'avait effrayé la voix du Seigneur proclamant du milieu des flammes le Décalogue de la Loi.

2. *Explication grammaticale.* — On demande, et avec raison, dans quel sens il faut prendre ces paroles de Moïse, que nous lisons au livre du Deutéronome : « Je me tenais alors entre le « Seigneur et vous, pour vous annoncer les pa« roles du Seigneur ; car vous avez craint à la « vue du feu et vous n'êtes point montés sur la « montagne, *disant* : Je suis le Seigneur ton « Dieu, » et ce qui suit [2] : comme dans le Décalogue, où nous avons vu Dieu lui-même dire déjà la même chose ? Pourquoi donc Moïse a-t-il ajouté ce mot : *disant?* Si nous voulons voir ic une transposition et que nous construisions la phrase de cette sorte : « Je me tenais alors entre « le Seigneur et vous, pour vous annoncer les « paroles du Seigneur, *en disant* : Je suis « le Seigneur ton Dieu, » le fait rapporté ne sera plus vrai. Car ce n'est pas Moïse qui a dit ces paroles au peuple, mais le peuple lui-même les a directement entendues du milieu des flammes ;

[1] Ex. XXXIII, 11. — [2] Ib. XXIV, 18. — [3] Ib. XXXIII, 13 — [4] I Cor. XIII, 12. — [5] Ib. — [6] Matt. V, 48. — [7] Voir, Lettre XCII, 5; CXLVII, 36.

[1] Jean, IV, 21-24. — [2] Deut. V, 5, 6.

et comme il tremblait en entendant la voix de Dieu promulguer le Décalogue, il demanda comme une grâce que Moïse lui servît de médiateur pour entendre le reste. Notre dernière ressource est donc d'admettre que « *disant*, » a été mis pour : « lorsqu'il disait ; » ainsi le sens serait celui-ci : « Je me tenais alors entre le Seigneur et vous, « pour vous annoncer les paroles du Seigneur ; « car vous avez craint à la vue du feu, et vous « n'êtes pas montés sur la montagne, *lorsqu'il « disait* : Je suis le Seigneur ton Dieu. » Lorsqu'il disait, c'est-à-dire, lorsque le Seigneur disait. En effet, tandis que le Seigneur prononçait toutes ces paroles du Décalogue, rappelées par Moïse dans ce passage, le peuple fut épouvanté à la vue des flammes et ne monta point sur la montagne ; mais il demanda que les paroles de Dieu lui fussent de préférence apportées par Moïse [1].

3. *La même pensée peut être exprimée de plusieurs manières.* — Moïse rappelle, dans le Deutéronome, ce que le peuple lui dit, lorsqu'il se refusait à entendre la voix de Dieu, et lui demandait d'être à son égard l'intermédiaire dont Dieu se servirait pour faire connaître ses volontés. « Voici, fait-il dire au peuple, que le Sei- « gneur notre Dieu nous a montré sa gloire, et « que nous avons entendu sa voix du milieu des « flammes etc [2]. » Or, il n'y a pas identité parfaite entre ces paroles et celles de l'Exode [3], dont elles sont la répétition. Apprenons de là, comme je l'ai déjà observé à plusieurs reprises, qu'une même pensée peut être rendue en des termes tout-à-fait différents, sans qu'il y ait pour cela altération de la vérité : nous trouvons un autre exemple dans les paroles des Evangélistes, où des esprits superficiels et mal intentionnés signalent à tort quelques contradictions. Eût-il été si difficile à Moïse de se reporter à ce qu'il avait écrit dans l'Exode, et de se citer lui-même textuellement ? Mais il appartenait à nos Saints docteurs d'apprendre à ceux qu'ils instruisent, qu'il ne faut chercher dans des paroles que la traduction de la pensée, puisque les mots n'ont pas d'autre but.

XI. (Ib. v, 29.) *L'ancienne Alliance, gravée sur des tables de pierre ; la nouvelle Alliance, gravée dans les cœurs.* — Que veulent dire ces paroles, qui, au témoignage de Moïse, lui furent adressées par le Seigneur, au sujet du peuple hébreu : « Qui leur donnera un cœur tel, qu'ils « me craignent et qu'ils gardent mes commandements ? » Ne nous donnent-elles pas déjà à entendre, que la justice dans l'homme par la *foi*, au lieu d'être un fruit propre en quelque sorte de la *Loi*, est une grâce et un bienfait de Dieu ? C'est en effet ce que Dieu veut dire par ce mot d'un Prophète : « Je leur ôterai leur cœur de « pierre, et je leur donnerai, un cœur de chair [1]. » Expression figurée, employée à dessein, parce que la chair est douée de la sensibilité, qui manque à la pierre. C'est ce qu'il dit encore en un autre endroit : « Le temps vient, dit le Seigneur, « dans lequel je ferai une nouvelle alliance avec « la maison d'Israël et la maison de Juda, non « selon l'alliance que je fis avec leurs pères au « jour où je les pris par la main pour les tirer « de la terre d'Egypte ; car voici l'alliance que « je ferai avec eux : après ce temps-là, je mettrai « mes lois dans leur cœur et je les écrirai dans « leur esprit, et je ne me souviendrai plus de « leurs iniquités ni de leurs péchés [2]. » Telle est en effet la différence entre l'ancien et le nouveau Testament : dans l'Ancien, la loi a été donnée sur des tables de pierre ; dans le Nouveau, elle a été donnée à nos cœurs : ce qui est le fruit de la grâce. Aussi l'Apôtre observe-t-il qu'elle a été écrite « non sur des tables de pierre, mais sur « les cœurs, comme sur des tables de chair [3]. » Et ailleurs : « Dieu nous a rendus capables d'être « les ministres de la nouvelle alliance, non pas « de la lettre, mais de l'esprit [4]. »

XII. (Ib. vi, 13.) *Sur le serment.* — Ce qui est dit du Seigneur : « Tu jureras en son nom, » ne doit pas être pris pour un commandement de jurer, mais pour la défense de jurer au nom d'aucun autre Dieu. Il est préférable de ne point jurer du tout, conformément à l'Evangile [5] ; ce n'est pas cependant que le serment, quand il est vrai, soit mauvais, mais c'est que l'habitude de jurer peut facilement entraîner au parjure. Celui qui jure, peut aussi bien faire un serment faux qu'un serment vrai ; au lieu que celui qui s'abstient de tout serment, est tout à fait éloigné du parjure.

XIII. (Ib. viii, 2.) *Quand Dieu éprouve son peuple, ce n'est pas pour connaître, mais pour faire connaître ce qui est caché dans les cœurs.* — « Tu « te souviendras de tout le chemin par lequel « le Seigneur t'a conduit dans le désert, pour t'af- « fliger et te tenter, afin de *faire connaître* ce qui « était dans ton cœur, si tu observerais, ou non, « ses commandements. » Ce passage exprime plus

[1] Exod. xx, 18, 19. — [2] Deut. v. 24. — [3] Ex. xx, 19.

[1] Ezéch. xi, 19 ; xxxvi, 26. — [2] Jér. xxxi, 31-34. — [3] II Cor. iii, 3. — [4] Ib. 6. — [5] Matt. v, 34.

clairement la pensée que nous retrouvons ailleurs obscurcie par une locution. « Le Seigneur « votre Dieu, y est-il dit, vous tente, *afin de con-« naître* si vous l'aimez [1]. » On comprend que, *afin de connaître*, a été mis pour, *afin de faire connaître* : ce qui vient d'être exprimé en termes positifs : « pour te tenter, afin de faire con-« naître ce qui était dans ton cœur. » Le texte ne porte pas : *afin de connaître* ; mais il aurait porté ces mots, qu'on aurait dû les interpréter comme nous venons de le voir.

XIV. (Ib. IX, 6-8.) *Il y avait des pécheurs parmi ceux qui entrèrent dans la terre promise, comme il y avait des justes parmi ceux qui n'y entrèrent pas.* — « Et sache aujourd'hui que ce n'est pas « à cause de ta justice, que le Seigneur ton Dieu « te donne en héritage cette terre excellente, « parce que tu es un peuple dont la tête est dure. » Les hommes dont il est ici question sont évidemment ceux qui n'ont pas mérité de périr dans le désert, parce qu'ils ne connaissaient pas la *droite ou la gauche* : cependant les voilà déjà appelés têtes dures. Il nous faut donc voir un dessein mystérieux de Dieu, dans le silence qu'il garde sur leur mérite, et de peur qu'on n'imagine qu'après avoir été loués à bon droit, ces mêmes hommes sont devenus tout-à-coup méprisables, voici les observations qui leur sont ensuite adressées : « Souviens-toi, et ne l'oublie jamais, « combien tu as irrité le Seigneur ton Dieu dans « le désert ; depuis le jour où vous êtes sortis du « pays d'Egypte, jusqu'à ce que vous soyez venus « dans le lieu où nous sommes, vous n'avez cessé « de persévérer dans votre incrédulité envers le « Seigneur [2]. » Si plusieurs d'entre eux furent dans des dispositions semblables, plusieurs aussi demeurèrent bons et fidèles ; il ne faut pas croire non plus que ceux-là mêmes qui entrèrent dans la terre promise, parce qu'ils ne connaissaient point la droite ou la gauche, fussent pour cela tout à fait irréprochables envers Dieu ; car leurs pères, qui sont morts, et à qui il ne fut pas permis d'entrer dans cette terre, comptaient cependant parmi eux des hommes justes. L'Apôtre, rappelant les péchés dans lesquels ils tombèrent, dit qu'ils ne furent pas tous coupables, mais plusieurs [3]. Que les fils aient été semblables à leurs pères, c'est ce que prouve avec évidence cet autre texte du Deutéronome, qui suit immédiatement : « Vous avez encore irrité le Seigneur à « Horeb [4]. » Là assurément le Seigneur fut irrité par ceux que leur inconduite rendit indignes d'être introduits dans la terre promise.

XV. (Ib. X, 1-4.) 1. *Est-ce Dieu ou Moïse qui écrivit sur les secondes tables le texte de la Loi ?* — « En ce temps-là le Seigneur me dit : « Taille-toi deux tables de pierre comme les pre-« mières, et monte vers moi sur la montagne ; « et tu te feras une arche de bois : j'écrirai sur « ces tables les paroles qui étaient sur les pre-« mières que tu as brisées ; et tu les mettras dans « l'arche. Et je fis une arche de bois incorrup-« tible, et je taillai deux tables de pierre sem-« blables aux premières, et je montai sur la mon-« tagne, les deux tables dans mes deux mains. « Et *le Seigneur écrivit* sur ces tables, comme il « avait fait sur les premières, les dix comman-« dements qu'il vous fit entendre, sur la monta-« gne, du milieu du feu, et il me les donna. » On demande, et ce n'est pas sans raison, pourquoi Moïse, revenant sur des faits positifs, tient un pareil langage dans le Deutéronome, tandis que dans l'Exode, où il a consigné d'abord les discours et les évènements, il a écrit : « *Le Seigneur « dit ensuite à Moïse : Ecris* ces paroles, car c'est « dans ces ordonnances que j'ai fait alliance avec « toi et avec Israël. Et Moïse demeura là en pré-« sence du Seigneur, quarante jours et quarante « nuits, sans manger de pain et sans boire d'eau, « *et il écrivit* sur les tables les paroles de l'Alliance, « les dix commandements [1]. » Pourquoi donc Moïse dit-il, dans l'Exode, qu'il écrivit lui-même les dix commandements de la Loi sur les tables, et pourquoi, dans le Deutéronome, rapporte-t-il que c'est Dieu qui les a écrites ?

2. *Suite.* — Déjà nous avons examiné incidemment ce que dit l'Exode à ce sujet et nous avons consigné notre sentiment par écrit [2]. On lit, en effet, dans l'Exode, que Dieu lui-même écrivit de son doigt sur les premières tables, qui furent brisées, et que les secondes tables, destinées à demeurer si longtemps dans l'arche et dans le tabernacle, furent gravées par Moïse. Nous demandions d'où venait cette différence ; et nous y avons vu une figure des deux Testaments. Dans l'Ancien, avons-nous dit, la Loi nous apparaît comme l'œuvre de Dieu, où l'homme n'a point de part, car la crainte ne peut mener à l'accomplissement de la Loi, et quand l'œuvre de la Loi se trouve véritablement réalisée, ce n'est pas la crainte, mais la charité, fruit du nouveau Testament, qui agit. Mais les secondes tables, où la

[1] Deut. XIII, 3. — [2] Ib. 17. — [3] I Cor. X, 5-10. — [4] Deut. IX, 8.

[1] Ex. XXXIV, 27, 28. — [2] Exod. Quest. CLXVI.

main de l'homme grava les commandements de Dieu, signifient que l'homme, animé par l'amour de la justice, peut accomplir la Loi, tandis qu'il en est incapable, sous l'empire de la crainte du châtiment.

3. *Conciliation des deux textes.* — D'un autre côté, on lit au Deutéronome : « Je taillai deux « tables de pierre, semblables aux premières, et « je montai sur la montagne, les deux tables dans « mes deux mains, et *il écrivit* sur les tables, « comme il avait fait sur les premières, les dix « commandements : [1] » le texte ne porte pas : Et *j'écrivis*, mais : *Il écrivit*, c'est-à-dire le Seigneur ; de même qu'un peu auparavant Moïse avait dit que Dieu lui avait adressé ces paroles : « Taille-toi « deux tables de pierre semblables aux premières, « et monte vers moi sur la montagne : et tu te « feras une arche de bois ; *j'écrirai* sur ces tables « les paroles qui étaient sur les premières [2]. » Une question se présente donc à éclaircir, puisqu'on lit dans ce passage que *Dieu écrivit, et sur les premières et sur les secondes tables, sans l'intervention de l'homme*. Mais si on lit dans l'Exode lui-même l'ordre que Dieu donne à Moïse de tailler les secondes tables, on n'y trouve rien autre chose que la promesse formelle de Dieu qu'il écrira lui-même sur ces tables. En effet voici le texte : « Le Seigneur dit ensuite à Moïse : Taille-« toi deux tables de pierre semblables aux pre-« mières, et monte vers moi sur la montagne, et « *j'écrirai* sur ces tables les paroles qui étaient « sur les premières que tu as brisées. [3] » Ainsi, sans parler du Deutéronome, le livre de l'Exode lui aussi nous donne lieu de demander comment Dieu a pu dire : « *J'écrirai* sur ces tables les pa-« roles qui étaient sur les premières, » puisque un peu plus loin nous lisons : « *Ecris* ces paro-« les, car c'est dans ces ordonnances que j'ai fait « alliance avec toi et avec Israël. Et Moïse demeura « là en présence du Seigneur, quarante jours et « quarante nuits, sans manger de pain et sans « boire d'eau, et *il écrivit* sur les tables les pa-« roles de l'Alliance, les dix commandements [4]. » Si ces expressions : « *Ecris ces paroles*, car c'est « dans ces ordonnances, que j'ai fait alliance « avec toi et avec Israël, » se rapportent aux autres ordonnances que Dieu faisait écrire, non sur les deux tables de pierre, mais dans le livre de la Loi où se trouvent consignée une foule de choses ; les paroles qui suivent : « Et Moïse de-« meura là en présence du Seigneur quarante « jours et quarante nuits, sans manger de pain « et sans boire d'eau, et *il écrivit* sur les tables « les paroles de l'Alliance, les dix commande-« ments, » montrent évidemment que ce ne fut pas Dieu, mais Moïse, lui-même qui écrivit les dix commandements sur les tables. A moins que nous ne fassions violence au texte, mais une violence nécessaire, en supposant que, dans ce passage : « Et *il écrivit* sur les tables les paroles de l'Alli-« ance, les dix commandements, » le sujet du verbe est non pas « Moïse, » mais « le Seigneur, » qui se trouve également dans la phrase précédente : « Et Moïse était là en présence du Sei-« gneur ; » le sens serait donc, que le Seigneur, en présence duquel Moïse se tint, pendant quarante jours et quarante nuits, sans manger de pain et sans boire d'eau, écrivit lui-même les dix commandements sur les tables conformément à la promesse qu'il en avait faite.

4. *Sens mystérieux des textes précités.* — S'il en est ainsi, il ne faut plus trouver dans ce passage cette mystérieuse différence entre les deux testaments, qui nous y était apparue, puisque Dieu seul, à l'exclusion de l'homme, a écrit sur les premières et sur les secondes tables : toutefois il est un fait qui ne laisse aucun doute, c'est que Dieu lui-même fit les premières tables, et ce fut lui aussi qui écrivit sur elles. En effet Dieu ne dit pas alors à Moïse : « Taille-toi deux tables, » mais voici ce que nous lisons : « Moïse, s'étant re-« tourné descendit de la montagne, les deux ta-« bles du témoignage dans les mains ; les deux « tables de pierre étaient écrites de deux côtés, « en dedans et en dehors ; *et ces tables étaient* « *l'ouvrage de Dieu, et l'écriture était l'écriture de* « *Dieu*, gravée sur les tables [1]. » Déjà précédemment il avait dit que ces tables étaient écrites du doigt de Dieu : « Le Seigneur, ayant achevé de « parler à Moïse sur la montagne du Sinaï, lui « donna aussitôt les deux tables de l'alliance, les-« quelles étaient de pierre, et écrites du doigt de « Dieu [2]. » Les premières tables étaient donc l'ouvrage de Dieu et leur écriture faite par le doigt de Dieu. Mais quant aux secondes tables, l'ordre est donné à Moïse de les tailler ; ainsi c'est le travail de l'homme qui les a préparées, bien que ce soit Dieu lui-même qui ait écrit sur ces tables, comme il l'avait promis, quand il ordonnait de les tailler. Or, si nous y prenons bien garde, voici le motif de ces deux faits, qui sont mentionnés à propos des secondes tables : Dieu, par sa grâce,

[1] Deut. x, 3, 4. — [2] Ib. I, 2. — [3] Ex. xxxiv, 1. — [4] Ib. 27, 28.

[1] Ex. xxxii, 15, 16. — [2] Ib. xxxi, 18.

accomplit l'œuvre de la Loi dans l'homme, et l'homme, de son côté, recevant par la foi la grâce divine, don du Testament nouveau, coopère au secours divin. Quand il est question des premières tables, il n'est fait mention que de l'ouvrage de Dieu, parce que la Loi est spirituelle, « la loi est « sainte, et le commandement est saint, juste et « bon.[1] » Et s'il n'y est fait nullement mention de l'œuvre de l'homme, c'est que les hommes infidèles ne coopèrent pas à la grâce qui leur vient en aide, mais au contraire, « ne connaissant pas « la justice de Dieu, et s'efforçant d'établir la leur, « ils ne se soumettent point à la justice de Dieu[2] ; » aussi la Loi contient-elle leur condamnation, et c'est ce qui est marqué par le brisement des tables. Rien ne nous oblige donc à faire violence au texte, à sous-entendre que Dieu lui-même écrivit sur les tables, quand il est dit : « Moïse « demeura là en présence du Seigneur, quarante « jours et quarante nuits, sans manger de pain « et sans boire d'eau, et *il écrivit* sur les tables « les paroles de l'alliance[3] ; » le sens bien clair est que ce fut Moïse qui écrivit. Mais si précédemment Dieu promit d'écrire sur les tables[4], et si nous lisons dans le Deutéronome, non seulement qu'il en fit la promesse, mais encore qu'il la réalisa[5], c'était, en figure, ce qu'enseigne l'Apôtre : « Dieu lui-même opère en vous et le vou- « loir et le faire, selon son bon plaisir[6], » ce qui arrive dans ceux qui reçoivent la grâce par la foi, et qui loin de vouloir s'appuyer sur leur propre justice, se soumettent à la justice divine, afin d'être eux-mêmes la justice de Dieu en Jésus-Christ. L'Apôtre, en effet, établit ces deux choses : que Dieu opère, et que les hommes opèrent aussi de leur côté, car si les hommess n'agissaient pas, de quel droit leur dirait-il : « Opérez votre propre « salut avec crainte et tremblement[7] ? » Dieu donc opère, et nous, nous coopérons. Loin de le détruire, il aide le libre choix de la bonne volonté.

XVI. (Ib. x, 8, 9.) *La tribu de Lévi, figure du sacerdoce royal de la loi nouvelle.* — « En ce temps- « là le Seigneur sépara la tribu de Lévi, afin qu'elle « portât l'arche de l'alliance du Seigneur, qu'elle « se tînt en sa présence, fît les fonctions sacrées « et priât en son nom jusqu'à ce jour. C'est pour- « quoi les Lévites n'ont point de part avec leurs « frères dans le pays qu'ils possèdent ; le Seigneur « est lui-même leur partage, comme il l'a dit. » Si cette tribu de Lévi n'avait été la figure du sacerdoce royal et universel qui appartient au nouveau Testament, jamais un homme, étranger à cette tribu, n'aurait osé dire : « Le Seigneur est « mon partage[1], » et encore : « Le Seigneur est « la portion de mon héritage[2]. »

XVII. (Ib. xi, 20.) *Forme hyperbolique d'une recommandation faite par le Seigneur.* — Que signifie cette ordonnance de Moïse, relativement aux paroles du Seigneur : « Vous les écrirez sur « les poteaux de vos maisons et de vos portes, » puisqu'on ne voit pas, on ne lit pas que jamais Israëlite ait suivi cette prescription à la lettre ? Cela d'ailleurs n'eût été possible, qu'à la condition de diviser et de mettre ces paroles dans un grand nombre d'endroits de la maison. Ne faut-il pas y voir une expression hyberbolique, comme il y en a tant ?

XVIII. (Ib. xii, 11.) *Une contradiction à expliquer.* — Comment se fait-il que Dieu défende de manger le premier de tous les fruits et les premiers-nés des troupeaux, à moins que ce ne soit dans la ville où sera le temple, puisqu'il a prescrit dans la Loi que ce serait la part des Lévites ?

XIX. (Ib. xiii, 1, 2, 3.) *Pourquoi Dieu tente : explication littérale.* — « S'il s'élève parmi vous « un prophète, ou quelqu'un qui ait une vision en « songe ; et qu'il donne un signe ou un prodige, « et que ce signe ou ce prodige ait son accom- « plissement, et qu'il vous dise : Allons, et ser- « vons les dieux étrangers qui vous sont inconnus : « vous n'écouterez pas les paroles de ce Prophète, « ou de cet homme qui a une vision en songe, « parce que le Seigneur votre Dieu vous *tente*, « *pour savoir* si vous aimez le Seigneur votre Dieu « de tout votre cœur et de toute votre âme. » Plusieurs interprètes latins n'ont pas traduit : « pour *savoir* si vous aimez, » mais « *afin qu'il* « *sache* si vous aimez. » Il semble que le sens soit ici identique ; cependant « pour savoir, » peut plus aisément se rapporter à ceux à qui s'adresse le discours ; « il vous tente pour savoir, » signifie alors en vous tentant, il vous fait savoir. Moïse veut aussi évidemment faire entendre à son peuple que, si les prodiges annoncés par les faux prophètes se réalisent, il ne faut par pour cela faire ce qu'ils ordonnent, ni adorer ce qu'ils adorent. Dieu montre aussi que ces prodiges n'arrivent pas sans sa permission ; mais, comme pour aller au devant de cette question : pourquoi donc alors les permet-il ? il donne la raison de

[1] Rom. vii, 12. — [2] Ib. x, 3. — [3] Ex. xxxiv, 28. — [4] Ib. 1. — [5] Deut. x, 4. — [6] Philip. ii, 13. — [7] Ib. 12.

[1] Ps. LXXII, 26. — [2] Ib. xv, 5.

l'épreuve qu'il envoie; son dessein est de *connaître* si son peuple l'aime, ou plutôt, car il sait toutes choses avant qu'elles arrivent, de *faire connaître* à son peuple s'il a de l'affection pour son Dieu.

XX. (Ib. xiv, 28, 29. *Explication de certains passages obscurs.* — « Au bout de trois ans, vous « séparerez toute la dîme de vos fruits, et vous « la mettrez cette année-là en réserve dans vos « villes; et le Lévite, qui n'a pas de part dans la « terre que vous possédez, l'étranger, l'orphelin « et la veuve, qui sont dans vos villes, viendront « en manger et se rassasier, afin que le Seigneur « votre Dieu vous bénisse, dans tous les ouvra- « ges que vous ferez. » Dieu ne dit pas que l'Israëlite mangera de cette dîme avec les siens; il veut qu'elle soit donnée toute entière aux Lévites, aux étrangers, aux orphelins et aux veuves. Mais ce texte est obscur; cette dîme n'est pas distinguée nettement de celle que le peuple doit manger avec les Lévites, dans le lieu que le Seigneur choisira pour son temple; tandis que dans la version faite sur l'hébreu, nous trouvons une distinction plus tranchée. Voici ce texte : « *La troisième année*, « vous séparerez une *autre* dîme de tous les biens « qui vous seront venus en ce temps-là, et vous « les mettrez en réserve dans vos mains ; et le « Lévite, qui n'a point d'autre part dans la terre « que vous possédez, et l'étranger, et l'orphelin et « la veuve, qui sont dans l'enceinte de vos mu- « railles, viendront en manger et se rassasier, afin « que le Seigneur votre Dieu vous bénisse dans « tous les ouvrages que vous ferez de vos mains. » D'abord cette expression « *la troisième année* » est plus claire; on comprend qu'il y aura une année d'intervalle ; tandis que cette expression des Septante « au bout de trois ans, » donne lieu de douter si c'est trois ans d'intervalle qu'on a voulu dire, en sorte que la réserve de la dîme dût se faire chaque cinq ans. Ensuite quand il est dit : « Vous « séparerez une *autre* dîme, » il est évident que c'est une dîme différente de celle qui d'après la Loi devait être consommée par le peuple et les Lévites dans le lieu que le Seigneur s'était choisi. De plus, il commande de déposer ces deux dîmes dans l'enceinte des murailles, et non de les apporter dans le temple désigné par le Seigneur et où il voulait être invoqué. Il ajoute : « et le Lévite, qui « n'a point d'autre part dans la terre que vous « possédez, et l'étranger, et l'orphelin et la veuve, « qui sont dans l'enceinte de vos murailles, vien- « dront, et ils en mangeront. » Ces paroles montrent clairement que la dîme en question ne devait pas être encore au profit de celui qui la présentait et de ceux à qui on l'offrait, mais, d'après l'ordre de Dieu, elle devait profiter uniquement à ceux qui n'avaient rien, et parmi ceux-là, aux Lévites en particulier. « Après sept ans sera l'an- « née de la remise. » Le sens des mots : « au bout de « trois ans, » que nous avons vus plus haut, est éclairci par cette dernière phrase. Ces sept ans, en effet, ne doivent être divisés par aucun intervalle, puisque il est prescrit de mettre en réserve au bout de la révolution sabbatique d'années.

XXI. (Ib. xv, 9.) *Contre ceux qui ont la pensée cachée de ne pas prêter à l'approche de l'année de la remise.* — « Prends garde que l'iniquité ne « mette dans ton cœur *cette pensée cachée* : Voici « la septième année, l'année de la remise, qui « est proche; et que ton œil ne devienne mau- « vais envers ton frère indigent et que tu ne lui « donnes rien : il criera contre toi au Seigneur, « et tu seras chargé d'un grand péché. » *Prends garde à cette pensée qui se cacherait au fond du cœur* : parole sublime ! Car il n'oserait le dire, celui qui serait capable de le penser, qu'il est permis de ne pas prêter à un pauvre, parce que l'année de la remise est proche, lorsque Dieu, dans une pensée de miséricorde, prescrit de prêter à celui qui est dans le besoin, et de lui remettre sa dette, l'année de la remise. Comment donc aura-t-il la générosité de remettre une dette dans l'année de la remise, celui qui se laisse aller à cette pensée cruelle de ne pas donner dans le temps même où il est tenu de donner ?

XXII. (Ib. xv, 12.) *Un Hébreu acheté n'était pas rendu à la liberté l'année de la remise, mais la septième année après qu'il s'était vendu.* — « Si ton frère ou ta sœur, Hébreux d'origine, « t'ont été vendus, ils te serviront six ans, et la « septième année, tu les renverras libres. » Dieu ne commande pas qu'on rende la liberté à ces esclaves dans l'année de la remise, qui revenait chaque sept ans et regardait tout le monde ; mais seulement la septième année à dater de celle de l'achat, quelle que soit d'ailleurs cette septième année, eu égard à celle de la remise.

XXIII. (Ib. xv, 19.) *Différence essentielle entre enfanté et engendré.* — « Tu consacreras au Sei- « gneur Dieu tout mâle premier-né, *primogeni-* « *tum*, de tes bœufs et de tes brebis. » Il convient de rechercher si par les premiers-nés, que les Grecs nomment πρωτότοκα, premiers enfantés,

et les Latins, à défaut d'un autre mot, *primogenita*, premiers-engendrés, on doit entendre exclusivement ceux qui sont nés de la femme : car ceux-ci sont proprement *enfantés* plutôt qu'*engendrés*. *Enfanter*, *parere*, est synonyme de τικτεῖν et convient à la femme; de là πρωτότοκον premier-enfanté. *Gignere*, engendrer, signifie, la même chose que γεννᾷν, d'où vient proprement le mot latin, *primogenitus*, premier engendré. Or les femmes offraient comme prémices les premiers-nés qu'elles enfantaient, et non les premiers-nés engendrés par le mari, si par hasard il naissait à l'homme des enfants de son mariage avec une veuve qui en avait eu déjà. C'était là, en effet, ce que voulait la Loi, en exigeant que les premiers-nés, ceux qui, pour parler littéralement ouvraient le sein de leurs mères, seraient donnés au Seigneur. Si donc cette distinction est fondée en principe, ce n'est pas sans raison que Notre-Seigneur, au lieu de s'appeler μονότοκος, fils unique *enfanté* par le Père, se nomme μονογενής, fils unique *engendré* par lui . Il est vrai qu'en latin il est désigné par le nom de *premier engendré* d'entre les morts [1], parce que la langue latine n'a pas le mot propre ; mais en grec on lit *premier enfanté* et non pas *premier engendré*: Dieu le Père *engendre* un fils qui lui est égal, tandis que la créature a *enfanté*. Et ce qui est dit de Notre-Seigneur, qu'il est « le *premier-né* de toute créa- « ture, [2] » le *premier-enfanté*, dans le texte grec, peut s'appliquer à la créature nouvelle, selon ce que dit l'Apôtre : « Si quelqu'un est à Jésus- « Christ, il est devenu une nouvelle créature [3] . » Jésus-Christ en est les prémices, parce qu'il est ressuscité le premier, « pour ne plus mourrir ni « se soumettre à l'empire de la mort [4] : » la même chose est promise pour la fin des siècles à la nouvelle créature, qui est unie à Jésus-Christ. Mais cette distinction dans les termes ne doit pas être une affirmation téméraire ; il est nécessaire d'en rechercher les preuves avec soin dans les Saintes Ecritures. Or, ce qui me préoccupe, c'est de savoir en quel sens il est dit dans les Proverbes : « Je te le dis, mon fils *premier-* « *né* [5], » en d'autres termes quelle est la personne qui prononce ces paroles? Car, si c'est la personne de Dieu le Père qui les adresse à Jésus-Christ (et c'est à peine si on ose l'affirmer en lisant la suite), il appelle premier-né celui qui est son unique engendré ; *premier-né*, parce que nous aussi nous sommes enfants de Dieu ; *uniquement engendré*, parce que ce Fils est seul consubstantiel, égal et coéternel au Père. Mais on prouverait difficilement par des textes très-clairs que l'Ecriture met une distinction tranchée entre *enfanter* et *engendrer*.

XXIV. (Ib. XVI, 2.) *Comment est-il ordonné d'immoler des bœufs à la Pâque.* — « Tu immo- « leras la Pâque au Seigneur ton Dieu, des bre- « bis et des bœufs. » Pourquoi ajoute-t-il « et « des bœufs, » puisque la Loi ne prescrivait pour l'immolation de la Pâque qu'une brebis, qui devait être choisie parmi les brebis et les chevreaux ou les chèvres ? Figure mystérieuse du Christ, qui dans sa généalogie, selon la chair, compte des justes et des pécheurs. Le texte ne porte pas « parmi les brebis *ou* les chèvres, » quoique, à proprement parler, on ne puisse dire une brebis prise parmi les chèvres; mais il porte : « parmi les brebis *et* les chèvres, » dans la crainte que les Juifs n'abusassent de la disjonctive *ou*, si elle avait été employée pour supposer qu'on pouvait offrir un chevreau. Mais à quel propos est-il question ici des bœufs ? Serait-ce en raison des autres sacrifices, qui devaient être offerts pendants les jours des azymes ?

XXV. Ib, XVI, 9, 10, 11. *Comment se comptaient les sept semaines pour arriver à la Pentecôte.* — De quelle manière doit-on entendre ce commandement du Seigneur : « Tu compteras « sept semaines entières, depuis le jour où tu « auras mis la faucille dans la moisson: tu com- « menceras alors à compter sept semaines et tu « célébreras la fête des semaines en l'honneur « du Seigneur ton Dieu, en lui offrant de tout « ce que le Seigneur ton Dieu t'aura donné, « comme tu pourras, et selon que le Seigneur ton « Dieu t'aura béni; et tu feras des festins de rejouis- « sance devant le Seigneur ton Dieu. » Si le peuple tout entier était tenu de célébrer cette Pentecôte, faut-il croire que tout le monde devait mettre la faucille à la moison le même jour ? Si chacun eût observé à part cette cinquantaine, en comptant du jour où il mettait la faucille dans les grains, la fête n'aurait pas été célébrée en même temps par tout le peuple. Mais on arrivait à ce résultat, en comptant depuis l'immolation de la Pâque jusqu'au jour de la pblication de la Loi sur le mont Sinaï.

XXVI. (Ib. XVII, 14, 15.) *De la loi relative au roi qui doit s'élever.* — « Quand tu seras entré

[1] Colos. I, 18. — [2] Ib. 15. — [3] II Cor. v, 17. — [4] Rom. VI, 9. — [5] Prov. XXXI, [illegible] après les Sept.

« dans la terre que le Seigneur ton Dieu te don- « ne en partage, que tu l'auras en ta possession « et que tu y demeureras, si tu dis : J'établirai « sur moi des princes, comme les autres nations « qui sont autour de moi ; tu établiras sur toi « le prince que le Seigneur ton Dieu aura choi- « si ; tu le prendras parmi tes frères ; tu ne « *pourras* établir sur toi un homme étranger, « qui ne soit pas ton frère. » On peut demander comment le peuple déplut à Dieu, lorsqu'il exprima le désir d'avoir un roi [1], puisqu'on lui permet ici d'en avoir un. Ce qui précède nous fait précisément comprendre qu'un tel désir n'était pas conforme à la volonté divine : car Dieu ne commande pas à son peuple d'avoir un roi, il ne fait que condescendre à son désir. Il voulut néanmoins que ce roi fût, non pas un étranger, mais un frère, un homme tiré du milieu de son peuple, au lieu d'un homme pris parmi les nations. Quant à cette expression : « Tu « ne pourras point, » elle signifie : « Tu ne de- « vras point. »

XXVII. (Ib. xvii, 17.) *Le roi n'aura pas un grand nombre de femmes.* — Dieu dit, en parlant du roi : « Il n'aura pas une multitude de femmes, « de peur que son cœur ne s'égare, et il n'amas- « sera pas une immense quantité d'or et d'ar- « gent. » On demande à ce propos, si David n'agit pas contrairement à ce précepte ; car il eut plusieurs femmes [2]. Pour Salomon, il est évident qu'il ne tint aucun compte du commandement pour les femmes ni pour l'or et l'argent [3]. Toutefois, cette loi semble moins défendre aux rois la pluralité des femmes que la permettre, c'est l'abus du grand nombre qui fait l'objet de la défense ; en avoir un petit nombre, comme David, et non une multitude, comme Salomon, ne constituait donc pas une transgression de la Loi. Les mots qui suivent : « de peur que son « cœur ne s'égare, » semblent indiquer que le motif principal de la loi fut d'empêcher le roi de se laisser entraîner vers les femmes étrangères : ce sont elles, en effet, qui ont éloigné de Dieu le cœur de Salomon [4]. Cependant la défense dans sa généralité est telle, que quand même le roi n'aurait eu en grand nombre que des femmes de sa nation, il n'en aurait pas moins été coupable d'infraction à la Loi.

XXVIII. (Ib. xviii, 7, 8.) *sur les droits des Lévites qui viennent servir dans le saint Tabernacle.* — « Si un Lévite vient de l'une de tes villes ré- « pandues dans tout Israël, dans laquelle il ha- « bite, suivant le désir qu'éprouve son âme de « demeurer au lieu que le Seigneur aura choisi, » c'est-à-dire, s'il désire aller dans le lieu où l'on invoque le Seigneur, « il servira le nom du Sei- « gneur son Dieu, comme tous les Lévites, ses « frères, qui se tiennent en présence du Seigneur : « il mangera la part qui lui revient *comme mem- « bre de sa famille*, outre *la vente*. » Le sens de ce mot « vente » est obscur. Peut être cela signifie-t-il que les Lévites qui habitaient au loin, devaient vendre les dîmes et les prémices qui leur appartenaient, dans la crainte qu'il ne fussent obligés d'emporter une foule de choses au lieu où l'on invoquait le Seigneur, ou d'amener leurs troupeaux ; avec le prix qu'ils en retiraient, ils pouvaient en acquérir d'autres. Dieu avait ordonné, en effet, de donner une part au Lévite, qui demeurait dans la ville où il avait le droit de recevoir les dîmes et les prémices, et il est dit que cette part était due au Lévite *comme membre de sa famille*, parce qu'on devait suivre à son égard la loi de succession qui veut qu'un fils succède aux droits de ses parents.

XXIX. (Ib. xviii, 11.) *Sur la nécessité de discerner les faux prodiges.* — Puisque Dieu ne veut pas qu'il y ait dans son peuple des hommes qui tirent des augures, quel est le moyen de discerner les prodiges qu'il est interdit d'observer, d'avec ceux qui sont marqués à des caractères tellement divins, qu'ils demandent à être expliqué ; comme sont tous les miracles des Ecritures, qui symbolisent des vérités en rapport avec la règle de la foi : c'est ainsi que nous avons donné la signification de la toison mystérieuse, qui demeurait sèche tandis que la terre était humide, ou se couvrait de rosée tandis que la terre était sèche [1] ; de la Verge d'Aaron, qui se couvrit de fleurs et de fruits [2], et d'autres miracles semblables ? De même donc qu'on distingue les divinations défendues ; des prédictions et des révélations des Prophètes ; ainsi doit-on distinguer les faux prodiges des miracles divins, qui se reconnaissent à leurs significations.

XXX. (Ib. xx, 4.) *Dans la vie spirituelle, l'homme doit coopérer à la grâce.* — « Car le Seigneur « votre Dieu, qui marche à votre tête, combat- « tra vos ennemis avec vous, et vous sauvera. » C'est ainsi que dans le combat de la vie spirituelle, il faut compter sur le secours de Dieu et le demander, non pas pour demeurer oisif, mais pour

[1] I Rois, viii. 7. — [2] II Rois, v, 13. — [3] III Rois xi, 1-4 etc. — [4] Ib. 4.

[1] Jug. vi, 37-40. — [2] Nombr. xvii, 8.

coopérer à la grâce d'en haut. Moïse dit en effet : « Dieu combattra avec vous, » pour leur apprendre qu'ils devaient de leur côté faire leur devoir.

XXXI. (Ib. xx, 5, 6, 7. *Pourquoi la permission de retourner dans leurs foyers, donnée à quelques uns avant le combat.* — « Les Scribes parleront au « peuple en ces termes : Y a-t-il quelqu'un qui « ait bâti une maison neuve, et qui n'en ait pas « pris possession ? qu'il s'en aille, et qu'il retour- « ne en sa maison, de peur qu'il ne meure dans « le combat, et qu'un autre ne possède la maison « avant lui. Y a-t-il quelqu'un qui ait planté une « vigne, et qui n'ait pas encore mangé de ses « fruits ? qu'il s'en aille et qu'il retourne en sa « maison, de peur qu'il ne meure dans le com- « bat et qu'un autre ne goûte de sa vigne avant « lui. Y a-t-il quelqu'un qui ait été fiancé « à une fille, et qui ne l'ait pas encore épousée ? « qu'il s'en aille, et qu'il retourne en sa maison, « de peur qu'il ne meure dans le combat et « qu'un autre ne l'épouse. » On peut trouver étonnant tout ce langage, qui semble faire de la mort dans le combat une condition plus belle pour ceux qui ont déjà pris possession de leur demeure, goûté du fruit de leur vigne ou épousé leur fiancée, que pour ceux qui n'ont pas encore joui de ces avantages. Mais comme le cœur humain s'attache à ces objets, et que les hommes les ont en grande estime, on doit comprendre que ces proclamations s'adressent à l'armée avant l'heure du combat, pour que celui qui tient à ces choses le fasse voir en se retirant, et dans la crainte qu'il ne faiblisse sous l'impression de la peur de mourir, avant d'avoir pris possession de sa maison, goûté du fruit de sa vigne ou épousé sa fiancée. En ce qui concerne la femme, elle se marie plus facilement étant vierge, que veuve ; mais, comme je l'ai dit, ces proclamations avaient pour but d'éprouver le courage des soldats.

XXXII. (Ib. xxii, 5.) *La femme ne doit pas revêtir des vêtements de guerre.* — « La femme ne portera « point les vêtements de l'homme, » c'est-à-dire des vêtements de guerre, des armes. C'est même ainsi qu'ont traduit plusieurs interprètes.

XXXIII. (Ib. xxii, 12-21.) *Infériorité relative de la femme à l'égard de son mari, dans la Loi mosaïque.* — « Si un homme, après avoir épousé « une femme, et ayant habité avec elle, en conçoit « ensuite de l'aversion, et que, cherchant un pré- « texte, il lui impute quelque chose d'infamant, « et dit : J'ai épousé cette femme, mais m'étant ap- « proché d'elle, j'ai trouvé qu'elle n'était pas vier- « ge ; son père et sa mère la prendront, produi- « sant à la porte devant les anciens les preuves de la « virginité de leur fille ; et le père dira aux anciens : « J'ai donné ma fille à cet homme pour sa fem- « me, et maintenant qu'il l'a en aversion, il lui im- « pute un crime honteux, en disant : Je n'ai pas « pas trouvé que votre fille fût vierge ; voici ce- « pendant les preuves de la virginité de ma fille. « Ils déployeront alors son vêtement en pré- « sence des anciens de la ville. Et les anciens de « la ville prendront cet homme, lui feront subir « le fouet, le condamneront à cent sicles qu'ils « donneront au père de la jeune fille, parce « que cet homme a porté une acusation infâme « contre une vierge d'Israël : et elle sera sa « femme, il ne pourra jamais la renvoyer. Mais « si son accusation est véritable, et si l'on ne « trouve pas les preuves de la virginité de la fille, « on la conduira à la porte de la maison de son « père ; et les habitants de cette ville la lapideront, « et elle mourra parce qu'elle a commis un crime « détestable parmi les filles d'Israël, en prosti- « tuant la maison de son père, et vous ôterez « le mal du milieu de vous. » On voit assez par cette citation, dans quel état d'infériorité, je dirai presque de servitude, la Loi plaçait les femmes par rapport à leurs époux ; puisque le mari déposant contre sa femme, celle-ci était lapidée, si la preuve était faite ; tandis que si la déposition se trouvait fausse, il n'était pas de son côté condamné à la lapidation, mais seulement au fouet, à l'amende et à l'obligation de demeurer toujours uni à la femme dont il voulait se séparer. Dans les autres causes, celui qui était convaincu de faux témoignage, était condamné à mort, si la Loi, au cas que la déposition eût été vraie, frappait l'accusé de cette peine.

XXXIV. (Ib. xxii, 28, 29.) *Punition de l'homme qui a déshonoré une vierge.* — « Si un homme « trouve une fille vierge qui n'a point été fiancée, « et que lui faisant violence, il dorme avec elle, « et qu'on les trouve ; cet homme qui a dormi « avec elle donnera au père de la fille cinquante di- « drachmes d'argent, et elle sera sa femme, parce « qu'il l'a déshonorée, et il ne pourra jamais la « répudier. » On demande, et à bon droit, si c'est là un châtiment pour le coupable de ne pouvoir jamais répudier celle qu'il a déshonorée d'une manière coupable et illicite. Sommes-nous portés à croire que le motif pour lequel il ne peut,

c'est-à-dire, ne doit jamais la renvoyer, c'est qu'elle est devenue son épouse ? nous nous rappelons aussitôt la permission donnée par Moïse de faire un acte de divorce et de renvoyer la femme [1], mais c'est ce droit précisément, qu'il refuse à celui qui a commis le crime de déshonorer une vierge ; il ne veut pas qu'on se joue d'elle, et que l'on feigne de la prendre pour épouse, au lieu de l'accepter franchement et de bonne volonté. La Loi donne le même droit à la femme accusée à tort par son mari de s'être mariée à lui, sans qu'il l'ait trouvée vierge [2].

XXXV. (Ib. XXIII, 3, 4.) *En quel sens l'Ammonite et le Moabite sont exclus à jamais du droit de cité parmi les Hébreux.* — « L'Ammonite et le Moabite n'entreront point dans l'assemblée du « Seigneur ; ils n'y entreront pas jusqu'à la *di-* « *xième* génération, et *à jamais.* » Comment donc alors Ruth la Moabite [3], que le Seigneur eut pour ancêtre selon la chair [4], entra-t-elle dans cette assemblée ? Ne serait-ce point ce privilège qui était annoncé d'une manière mystérieuse dans ces paroles « jusqu'à la *dixième* « génération ? » Car il y a lieu de supputer les générations depuis Abraham, dont Lot, père des Moabites et des Ammonites par son union avec ses filles, fut le contemporain ; or en comprenant Abraham [5], on compte dix générations complètes jusqu'à Salmon, père de Booz, lequel fut le second mari de Ruth. Les voici : Abraham, Isaac, Jacob, Judas, Pharès, Esrom, Aram, Animadab, Naasson, Salmon. Salmon donna le jour à Booz, qui épousa Ruth devenue veuve ; et c'est ainsi que cette dernière nous apparaît, après dix générations, faisant son entrée dans l'assemblée du Seigneur, en donnant des fils à Booz. Mais alors, pourquoi cette addition dans le texte : « *et à jamais* ? » Serait-ce parce que nul Ammonite, nul Moabite n'entra plus dans l'assemblée du peuple hébreu, quand, après dix générations, la prophétie se trouva réalisée ? Ou mieux, dans ces mots : « et jusqu'à la *dixième* « génération, » le nombre *dix* n'équivaudrait-il pas à une sorte d'universalité et les mots qui suivent : « *et à jamais,* » ne seraient-ils pas mis là pour confirmer le même sens ? S'il en est ainsi, Ruth semble avoir été admise contrairement à la défense de la Loi. Mais peut-être les hommes seuls du peuple Ammonite sont-ils exclus, et non les femmes ? Ce qui porterait à le croire, c'est que, après avoir vaincu ce peuple, les Israëlites reçurent l'ordre de tuer tous les hommes, mais de réserver les femmes, à l'exception de celles qui avaient eu commerce avec l'homme [1], parce qu'elles avaient entraîné le peuple à la fornication ; quant aux vierges, elles furent épargnées, parce qu'on ne leur imputa point la faute qui attira la ruine de cette nation. C'est d'ailleurs ce que le texte rappelle ici, comme pour répondre d'avance à cette objection : pourquoi les Moabites et les Ammonites furent-ils repoussés de l'assemblée du Seigneur ? On lit en effet : « parce qu'ils ne sont pas venus au devant « de vous avec du pain et de l'eau, lorsque vous « étiez en chemin, après votre sortie de l'Egypte ; « et parce qu'ils ont fait venir contre vous Ba- « laam, fils de Béor, de Mésopotamie, afin qu'il « vous maudît [2]. » Dès le temps où ils triomphèrent de la résistance de cette nation, ils n'imputèrent point ces griefs aux femmes, et préférèrent leur conserver la vie sauve.

XXXVI. (Ib. XXII, 15.) *Défense de livrer à son maître l'esclave étranger qui se réfugiait en Israël.* — « Tu ne livreras point à son maître l'esclave « qui se sera réfugié chez toi. » Le sens du texte « *appositum a domino suo,* » n'est pas que le maître a placé, confié son serviteur, car alors il serait mieux de dire « *depositum*, » qu'il l'a comme mis en dépôt ; mais non, il s'agit d'un esclave qui a quitté son maître et, par le fait même, s'est joint, en quelque sorte, à Israël : La Loi défend donc de rendre ce serviteur fugitif, loin de vouloir qu'il soit renvoyé. Cette permission peut paraître une injustice, si l'on ne réfléchit pas qu'elle s'adresse à une nation tout entière, au lieu de concerner un particulier. Dieu défend de rendre à son maître, c'est-à-dire, à son roi, un étranger qui vient chercher un refuge dans la nation à laquelle il parle. C'est la conduite que tint aussi l'étranger Achis, roi de Geth, lorsque David se *réfugia* auprès de lui pour éviter la présence de son maître, je veux dire de Saül [3]. Ce qui est dit d'ailleurs du transfuge lui-même : « qu'il demeurera parmi vous « partout où il lui plaira [4], » ne laisse aucun doute sur la pensée du législateur.

XXXVII. (Ib. XXIII, 17.) *Sur la défense de la fornication.* — « Il n'y aura point de femme « prostituée entre les filles d'Israël, et il n'y aura « point de fornicateur entre les enfants d'Israël. » Voilà, incontestablement, la défense pour les

[1] Deut. XXIV, 1. — [2] Ib. XXII, 19. — [3] Ruth. I, 22. — [4] Matt. I, 5. — [5] Gen. XIX, 37, 38.

[1] Nombr. XXXI, 17 18. — [2] Deut. XXIII, 4, 5. — [3] I Rois, XX[illegible], 10. — [4] Deut. XXIII, 16.

hommes et pour les femmes d'avoir un commerce criminel, même avec des personnes libres : cette loi prouve que c'est un péché d'avoir un commerce avec d'autres que le conjoint, puisque Moïse défend la prostitution, et les désordres infâmes commis avec ces femmes dont la honte est l'objet d'un trafic public. Le mot *mœchia* dans le Décalogue ne semble pas renfermer une défense formelle de la fornication [1], car *mœchia* ne désigne ordinairement que l'adultère. Aussi avons-nous dit alors notre sentiment à ce sujet [2].

XXXVIII. (Ib. XXIII, 17, 18.) *Du prix de la prostitution, qui ne peut être offert à Dieu.* — « Vous « n'offrirez point dans la maison du Seigneur la « récompense de la prostitution, ni le prix du « chien, quelque vœu que vous ayez fait, parce « que l'un et l'autre est abominable devant le « Seigneur votre Dieu : » c'est-à-dire, parce que non pas l'une de ces choses, mais l'une et l'autre sont abominables devant le Seigneur votre Dieu. Moïse ne veut pas que le prix du chien serve au rachat des premiers-nés ; ce qu'il permet pour les autres animaux impurs, c'est-à-dire les chevaux, les ânes, et les autres bêtes de charge qui viennent en aide à l'homme, et qu'on nomme en latin *jumenta*, bêtes de somme, de *juvando*, parce qu'elles viennent en aide. Cette défense, qui concerne le chien, s'applique-t-elle au porc, et pourquoi ? Et si elle s'applique à tous les animaux de cette sorte, d'où vient que le chien est seul nommé ici ? Quant au salaire de la prostitution, s'il en est fait mention dans ce passage, c'est, à ce qu'il semble, parce que le Législateur venait de défendre qu'il y eût des femmes prostituées en Israël, ou quelque homme s'y livrant à un commerce infâme : dans la crainte qu'on n'imaginât que le prix de ces vices infâmes, offert dans le temple, pût servir à leur expiation, il a bien fallu dire que cela était abominable aux yeux du Seigneur.

XXXIX. (Ib. XXIV, 7.) *Vous retrancherez le méchant ou le mal du milieu de vous : deux interprétations plausibles.* — « Ce voleur, » c'est-à-dire celui qui a volé un de ses frères, « mourra, « *et vous ôterez le méchant du milieu de vous.* » L'Ecriture se sert constamment de cette manière de parler, quand elle prescrit de mettre à mort les méchants ; et l'Apôtre, lui aussi, l'emploie dans ce passage : « Car, pourquoi entreprendrai- « je de juger ceux qui sont hors de l'Eglise ? « n'est-ce pas de ceux qui sont dans l'Eglise « que vous avez droit de juger ? Retranchez le « méchant du milieu de vous [1]. » Le Grec porte : « τὸν πονηρὸν, » comme ici : or, cette expresssion signifie plutôt d'ordinaire « le méchant » que « le « mal » Nous lisons en effet non pas, « τὸ πονηρὸν » au neutre, ce qui veut dire « le mal, » mais « τὸν πονηρὸν » au masculin, ce qui signifie « le méchant. » Le sens du passage précité est donc, apparemment, que celui qui a commis cette faute, est digne d'excommunication. L'excommunication, en effet, tient aujourd'hui dans l'Église la place que la peine de mort occupait en ce temps-là. Le texte de l'Apôtre pourrait cependant recevoir cette autre interprétation : Que chacun est obligé d'arracher le mal ou la méchanceté de son cœur. Sens qui serait admissible, si le grec portait le neutre au lieu du masculin : mais il est plus probable qu'il est question ici de l'homme, non du vice. Peut-être, cependant, a-t-on voulu, par un tour de phrase heureux, faire entendre que l'homme doit se débarrasser de l'homme mauvais, conformément à ces paroles : « Dépouillez-vous du vieil « homme, » dont ces autres mots forment le commentaire : « Que celui qui dérobait, ne dérobe « plus [2]. »

XL. (Ib. XXIV, 8.) *Les Prêtres étaient tous Lévites ; mais tous les Lévites n'étaient pas prêtres.* — « Toute la loi, telle que vous l'affirmeront par « serment les prêtres Lévites. » On voit par ces paroles que tous les prêtres étaient Lévites ; cependant tout Lévite n'était pas prêtre pour cela.

XLI. (Ib. XXIV, 10-13) *Sur le gage demandé au débiteur par le créancier.* — « Si quelque chose vous « est due par votre prochain, vous n'entrerez point « dans sa maison pour en emporter un gage : « vous vous tiendrez dehors, et l'homme chez qui « est ce qui vous est dû, vous portera le gage de- « hors. Que s'il est pauvre, vous ne dormirez pas « avec son gage ; vous lui rendrez son vêtement « vers le coucher du soleil, et il dormira dans « son vêtement, et il vous bénira, et vous serez « trouvés miséricordieux devant le Seigneur « votre Dieu. » C'est avec raison qu'on voit une œuvre de miséricorde dans la conduite du créancier, qui n'entre pas dans la maison de son débiteur, de peur d'y apporter le trouble ; mais le débiteur n'en est pas moins obligé de donner lui-même sur le seuil de sa maison un gage au créan-

[1] Exod. XX, 14. — [2] Exod. Quest. LXXI, 4.

[1] I Cor. V, 12, 13. — [2] Eph. IV, 22, 28.

cier. La condition imposée par la loi de rendre, le même jour, au débiteur pauvre le gage qu'il a donné, pour qu'il puisse dormir avec cet objet qui lui est absolument nécessaire, donne lieu naturellement à l'objection suivante : Pourquoi n'est-il pas défendu au créancier d'emporter un gage, qu'il devra rendre le même jour? Si le but de la Loi est de presser le débiteur négligent, comment se hâtera-t-il de donner un gage, qui doit, il le sait, rentrer le même jour en sa possession? Mais, peut-être, le but du Législateur est-il de rappeler au débiteur la dette qu'il a contractée, et de l'exempter de payer dans le cas où il n'a vraiment rien : alors en effet, le débiteur sera surtout porté à payer, quand il verra que son créancier a usé envers lui de générosité, et mérite sa reconnaissance en lui rendant le gage dont il a besoin pour dormir; et de son côté le créancier, n'ayant rien reçu de son débiteur, sera tenu de croire à l'insolvabilité d'un homme tellement misérable, que son gage doit lui être rendu pour qu'il puisse dormir.

XLII. Ib. XXIV, 16. *Sur l'imputation des fautes.* — « Les pères ne mourront point pour « les enfants, ni les enfants pour les pères : « chacun mourra pour son péché. » Ainsi, ce n'est pas seulement dans les Prophètes [1], mais encore dans la Loi, qu'il est écrit que chacun mourra pour sa faute, et non pour celle de son père ou de son fils. Mais comment cela se concilie-t-il avec cet autre passage : « Je suis le Dieu « qui punis les péchés des pères sur les enfants « jusqu'à la troisième et la quatrième généra- « tion [2]? » Est-il question ici des enfants qui n'ont pas encore reçu le jour, et du péché originel qui a passé d'Adam au genre humain; tandis que ces paroles : « chacun mourra pour son « péché » s'appliqueraient à ceux qui sont déjà nés? En effet celui qui vivait déjà, quand son père s'est rendu coupable, ne participe pas à sa faute. Et même comme le Seigneur ajoute : « à « l'égard de ceux qui me haïssent [3], » il est évident que sa menace peut ne pas être mise à exécution si les enfants ne sont pas les imitateurs de la conduite de leurs pères. En ce qui concerne le péché d'Adam, nous en sommes les héritiers dans le temps, puisqu'il est la cause de la mort de tous les hommes; mais il n'entraîne pas la mort éternelle de ceux qui ont reçu la génération spirituelle par la grâce et qui l'ont conservée jusqu'à la fin. Si les péchés des parents sont punis sur les enfants de ceux qui haïssent Dieu, pourquoi, peut-on demander, est-ce jusqu'à la troisième et la quatrième génération? Et comment n'est-il rien dit ni de la première ni de la seconde, ni des autres, dans le cas où les enfants continueraient à imiter l'impiété et l'inconduite de leurs pères? Par ce nombre, qui forme le septénaire, le texte sacré n'a-t-il pas voulu dire toutes les générations en général? Et s'il n'a pas employé le nombre sept en ce sens, et dit « jusqu'à la septième génération, » n'est-ce point parce que l'autre manière de s'exprimer rend plus sensible la perfection de ce nombre? La perfection du nombre sept vient, en effet, de la réunion de deux nombres : du nombre trois qui est le premier impair complet, et du nombre quatre qui est le premier nombre pair complet. Aussi quand on lit à plusieurs reprises dans les Prophètes : « Après les crimes « commis *trois et quatre fois*, je ne changerai pas « mon arrêt [1], » on doit comprendre par là toutes les iniquités réunies, plutôt que trois ou quatre péchés.

XLIII. Ib. XXIV, 17. *De la véritable veuve.* — « Vous ne refuserez pas de rendre la justice à *l'é- « tranger*, à *l'orphelin* et à la *veuve*. Vous ne pren- « drez point en gage le *vêtement de la veuve.* » Pourquoi Moïse ne dit-il pas : Vous ne prendrez pas en gage *leur* vêtement? Pourquoi, après avoir voulu qu'on rendît justice à ces trois sortes de personnes, ne défend-il de prendre que le vêtement de la veuve, sans parler de celui des autres, si ce n'est parce que toutes les personnes désignées ont droit, au même titre, à ce que justice leur soit rendue? Toutes manquent de défenseurs : l'étranger, parce qu'il habite un autre pays; l'orphelin, le pupille, parce qu'il est privé de ses parents; la veuve, parce qu'elle n'a plus de mari. Mais quand il défend d'ôter à la veuve son vêtement, je pense que c'est une manière très-convenable de faire entendre que les veuves vraiment dignes de ce nom sont celles qui ont en même temps la pauvreté en partage. L'Apôtre le démontre avec évidence dans ces paroles : « Si quelque veuve a des fils ou des pe- « tits-fils, qu'elle apprenne avant toutes choses « à inspirer la piété à sa famille, et à reconnaître « ce que ses parents ont fait pour elle : car c'est « une chose agréable au Seigneur. Quant à celle « qui est vraiment veuve et délaissée, elle espère « dans le Seigneur et persévère nuit et jour dans

[1] Ezéch. XVIII, 17. — [2] Ex. XX, 5. — [3] Deut. XXIV, 16.

[1] Amos, I, 3.

« la prière [1]. » Il appelle vraiment veuve celle qui est dépourvue de tout appui; parce qu'elle est privée non seulement de son mari, mais encore de postérité et de toute espèce de secours : car si elle était riche il ne dirait pas qu'elle est délaissée. C'est donc parce qu'elle est pauvre qu'on ne doit pas prendre en gage son vêtement; et cette défense même de lui prendre son vêtement, est la preuve de sa pauvreté. Autrement, le créancier ne prendrait-il pas l'argent ou autre chose de préférence au vêtement? Mais que répondre à cette objection : Si elle avait plusieurs vêtements qui ne lui fussent pas nécessaires, mais superflus? Le voici : Comment comprendre qu'une véritable veuve vive autrement que dans la désolation et en dehors de la mollesse? « Pour celle « qui vit dans les délices, ajoute l'Apôtre, elle « est morte, quoiqu'elle paraisse vivante [2]. » Voilà le portrait qu'il met en opposition avec celui de la véritable veuve, pour faire voir qu'elle n'en a pas les qualités. On célèbre la continence des veuves riches, qui ont refusé de contracter un nouveau mariage; mais on ne dit rien de leur désolation. Ces femmes ne sont veuves que de leurs maris, et non des autres choses.

XLIV. (Ib. XXIV, 19.) *Sur la recommandation de laisser aux pauvres les grains et les fruits oubliés après la récolte.* — A propos de l'avertissement donné au peuple, de ne pas recueillir avec un soin avide la javelle oubliée dans la moisson, l'olive ou le raisin laissés sur les arbres ou sur le cep, mais de les abandonner aux indigents, une pensée s'élève peut-être dans l'esprit : Quelle est l'utilité de cette loi, si les fruits abandonnés par le maître sont recueillis par des hommes sans probité, et non par les indigents? Mais il faut considérer d'abord que celui qui abandonne de bon cœur, en faveur des pauvres, ce qui lui appartient, exerce la miséricorde. Ensuite, comme la loi s'adresse à tout le peuple, ceux qui ne sont pas dans le besoin, sont avertis qu'ils n'ont pas le droit de recueillir ces fruits. S'ils s'arrogent ce droit, n'est-on pas autorisé à les regarder comme des ravisseurs du bien d'autrui, et, ce qui est plus grave, du bien des pauvres? La Loi avertit donc et les uns et les autres : les propriétaires, de laisser dans leurs champs quelques fruits, par un sentiment d'humanité; et ceux qui ne sont pas indigents, de n'y pas toucher ; voilà pourquoi elle désigne en même temps, et ceux qui doivent exercer la miséricorde, et ceux à qui cette faveur doit profiter.

XLV. (Ib. XXV, 1-3.) *Tout péché est une impiété plus ou moins grave.* — « S'il s'élève un différend entre « deux hommes, et qu'ils aillent devant le tribunal « *ils* le jugeront, et justifieront le juste. » C'est-à-dire, *les juges* rendront la justice, et non les parties intéressées. « Et ils reprendront l'im« pie. Et si celui qui s'est rendu coupable d'im« piété, mérite d'être battu; vous le placerez en « présence des juges, et ils le frapperont de « verges devant eux, suivant la mesure de son « impiété : ils le frapperont de quarante coups, « et ne dépasseront pas ce nombre. Et s'ils dé« passent ce nombre de quarante coups, votre « frère sera couvert de honte devant vous. » Chose très-remarquable; après avoir prescit la flagellation, et une flagellation si modérée, pour des fautes qui ne méritent point la peine de mort, la Loi qualifie cependant le coupable du nom flétrissant d'homme *impie*. Ceci nous apprend que les Ecritures ne tiennent pas le même langage que le commun des hommes; nous ne savons pas les lire, quand nous pensons que l'adultère, crime puni de mort par la Loi, n'est pas une *impiété*, par ce motif que celui qui le commet semble n'avoir offensé qu'un de ses semblables; il en est de même, quand nous estimons les *impiétés*, des péchés plus considérables que l'adultère, tandis que la Loi réduit à quarante coups de verges le châtiment réservé à plusieurs d'entre elles. Il y a donc une impiété légère, qui est digne du fouet, et il y a une impiété plus grave, qui mérite la mort : de même, parmi les péchés qui semblent s'attaquer aux hommes plutôt qu'à Dieu, il y en a qui rendent dignes de mort, et d'autres qui méritent un châtiment différent, la flagellation, ou un autre peine plus douce. Il est constant, en effet, que les Septante qualifient aussi *d'impiété* la conduite de celui qui a mérité d'être battu de verges.

XLVI. (Ib. XXV, 5.) 1. *De la loi sur le Lévirat.* — « Si deux frères habitent ensemble, et que l'un « d'eux meure sans enfants; la femme du mort « ne sera pas à un autre qui ne lui est pas pro« che; le frère de son mari ira à elle, la prendra « pour épouse, et cohabitera avec elle. Et l'en« fant qui naîtra sera admis au nom du défunt, « et son nom ne sera pas effacé d'Israël. » En voulant que la veuve soit épousée par le frère de son mari, la Loi semble n'avoir eu d'autre but que de susciter une postérité à celui qui

[1] I Tim. V, 4,5. — [2] Ib 6.

était mort sans enfants. Or, ces mots : « L'enfant « sera admis au nom du défunt, et son nom, » celui du défunt, « ne sera pas effacé d'Israel, » paraissent signifier qu'en prenant le nom porté par le défunt, l'enfant formera en quelque sorte sa postérité. Aussi, dans la question soulevée par l'Evangile, à propos des deux pères de saint Joseph, dont l'un, cité par saint Matthieu, *engendra* Joseph, et dont l'autre, nommé par saint Luc, eut Joseph *pour fils*, nous avons admis l'adoption comme la solution la plus plausible de cette contradiction apparente[1]; attendu que saint Joseph ne reçut le nom ni de l'un ni de l'autre. Mais peut-être ces paroles : « Il sera admis « au nom du défunt, » ne signifient-elles pas qu'il en prendra le nom, mais qu'il sera de ce chef établi son héritier, c'est-à-dire, en qualité de fils, non de celui qui l'engendra, mais du défunt, à qui furent suscités des enfants. En effet, ces expressions : « Et son nom ne sera pas effacé « d'Israël, » peuvent signifier, non que l'enfant sera tenu de porter le nom du défunt, mais que celui-ci semblera n'être pas mort sans postérité, et que son nom, c'est-à-dire, sa mémoire sera ainsi sauvée de l'oubli. Sans aucun doute, s'il avait eu lui-même un fils, il n'aurait pas eu besoin de lui donner son nom, pour le rendre impérissable en Israël ; mais par cela seul qu'il ne serait pas mort sans postérité, son nom n'eût pas péri : or, ce qui n'a pas été en son pouvoir, la Loi le commande à son frère, en lui ordonnant d'épouser la veuve du défunt. Au reste, à défaut du frère, le parent le plus proche épousait la femme de l'Israëlite décédé sans enfants, afin de lui susciter une postérité : c'est ainsi que Booz épousa Ruth, afin de susciter des enfants à un proche parent, dont elle avait été la femme, sans avoir eu de lui des enfants ; le fils qui naquit d'elle fut admis au nom du défunt, puisqu'on l'appela son fils ; et ainsi la mémoire du défunt ne périt point en Israël, quoique l'enfant n'ait point porté son nom.

2. *Continuation. Les deux généalogies de Saint Matthieu et de Saint Luc.* — Que si cela est vrai, nous avons alors un second moyen de résoudre l'objection tirée de l'Evangile : l'un des deux pères de saint Joseph, nommés par S. Matthieu et S. Luc, aurait été proche parent de l'autre, dont il épousa la veuve, en un degré tel que tous deux purent avoir des ascendants et des ancêtres différents. En effet, s'ils avaient été enfants de deux frères, ils n'auraient eu qu'un commun aïeul ; ce qui n'est pas : car, suivant saint Matthieu, Mathan est le grand-père de Joseph ; et suivant saint Luc, ce n'est pas Mathan, mais Mathath. Que si, à raison de la similitude des noms, on prétend voir ici une erreur de copiste, trop petite et trop futile pour qu'il en soit tenu compte, que dira-t-on des noms de leurs pères ? En effet, suivant saint Luc, Mathath était fils de Lévi ; suivant saint Matthieu, Mathan eut pour père Eléazar ; et ainsi, en remontant, les nom des pères et des grands-pères varient ; ensuite les noms des ancêtres jusqu'à Zorobabel, qui est, selon saint Luc, presque le vingtième ancêtre de Joseph, et selon saint Matthieu, le onzième seulement. Ce qui porte à croire qu'il y a ici un seul et même personnage, cité par les deux Evangiles, c'est que l'un et l'autre lui donnent pour père Salathiel ; mais il peut se faire que deux personnes portent le même nom, et que leurs pères soient dans le même cas. En remontant plus haut, en effet, les noms diffèrent de nouveau : ainsi suivant saint Luc, Zorobabel est petit-fils de Neri ; suivant saint Matthieu, de Jéchonias. Cette diversité continue jusqu'à ce qu'on arrive à David, en passant par Salomon, dans S. Matthieu, et en saint Luc, par Nathan. Or, il est très-difficile d'admettre qu'il n'y ait pas eu, pour épouser la veuve d'un frère, de parent plus proche que celui qui descendait de David en un degré si éloigné et n'avait avec le mari défunt d'autre lien de parenté ; puisque David, dans saint Luc, est presque le quarantième ancêtre de Joseph, et dans saint Matthieu, à peu près le vingt-septième. Cependant, si les proches du côté des femmes étaient appelés à épouser les veuves de leurs frères, il a pu se faire qu'un parent de ce côté eût engendré Joseph de son union avec la femme de son proche parent mort sans enfants ; de la sorte, Joseph aurait eu un père naturel et un père légal : ce qui expliquerait l'absence de parenté dans les pères, les aïeuls et les ancêtres, parce que la parenté viendrait du côté des femmes et non du côté des hommes. Mais, dans cette hypothèse, David ne serait pas l'unique père de Joseph. Si l'on prétend que cette hypothèse n'a rien d'inadmissible, n'avons-nous pas remarqué quelque part que l'Ecriture n'a pas l'usage de mettre dans les généalogies les femmes à la place des hommes, ainsi qu'on le voit par les Evangélistes ? Là, en effet, où l'on trouve le nom des mères, ce n'est jamais qu'à côté du nom des pè-

[1] Accord des Evang. liv II, c. 3, Matt. I, 16 Luc, III, 23.

res [1]. En conséquence, ou il faut remonter à David pour établir la parenté, au défaut d'un plus proche parent qui épousât la femme du défunt, où l'adoption donna à Joseph un second père.

XLVII. (Ib. XXVI, 13, 14.) *Sur l'interdiction des repas funèbres.* — Pourquoi, après avoir fait dire à l'homme fidèle, qu'il a bien rempli tous ses devoirs relatifs aux dîmes, et à toutes les espèces de dons et de sacrifices, la Loi veut-elle encore qu'il puisse se rendre ce témoignage qui fait son éloge : « Je n'ai pas donné de ces choses *à un* « *mort*? » N'y a-t-il pas là une défense formelle des repas funèbres en usage parmi les nations païennes ?

XLVIII. (Ib. XXVIII, 14.) 1. *La droite se prend dans un sens favorable.* — « Tu ne t'éloigneras « pas de toutes les ordonnances que je te donne « aujourd'hui, pour aller à droite ou à gauche « après les dieux étrangers, et les servir. » On peut demander comment il est possible d'admettre qu'il *va à droite*, celui qui suit et adore les dieux de l'étranger; puisque la *droite* se prend en bonne part, et que adorer les dieux ne peut jamais s'interpréter dans un sens favorable? En effet, quand l'Ecriture réprimande celui qui se détourne à droite dans le chemin de la vie, ce n'est pas sur celui qui est dans la voie droite que tombe le reproche, mais, sur celui-là même qui se détourne dans le bon chemin, c'est-à-dire, qui s'y attribue ce qui appartient à Dieu. Aussi les Proverbes disent-ils : « Ne te détourne ni à « droite ni à gauche. Car le Seigneur connaît les « voies qui sont à droite; mais celles qui sont à « gauche sont des voies de perdition [2]. » Donc les voies droites, qui sont connues du Seigneur, sont bonnes. « Le Seigneur, en effet, connaît « les voies des justes, » comme nous le lisons dans les Psaumes [3]. La raison de cet avertissement: « Ne te détourne pas à droite, » se trouve exprimée dans ce qui suit : « Car c'est Dieu lui- « même qui dirigera ta course [4]. » Or, loin de nous de nier qu'elles sont droites les voies qui sont connues du Seigneur! Mais, comme nous l'avons dit, s'y détourner, c'est vouloir s'attribuer à soi-même ce qui est bien, au lieu de l'attribuer à la grâce. Enfin, nous le répétons, le texte ajoute très-bien : « C'est Dieu lui-même qui dirigera « ta course et qui te conduira en paix dans toutes « tes voies. »

2. *Interprétation littérale du texte.* — Ce que nous lisons, dans ce passage en discussion, du Deutéronome : « Tu ne t'éloigneras pas de toutes « les ordonnances que je te donne aujourd'hui, « pour aller à droite ou à gauche après les dieux « étrangers et les servir, » ne signifie pas en conséquence, que le culte des autres dieux puisse être pris en bonne part; mais il est question ici de certains lieux renommés, que les nations consacraient ici et là aux dieux qu'elles adoraient; ou bien, ces paroles « à droite et à gauche, » ne doivent point se rapporter « aux dieux étran- « gers, » et deux sens nettement tranchés se présentent. Le premier serait celui-ci : « Tu ne t'é- « loigneras pas de toutes les ordonnances que je te « donne aujourd'hui, pour aller à droite ou à « gauche, » conformément à l'explication que nous avons donnée plus haut; et le second : « pour aller après les dieux étrangers, et les ser- « vir, » sous-entendu : « Tu ne t'éloigneras pas « de toutes les ordonnances que je te donne au- « jourd'hui. » Si nous voulons avoir le sens complet, il faudra alors répéter les paroles précédentes, qui se rapportent aux deux membres de phrase, et de même qu'on dit : « Tu ne t'é- « loigneras pas de toutes les ordonnances que je « donne aujourd'hui, *pour aller à droite ou à* « *gauche,* » on dira une seconde fois : « Tu ne « t'éloigneras pas de toutes les ordonnances que « je te donne aujourd'hui, *pour suivre les dieux* « *de l'étranger et les servir.* » Si l'on s'éloigne, en effet, des ordonnances du Seigneur, on suivra aussi les dieux étrangers. Le commandement de fuir les dieux étrangers n'est pas le seul que Dieu fasse, ni le seul qu'il défende de transgresser; il défend d'en transgresser aucun. Cependant, après avoir établi d'une manière générale qu'il ne faut s'éloigner de l'observation d'aucun commandement, il a voulu recommander d'une manière spéciale la fuite du culte des faux dieux.

3. *Interprétation figurée.* — *La droite ou la gauche*, dans ce passage, peuvent encore s'entendre en ce sens qu'il est défendu de suivre les dieux étrangers, à cause des biens qu'on souhaite ou des maux qu'on redoute; en d'autres termes, qu'il ne faut pas avoir recours à ces dieux, soit pour obtenir ce que l'on aime, soit pour écarter ce que l'on a en aversion, et plus clairement encore, qu'on ne doit pas tenter de se les rendre propices et favorables, ni de les apaiser pour détourner leur colère. Il est écrit en effet de certains hommes, dans le livre des Psaumes : « Leur

[1] II Rétr. c. 55, n. 3. — [2] Prov. IV, 27. — [3] Ps. I, 6. — [4] Prov. IV, 27.

« bouche profère le mensonge, et *leur droite* « est dévouée à l'iniquité [1]; » ce qui veut dire que ces hommes placent le bonheur dans les biens que les bons et les méchants peuvent indifféremment posséder; et leur droite s'appelle une droite dévouée à l'iniquité, parce que c'est une iniquité de penser qu'on est ainsi dans la voie droite. Ce n'est pas là, en effet, la droite véritable, mais celle des hommes « dont la bouche profère le « mensonge. » — « Heureux, disent-ils, le peu- « ple qui possède ces biens ! » quand ils devraient plutôt dire, ainsi que l'enseigne le Psalmiste un peu plus loin : « Heureux le peuple qui « a le Seigneur pour son Dieu ! » Voilà la vraie droite, qui est conforme à la justice, et non à l'iniquité. L'homme ne doit donc suivre les dieux de l'étranger, ni à droite, en s'imaginant qu'il leur devra son bonheur; ni à gauche, en se persuadant qu'il sera malheureux si ces dieux lui sont contraires et qu'il doit les adorer pour se les rendre fovorables. Mais si l'on entend par la droite les biens éternels, et par la gauche les biens du temps présent, alors la sainte Ecriture a voulu nous apprendre ici qu'il ne faut avoir recours à ces dieux ni pour les uns ni pour les autres.

XLIX. (Ib. XXIX, 1.) *Le Deutéronome est la répétition de la Loi donnée sur le mont Sinaï.* — « Voici les paroles de l'Alliance que le Seigneur « commanda à Moïse de faire avec les enfants « d'Israël dans le pays de Moab, outre l'alliance « qu'il fit avec eux à Horeb. » Nous voyons ici pourquoi ce livre s'appelle Deutéronome, *la seconde Loi*, pour ainsi dire; il est plutôt la répétition de la première, qu'une Loi différente : car il renferme peu de choses que ne contienne la Loi donnée primitivement. Ces deux Lois ne font pas deux Alliances, deux Testaments, comme le texte cité semblerait l'indiquer; l'une et l'autre, au contraire, ne forment qu'une seule alliance, qu'on désigne dans l'Eglise sous le nom d'ancien Testament. Si, à raison de ces paroles, on devait les appeler deux Testaments, sans parler du Nouveau, ce n'est plus deux seulement, mais un plus grand nombre qu'il faudrait compter. L'Ecriture, en effet, n'emploie-t-elle pas fréquemment le mot de Testament ? Ainsi avec Abraham, quand Dieu parle de la circoncision [2], et précédemment avec Noë [3].

L. (Ib. XXIX, 2, 3, 4.) *Quand l'homme manque du secours de Dieu, il y a de sa faute.* — « Vous « avez vu tout ce que le Seigneur votre Dieu a « fait devant vous en Egypte à Pharaon, à tous « ses serviteurs et à tout son royaume; vous « avez vu de vos yeux les grandes épreuves par les- « quelles il les a fait passer, ses signes, ses pro- « diges et sa main toute-puissante. Et le Seigneur « Dieu *ne vous a pas donné jusqu'à ce jour un* « *cœur pour connaître, des yeux pour voir, et* « *des oreilles pour entendre.* » Comment donc Moïse dit-il plus haut : « Vous avez vu de vos « yeux les grandes épreuves, » si « le Seigneur « ne leur a point donné des yeux pour voir et des « oreilles pour entendre? » N'est-ce point parce qu'ils ont vu des yeux du corps, et non de ceux du cœur ; car on dit aussi : les yeux du cœur : c'est pourquoi Moïse commence ainsi : « Et le Seigneur Dieu ne vous a pas donné un « *cœur* pour connaître. » Les deux termes qui suivent, se rapportent au premier : « des *yeux* « pour voir, et des *oreilles* pour entendre, » c'est-à-dire, pour comprendre et pour obéir. « Et « le Seigneur Dieu ne vous a pas donné : » cette accusation, ce reproche, Dieu ne les adresserait pas aux Israëlites, s'il ne voulait nous faire entendre qu'ils n'ont pas été privés de son secours sans qu'il y eût de leur faute, et que nul d'entre eux ne devait se croire excusable pour cela. Il nous montre en même temps que ces hommes ne pouvaient avoir, sans le secours du Seigneur Dieu, cette intelligence et cette soumission qui viennent du cœur : et cependant, que si le secours divin manque, on n'est pas pour cela excusable, car les jugements de Dieu sont quelquefois cachés, mais ils sont toujours justes.

LI. (Ib. XXIX, 5, 6.) *Les Israëlites purent emporter un peu de vin à leur sortie d'Egypte* — « Il « vous a conduits dans le désert pendant qua- « rante ans : vos vêtements n'ont pas vieilli, et « vos chaussures ne se sont pas usées à vos pieds; « vous n'avez pas mangé de pain et vous n'a- « vez bu ni vin ni cidre, afin que vous sussiez « qu'il est lui-même le Seigneur votre Dieu. » Ce qui ressort de ce passage, c'est que, dans leur empressement, lorsqu'ils sortirent de l'Egypte, les Israëlites ne purent emporter de vin que pour peu de temps. Car, s'ils n'en avaient point emporté du tout, que signifierait cet endroit de l'Exode : « Le peuple s'assit pour boire « et pour manger, et ils se levèrent pour dan- « ser [1] ? » Ils n'avaient pas seulement bu de l'eau, autrement l'Ecriture ne s'exprimerait pas de la

[1] Ps. CXLIII, 8, 15. — [2] Gen. XVII, 4. — [3] Ib. IX, 9.

[1] Ex. XXXII, 6.

sorte. Moïse d'ailleurs, le prouve manifestement par cette réflexion : que le cri du peuple n'était pas un cri de guerre, mais un cri *d'ivresse* [1].

LII. (Ib. XXIX, 18-21.) *Menaces de Dieu contre celui qui entraînera avec lui des innocents dans l'idolâtrie.* — « Y a-t-il parmi vous un « homme ou une femme, une famille ou une « tribu, dont le cœur se soit détourné du Sei- « gneur votre Dieu, pour aller adorer les dieux « de ces nations ? Y a-t-il parmi vous une racine « et un germe de fiel et d'amertume ? Lorsque « quelqu'un, ayant entendu ces paroles de ma- « lédiction, pensera dans son cœur, et dira : « Qu'elles deviennent sacrées pour moi, parce « que je marche dans l'égarement de mon cœur : « afin que le pécheur ne perde pas avec lui ce- « lui qui est sans péché; Dieu ne voudra point « pardonner à cet homme, mais la colère et le « zèle du Seigneur s'allumeront contre lui, et « toutes les malédictions de cette Alliance, qui « sont écrites dans ce livre de la Loi, s'attache- « ront à lui. » Le texte porte : « Y a-t-il parmi « vous ? » comme pour demander si cette chose est possible. S'il se rencontre un tel homme, Dieu lui fait entendre les plus terribles menaces, dans la crainte qu'il ne dise en entendant les malédictions de la Loi : « Qu'elles soient sacrées « pour moi, » c'est-à-dire, que ces malédictions se changent pour moi en bénédictions : « parce « que *je marche* dans l'égarement de mon cœur, » en d'autres termes, à Dieu ne plaise que tout cela m'arrive ; que tous ces maux au contraire se changent pour moi en bénedictions, que je sois exempté et préservé de tout mal; « parce « que je marche dans l'égarement de mon cœur » en suivant les dieux des nations et en les adorant, pour ainsi dire, impunément. Non, répond le Seigneur, il n'en sera pas ainsi. « Que le pécheur « ne perde pas avec lui celui qui est sans pé- « ché ; » c'est comme s'il disait : Prenez garde que l'homme qui médite des pareilles pensées, n'entraîne quelqu'un d'entre vous à sa suite. « Dieu ne lui fera pas grâce, » ni à celui qui médite ces pensées, ni à celui qu'il a persuadé, quoiqu'il en ait eu l'espérance en disant : « Que « les malédictions se changent pour moi en bé- « nédictions; » comme s'il pouvait écarter ainsi les grands châtiments qui l'attendent. « Mais alors « la colère et le zèle du Seigneur s'allumeront « contre cet homme, » dans le moment même où il croira que ces paroles, prononcées dans son cœur, peuvent suffire à l'en préserver. « Et tou- « tes les malédictions de cette Alliance, qui sont « écrites dans ce livre de la Loi, s'attacheront à « lui. » Il ne peut se faire qu'elles tombent toutes sur un seul homme : car un homme ne peut subir tous les genres de mort édictés dans la Loi ; mais « *toutes*, » s'entend ici dans un sens général ; il n'échappera pas à un des supplices que la Loi réserve à ses prévaricateurs. « Afin « que le pécheur ne perde pas avec lui celui qui « est sans péché » Le grec porte ici : ἀναμάρτητον, ce qui ne veut pas dire : un homme absolument exempt de toute faute, mais : à l'abri du péché dont il est question. C'est ainsi que Notre-Seigneur dit dans l'Evangile : « Si je n'é- « tais pas venu, et si je ne leur avais parlé, ils « n'auraient point de péché [1], » non pas, de péché d'aucune espèce, mais ce péché d'incrédulité envers moi [2]. Dieu dit aussi à Abimélech, en lui parlant de Sara femme d'Abraham : « Je sais « que tu as fait cela avec un cœur pur [3] ; » non pas que Dieu veuille dire que la pureté de cœur de ce roi fût comparable à celle des hommes dont il est dit : « Heureux ceux qui ont le cœur « pur, parce qu'ils verront Dieu [4] ; » mais ces mots signifiaient qu'Abimélech était exempt du péché dont Dieu parlait, parce que, quant à lui, il s'était abstenu de convoiter la femme de son prochain.

LIII. (Ib. XXX, 6.) *Quand Dieu commande une chose, il promet sa grâce.* — « Le Seigneur puri- « fiera ton cœur et celui de ta race, pour te faire « aimer le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur « et de toute ton âme, et afin que tu vives. » C'est là évidemment une promesse de la grâce : car Dieu s'engage à faire lui-même ce qu'il exige communément que fasse la créature.

LIV. (Ib. XXX, 11, 12 etc.) *Les œuvres ne justifiens pas sans la foi et la charité.* — « En effet, ce « commandement que je vous fais aujourd'hui, « n'est ni au-dessus de vous, ni éloigné de vous : « il n'est point dans le ciel, disant, » en d'autres termes de sorte que vous disiez : « Qui mon- « tera au ciel et nous apportera ce commande- « ment, afin que l'ayant entendu nous l'accomplis- « sions ? Il n'est pas non plus au-delà de la mer, di- « sant, » en d'autres termes. de sorte que vous disiez : « Qui passera au de-là de la mer, et nous « l'apportera, afin que l'ayant entendu nous

[1] Ex. XXXII, 18.

[1] Jean, XV, 22. — [2] Contre Jul, l. III, c. 10. — [3] Gen. XX, 6. — [4] Matt. V, 8.

« l'accomplissions ? Ce commandement est tout « près de vous, dans votre bouche, dans votre « cœur et dans vos mains pour que vous « l'accomplissiez. » L'Apôtre dit que « c'est « la parole de la foi [1] : » elle appartient en propre au nouveau Testament. Mais on peut demander pourquoi Moïse dit, dans un chapitre précédent [2], que ce sont les commandements consignés dans le livre de la Loi : n'est-ce point parce que toutes ces prescriptions, à le bien entendre, symbolisaient les magnificences spirituelles du nouveau Testament ? On peut demander aussi pour quel motif, l'Apôtre, à ce texte : « Le commandement n'est pas au delà « de la mer, de sorte que vous disiez : Qui passera au delà de la mer, et nous l'apportera ? » substitue celui-ci : « Ou qui descendra dans l'a« bîme [3] ? » et se commente lui-même en ces termes : « c'est-à-dire, pour ramener Jésus« Christ d'entre les morts ? » Suivant l'Apôtre, toute la vie en ce monde est comme une mer, au delà de laquelle la mort nous fait passer ; cette mer a des bornes, et quand on l'a traversée, ce n'est plus la vie, c'est la mort. Ensuite l'Apôtre se contente de citer ces paroles : « dans « ta bouche, et dans ton cœur [4], » au lieu d'ajouter avec le Deutéronome « *et dans tes mains.* » Plus loin encore, il continue de s'en tenir aux mêmes expressions : « Car, dit-il, il faut croire de « *cœur* pour être justifié, et confesser *de bouche* « pour obtenir le salut [5]. » La version faite sur l'hébreu ne porte pas non plus, que nous sachions : « et dans *tes mains.* » Toutefois j'estime que cette addition des Septante n'est pas dénuée de raison ; ils ont voulu nous faire entendre par là, que les œuvres, dont les mains sont le symbole, doivent être inspirées par le cœur, où règne « la foi qui agit par la charité [6]. » En effet, si les commandements de Dieu s'accomplissent audehors, sans que le *cœur* prenne part à l'œuvre des *mains*, nul n'est assez insensé pour prétendre que c'est là accomplir les commandements. Mais, si « la charité, » qui est « la plénitude de la « Loi [7], » habite dans le cœur, quand même on serait dans l'impossibilité de se livrer au travail des mains, on n'a pas moins la paix qui est le partage des hommes de bonne volonté [8].

LV. (Ib. XXXII. 5.) *Pécher devant Dieu ou pécher contre Dieu sont deux choses différentes.* — « Ses « enfants, devenus méprisables, ont péché, mais « non devant lui. » Quelques interprètes ont rendu le texte grec : *τέκνα μωμητά* comme ici : enfants *méprisables*; d'autres ont traduit : enfants *couverts de souillures*; d'autres encore : enfants *corrompus*. Il n'y a donc pas à ce propos de question grave, ou plutôt il n'y a pas même matière à discussion. Mais si Moïse en disant : « Ils ont péché non devant Dieu, » prend le mot *péché* en son sens géneral, de telle sorte que celui qui le commet, se fait tort à lui-même, et non à Dieu ; une question intéressante se présente, il s'agit de savoir quelle interprétation il faut donner à ces textes du Psalmiste : « J'ai péché *de« vant vous seul* [1] ; » de Jérémie : « Nous avons « péché *devant vous*, ô Seigneur, unique attente « d'Israël [2]; » et encore du livre des Psaumes : « Guérissez mon âme, car j'ai péché *devant vous* [3]. » Pécher *devant Dieu* signifie-t-il la même chose que pécher *contre Dieu*? Car le grand-prêtre Héli s'est servi de ces expressions : « Si quel« qu'un vient à pécher *contre Dieu*, qui priera « pour lui [4] ? » Je dirai donc en passant la solution qui se présente maintenant à mon esprit. D'autres, plus éclairés, trouveront peut-être une explication meilleure ; peut-être, avec l'aide de Dieu, la trouverons-nous nous-mêmes à un autre moment. Pécher *contre Dieu*, c'est pécher dans ce qui tient au culte de Dieu. Car le texte précité ne signifie rien autre chose : tel était réellement le péché des enfants d'Héli, à qui s'adressaient les paroles précédentes. Il faut en dire autant des péchés commis contre les hommes choisis de Dieu : voici en effet les paroles que Dieu, suivant l'Ecriture, dit à Abimélech au sujet de Sara : « C'est pourquoi je t'ai préservé « de pécher *contre moi.* [5] »

Mais pécher *devant le Seigneur*, ou plutôt avoir péché devant le Seigneur, à moins qu'on ne trouve dans l'Ecriture quelque passage opposé à ce sens, s'applique très-bien, ce me semble, à ceux qui font maintenant pénitence de leur péché, pour glorifier Dieu en obtenant son pardon. David, voulant en effet justifier ce qu'il a dit : « J'ai péché *devant vous*, et j'ai fait le mal « en votre présence [6], » ajoute : « afin que vous « soyez reconnu juste dans vos paroles et irré« préhensible dans le jugement qu'on portera « sur vous. » Il s'agit ici ou de Dieu, quand il dit : « Jugez entre moi et ma vigne [7], » ou de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui seul a pu dire

[1] Rom. X, 8. — [2] Deut. XXIX, 21. — [3] Rom. X, 7. — [4] Ib. 8. — [5] Ib. 10. — [6] Gal. V, 6. — [7] Rom. XIII, 10. — [8] Luc, 11.

[1] Ps. L. 6. — [2] Jer. XIV, 7, 8. — [3] Ps. XL, 5. — [4] I Rois, II, 25. — [5] Gen. XX, 6. — [6] Ps. L, 6. — [7] Isaïe, V, 3.

en toute vérité : « Le prince de ce monde va venir, et il n'a rien en moi (c'est-à-dire point de « péché qui mérite la mort;) mais afin que le « monde connaisse que j'aime le Père, et que je « fais ce que le Père m'a ordonné, levez-vous, « sortons d'ici [1] :» comme s'il disait : Quoique le prince du monde veuille que la mort soit le prix des fautes les plus légères, il n'a point de pouvoir sur moi; mais levez-vous, sortons d'ici, c'est-à-dire, allons au-devant des souffrances : car en souffrant, j'accomplis la volonté de mon Père, je ne subis point la peine de mon péché. Quand Jérémie dit au Seigneur : « Nous avons péché « devant vous, unique attente d'Israel[2], » c'est en esprit de pénitence et avec l'espoir du salut et du pardon, qu'il lui adresse cette prière. Ces autres paroles : « Guérissez mon âme, car j'ai « péché devant vous [3],» ont également pour objet de glorifier Dieu par le pardon qu'il accorde: grande est en effet sa miséricorde envers ceux qui confessent leurs fautes et reviennent à Celui « qui ne veut pas la mort du pécheur, mais son « retour et sa vie [4]. » C'est pourquoi David, non-seulement au livre des Psaumes, mais encore au moment où Dieu le reprenait par son prophète, fit au Seigneur cette réponse inspirée par l'espoir du pardon : « J'ai péché *devant le Sei-« gneur* [5]. » C'est un blessé en présence du médecin, qui se livre entièrement à lui, et se tient prêt à lui obéir. Mais Moïse, dans son cantique, prophétisait sur la conduite de certains pécheurs qui, après avoir outragé Dieu par des péchés considérables, ne voudraient pas en faire pénitence ni revenir à Dieu pour en être guéris : infortunés qui sont aussi dépeints dans cet autre passage : « Ils ne sont que chair, qu'un souffle « qui passe et qui ne revient plus [6]. — Ils ont « péché, non devant lui, » peut signifier encore qu'ils se sont nuis à eux-mêmes, et non à Dieu, par leur péché.

LVI. (Ib. xxxiii, 1-3.) *Sur les bénédictions de Moïse.* — « Et voici la bénédiction que Moïse, « homme de Dieu, donna aux enfants d'Israël, « avant de mourir. Il dit: Le Seigneur est venu « de Sinaï et il s'est levé de Séïr sur nous : il est « venu en hâte de Pharan à Cadès avec des mul-« titudes. Ses anges étaient avec lui à sa droite et « il a épargné son peuple. Tous les saints sont dans « votre main, et ils sont au-dessous de vous. Le « peuple a reçu la Loi, qui contient ses propres pa-« roles et que nous a donnée Moïse pour être l'hé-« ritage des assemblées de Jacob. Son bien-aimé « l'aura pour prince, les princes des peuples étant « unis avec les tribus d'Israël. » Cette prophétie ne doit pas être passée négligemment sous silence. Car les bénédictions de Moïse semblent se rapporter au peuple nouveau, que le Christ notre Seigneur a sanctifié. Moïse parle non point en son nom personnel, mais au nom du Christ, comme la suite le fait voir avec évidence. En effet s'il dit : « Le Sei-« gneur est venu de Sinaï, » parce que la Loi fut donnée sur cette montagne; que signifient les mots suivants: « et il s'est levé de Séïr sur nous, » puisque Séïr est une montagne du pays d'Idumée, où régna Esaü? Ensuite, quand Moise a béni les enfants d'Israël dans les termes que l'Ecriture vient de rapporter, comment ajoute-t-il: « Et le peuple « a reçu la Loi, qui contient ses paroles et que nous « a donnée Moïse? » C'est donc, ainsi que nous l'avons dit, une prédiction relative au peuple nouveau sanctifié par la grâce du Christ, et cette prédiction s'adresse aux enfants d'Israël, parce que *celui-ci est fils d'Abraham,* qu'ils sont, par conséquent, les enfants de la promesse, et que le nom de leur père signifie: *Qui voit Dieu.*

Ainsi, le Seigneur venu de Sinaï, c'est le Christ : car Sinaï veut dire : épreuve. Il est venu de l'épreuve qu'il a subie dans sa passion et sa mort sur la croix. « Et il s'est levé de Séïr [1]. » Séïr signifie : couvert de poils : c'est la figure du pécheur. Esaü, qui fut un objet d'aversion, vint au monde couvert de poils [2]. Mais « la lumière a brillé pour « ceux qui étaient assis dans les ténèbres et à « l'ombre de la mort [3]. » Voilà pourquoi « Dieu « s'est levé de Séïr. » On peut voir aussi, non sans raison, dans ce passage, une annonce prophétique de la communication de la grâce de Jésus-Christ, faite au peuple d'Israël, par les Nations que désigne cette montagne de Séïr, renfermée dans le royaume d'Esaü. L'Apôtre ne dit-il pas : « Ainsi les Juifs ont été maintenant incrédules à « la miséricorde que vous avez reçue, afin qu'ils « obtiennent eux-mêmes miséricorde [4]. » Les Israélites s'écrient donc : « Dieu s'est levé de Séïr sur « nous, et il est venu en hâte de Pharan, » c'est-à-dire, d'une montagne fertile : telle est en effet la signification de Pharan, qui est la figure de l'Eglise. Il est venu « à Cadès avec des multitudes. » Cadès signifie à la fois : *changement* et *Sainteté.* Des multitudes considérables ont donc été *changées* et

[1] Jean, xiv, 30, 31. — [2] Jér. xiv, 7. — [3] Ps. xl, 5. — [4] Ezech. xxxiii, 11. — [5] III Rois, xii, 13. — [6] Psalm. lxxvii, 39.

[1] Deut. xxxiii, 2. — [2] Gen. xxv, 25. — [3] Isaïe, ix, 2. — [4] Rom. xi, 31.

sanctifiées par la grâce, et le Christ est venu à leur tête pour recueillir les Israelites · Ce qui suit : « Ses anges étaient avec lui à sa droi- « te, » n'a pas besoin de commentaires. « Et il « a pardonné à son peuple [1], » en lui accordant la rémission de ses péchés. Moïse s'adresse ensuite directement à Jésus-Christ : « Tous les « saints, dit-il, sont dans votre main, et ils sont « au-dessous de vous : » allusion évidente, non pas à ces hommes superbes, « qui s'efforcent d'éta- « blir eux-mêmes leur propre justice, » mais « à ceux qui reconnaissent la grâce et se sou- « mettent à la justice de Dieu [2]. » Le texte ajoute : « Et il a reçu la Loi qui contient ses propres paro- « les. » Le peuple, dont on vient de dire : « Dieu « a pardonné à son peuple, » est évidemment celui dont parle ici l'Ecriture [3]. Il a reçu la Loi, qui contient les paroles divines, en ce sens qu'il a compris par sa doctrine cette même Loi qui nous a été donnée par Moïse. Jésus-Christ dit en effet dans l'Evangile : «Si vous croyiez Moise, « vous me croiriez aussi : car c'est de moi qu'il a « écrit [4]. » Ce peuple n'a pas reçu la Loi, tant qu'il n'en a pas eu l'intelligence ; mais il l'a reçue quand le voile antique a été soulevé et que, tourné vers le Seigneur, il a compris ses paroles. Moise dit de cette Loi, qu'elle forme « l'héritage des as- « semblées de Jacob : » l'héritage, non pas terrestre et temporel, mais céleste et éternel. « Son « bien-aimé l'aura pour prince [1]; » cela veut dire évidemment : Le Seigneur Jésus régnera au milieu de son peuple bien-aimé ; « les princes des « peuples, » c'est-à-dire, des Gentils, « étant unis « avec les tribus d'Israël, » afin que s'accomplisse ce qui a été dit plus haut : « Nations, réjouissez- « vous de concert avec mon peuple ; — car une par- « tie des Juifs est tombée dans l'aveuglement, jus- « qu'à ce que la multitude des nations soit entrée « et que tout Israël soit ainsi sauvé [2]. »

LVII. (Ib. XXXIII, 17.) *Joseph, type de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* — Parmi les bénédictions données à Joseph, on trouve celle-ci : « Premier- « né, sa beauté est celle du taureau. » *Primogenitus tauri, pulchritudo ejus.* Il faut se garder de lire *primogenitus tauri*, le premier-né du taureau ; mais comprendre qu'étant le premier-né, il a une beauté semblable à celle du taureau : c'est là, en effet, un type de Notre-Seigneur; les deux cornes figurent les deux bras de sa croix.

[1] Deut. XXXIII. 3. — [2] Rom. X. 3. — [3] Deut. XXXIII, 1. 4. — [4] Jean, V, 46.

[1] Deut. XXXIII, 5. — [2] Rom. XI, 25. XV, 10.

LIVRE SIXIÈME.

QUESTIONS SUR JOSUÉ

PREMIÈRE QUESTION (Josué, I, 5.) *Dieu punit en ce monde certaines fautes légères qu'il trouve dans les saints.* — Le Seigneur dit à Jésus, fils de Navé : « Je serai avec toi, « comme j'étais avec Moise. » Ce n'est pas là le seul témoignage décerné à Moise après sa mort ; mais le Deutéronome atteste fréquemment qu'il fut un serviteur agréable à Dieu : toutefois la vengeance divine s'accomplit sur lui, puisqu'il n'entra point dans la terre promise [1]. Cela nous donne à entendre que Dieu, quand il a quelque sujet de mécontentement contre ses fidèles serviteurs, les châtie dans le temps présent, et néanmoins les met au nombre de ceux qui sont « des instruments honorables et utiles dans sa « maison [1], » et participent aux promesses des saints.

II. (Ib. I, 11 ; III 7.) *Dans la conduite du peuple, Dieu laissa certaines choses à l'initiative de Moïse et de Josué.* — On demande comment, après que le Seigneur eût parlé à Jésus, fils de Navé, pour l'exhorter, l'affermir et lui assurer qu'il serait toujours avec lui, ce même Jésus commanda au peuple, par l'intermédiaire des officiers, de préparer des vivres, parce que dans trois jours on devait passer le Jourdain, qui ne fut passé en réalité que longtemps après [2]. En effet, quand Josué eût donné cet ordre, il envoya des espions à Jéricho, par-

[1] Deut. XXXII, 48-52; XXXIV, 4, 5.

[1] II Tim. II, 21. — [2] Jos. II 1.

ce que cette ville était située sur le bord opposé du fleuve : ces espions allèrent loger dans la maison de Raab, la femme débauchée ; ils furent cachés par elle, et ils échappèrent aux recherches du roi, grâce à cette même femme, qui les fit descendre par une fenêtre, et leur conseilla de demeurer trois jours cachés dans les montagnes [1]. Or, quatre jours s'écoulèrent dans ces demarches; puis, quand ils eurent raconté ce qui leur était arrivé, Josué décampa dès le matin avec tout le peuple [2]; étant venu ensuite jusqu'au Jourdain il y fit halte : c'est alors que le peuple fut averti pour la seconde fois, de se tenir prêt à passer le Jourdain dans trois jours à la suite de l'Arche du Seigneur. On voit donc une disposition toute personnelle de Josué dans l'avis qu'il donne au peuple de préparer des vivres, comme si le passage du fleuve devait s'opérer effectivement dans trois jours. Humainement parlant, il pouvait compter le faire, si les espions revenaient promptement. On voit, malgré le silence de l'Ecriture à cet égard, que le reste s'accomplit suivant les dispositions de Dieu, afin que Josué commençât à être glorifié devant le peuple et qu'on reconnût que le Seigneur était avec lui comme avec Moise. C'est, en effet, suivant le texte sacré, ce qui lui fut révélé, au moment où il allait passer le Jourdain : « Alors le Seigneur dit à « Josué : Je commencerai à t'élever aujourd'hui « devant tous les enfants d'Israël, afin que l'on « sache que je suis avec toi, comme j'ai été avec « Moise [3]. » Il ne doit pas d'ailleurs paraître incroyable que Dieu ait voulu laisser quelque chose à l'initiative personnelle des hommes à qui il daignait adresser la parole, pourvu qu'ils se missent avec confiance sous sa conduite ; ni que leurs dispositions aient été parfois modifiées par la providence de Celui qui les dirigeait. C'est ainsi que Moise lui-même avait assurément suivi une inspiration tout humaine, quand il crut pouvoir rendre la justice au peuple, et entreprendre, sans inconvénient pour lui ni pour les autres, une tâche aussi considérable [4] : résolution qu'il dut abandonner sur un ordre d'en-haut, quand son beau-père lui eut donné à ce sujet un conseil qui fut approuvé de Dieu.

III. (Ib. III, 3, 4, 15.) *Sur le passage du Jourdain.* — Les officiers publics dirent au peuple : « Lorsque « vous verrez l'arche de l'alliance du Seigneur no- « tre Dieu, et nos prêtres et nos Lévites qui la por- « teront, mettez-vous en marche et suivez-la ; « mais il y aura un long intervalle entre elle et « vous; vous vous tiendrez à la distance de deux « mille coudées, afin de ne pas en approcher et « de savoir le chemin que vous parcourez à sa « suite. Car vous n'avez jamais passé par ce che- « min. » Il faut que l'arche soit portée à une longue distance en avant, pour qu'elle soit visible à tout le peuple. En effet, une multitude aussi considérable n'aurait pu l'apercevoir ni la suivre, si ses rangs s'étaient trop pressés derrière elle. Il y a lieu de conclurer de ce fait, que la colonne de nuée, qui naguère donnait le signal du départ et éclairait la marche, avait cessé de paraître [1] : de là cet ordre, inspiré par une prévision tout humaine, de se tenir prêt à partir dans trois jours [2]. Maintenant donc que la nuée, qui tenait lieu, pour ainsi dire, d'étendard, a disparu, le peuple, guidé par Josué, suit l'arche du Seigneur. « Or le Jourdain était à pleins bords, comme aux « jours de la moisson du froment [3]. » Ceci ne paraît pas croyable, eu égard à ce qu'on voit dans nos pays. Mais dans ces contrées, de l'aveu des savants, les froments se récoltent au commencement du printemps, et à cette époque de l'année, les eaux du fleuve grossissent plus même que pendant l'hiver.

IV. (Ib. IV, 7.) *Comment le monument, qui rappellera de passage du Jourdain, sera-t-il éternel ?* — Ces pierres seront pour les enfants d'Is- « raël un monument éternel. » Comment éternel, puisque « le ciel et la terre passeront [4] ? » Est-ce parce que ce qu'elles signifient tient en quelque chose de l'éternité, puisqu'elles-mêmes ne peuvent durer toujours ? Il est possible toutefois de traduire le grec, ἑώς τοῦ αἰῶνος, par *usque in sæculum*, jusqu'à la fin des siècles, ce qui ne veut pas dire nécessairement : pendant toute l'éternité.

V. (Ib. IV, 15, 16.) *L'ancien Testament, gage du Nouveau.* — « Le Seigneur dit ensuite à Josué : Or- « donne aux prêtres qui portent l'Arche de *l'Al- « liance du témoignage.* » L'Ecriture dit ordinairement l'Arche de *l'Alliance*, ou l'Arche du *témoignage* ; mais ici elle l'appelle : l'Arche de *l'Alliance du Témoignage*, afin que l'Alliance elle-même soit qualifiée de la même manière que l'Arche. Ce qui fait dire à l'Apôtre : « Main- « tenant, sans la Loi, la justice de Dieu s'est ma- « nifestée, étant *attestée* par la Loi et par les « Prophètes [5]. » Ce que nous appelons le Vieux

[1] Ib. III, 1. — [2] Ib. — [3] Jos. III, 7. — [4] Ex. XVIII, 14-26 etc.

[1] Ex. XIII, 21. — [2] Ci-dessus Quest. précéd. — [3] Jos. III, 15. — [4] Matt. XXIV. 35. — [5] Rom. III, 21.

Testament avait été donné effectivement comme gage d'un autre Testament à venir.

VI. Ib. v, 2-7.) *L'ordre de circoncire de nouveau les Israélites n'autorise pas l'erreur des rebaptisants.* — « Le Seigneur dit ensuite à Josué : Fais-« toi avec la pierre des couteaux aiguisés » ou, selon le texte grec, « des couteaux avec la pierre ai-« gue, et arrête-toi pour circoncire *de nouveau* les « enfants d'Israël. » On demande pourquoi cette circoncision *nouvelle* ? Car un homme ne devait pas être circoncis deux fois ; mais le texte emploie cette expression : *de nouveau*, parce que le commandement s'adresse pour la seconde fois à tout le peuple, dans lequel plusieurs étaient circoncis tandis que d'autres ne l'étaient pas; mais nul ne subit la ciconcision une seconde fois. Au reste, la suite le fait voir ; tel est en effet, le langage de l'Ecriture : « Josué se fit des « couteaux de pierre aiguisés, et circoncit les en-« fants d'Israël au lieu qui s'appelle la Colline « de la Circoncision. Or, voici comment Josué « circoncit les enfants d'Israël : tous ceux qui « avaient été autrefois dans le chemin et étaient « sortis d'Egypte sans avoir reçu la circoncision, « il les circoncit. Car Israël demeura dans le dé-« sert de Mabdarite pendant quarante deux ans; « c'est pourquoi un grand nombre de guerriers « étaient circoncis parmi ceux qui sortirent d'E-« gypte, et qui, pour avoir désobéi au comma-« dements du Seigneur, furent condamnés à ne « point voir cette terre où coulaient le lait et le « miel, et que Dieu avait juré de donner à leurs « pères. Il leur substitua donc leurs enfants, que « Josué circoncit, parce qu'ils étaient restés in-« circoncis pendant le chemin. » On voit que tous n'avaient pas reçu la circoncision, mais plusieurs seulement. Il y avait dans le peuple un certain nombre d'enfants demeurés incirconcis, et dont les pères étaient sortis d'Egypte ; ce sont ceux-là que Josué circoncit ; ils étaient venus au monde dans le désert, et leurs pères avaient, par désobéissance à la Loi de Dieu, négligé de les circoncire. Les hérétiques, qui prétendent qu'on doit rebaptiser ceux qui ont reçu le sacrement du baptême chrétien, ne peuvent donc appuyer leur thèse sur ce passage de la Loi : car nul Israëlite ne fut circoncis deux fois, mais seulement le peuple, parmi lequel plusieurs avaient reçu la circoncision, plusieurs ne l'avaient point reçue. Et quand même on pourrait admettre que Dieu eût ordonné une seconde circoncision pour chaque homme en particulier, est-ce qu'on peut dire que Dieu fit ce commandement, soit parce que la première circoncision leur avait été donnée par les Egyptiens, soit parce qu'ils l'avaient reçue de sociétés hérétiques séparées d'Israel ? Dès-là que la raison du commandement divin se montre ici d'une manière évidente, ces hérétiques ne peuvent appuyer leur erreur sur le passage en question.

VII. Ib. v, 13-15. *Sur l'apparition d'un ange à Josué.* — Josué, ayant vu un homme qui se tenait debout devant lui, l'épée nue à la main, et ayant appris par sa réponse qu'il était le prince de l'armée du Seigneur, se prosterna à terre et dit : « Que commandez-vous à votre serviteur ? » On peut demander, à ce sujet, s'il se prosterna devant l'Ange et l'appela son Seigneur, ou plutôt, si, reconnaissant la mission de l'ange, il adressa directement au Seigneur lui-même et ses paroles et l'hommage de son adoration. Or, suivant l'Ecriture, Josué était alors « à Jéricho ; » c'est-à-dire sur le territoire de cette ville, comme le marque expressement la version faite sur l'hébreu ; il n'était pas, à coup sûr, dans Jéricho même, puisque les murs de cette ville qui devaient s'écrouler bientôt n'étaient pas encore tombés pour livrer passage aux Israëlites.

VIII. Ib. VII. *Sur le châtiment infligé au peuple, à cause de l'avarice d'Achar.* — Achar, de la tribu de Juda, ayant, contrairement à la défense du Seigneur, dérobé quelque chose de l'anathème parmi les dépouilles de Jéricho, Dieu permit, en punition de son péché, que trois mille hommes envoyés contre Gaï tournassent le dos à l'ennemi et que trente-six des leurs fussent tués. La terreur s'étant alors répandue parmi le peuple, Josué se prosterna devant le Seigneur avec les anciens, et il lui fut répondu que cette défaite était une punition des péchés du peuple ; Dieu les menaça aussi de ne plus être avec eux à l'avenir, s'ils ne faisaient disparaître l'anathème du milieu d'eux ; enfin le coupable fut découvert et ne fut pas seul mis à mort, mais encore tous les siens avec lui. — On demande ordinairement ici comment il peut être conforme à la justice, que le châtiment dû aux fautes d'un homme, s'étende à d'autres hommes, surtout quand on se rappelle ce que le Seigneur déclare dans la Loi : « Que les parents ne seront point punis « pour les péchés des enfants, ni les enfants pour « les péchés des parents [1]. » Ce précepte qui défend de punir quelqu'un pour un autre, ne con-

[1] Deut. XXIV, 16.

cernerait-il pas exclusivement les juges de la terre ; et Dieu, quand il *juge*, ne suivrait-il pas une autre Loi, Lui qui, dans ses desseins profonds et impénétrables, sait jusqu'où doit aller la punition des hommes en ce monde, et la terreur sulutaire qu'il doit leur inspirer ? En ce qui concerne le gouvernement du monde, la mort est-elle, en effet, un châtiment si cruel pour des créatures qui y sont destinées ? Et cependant, pour ceux qui la craignent, elle est la sanction de la Loi ; elle apprend aux hommes qu'ils ne doivent pas se considérer comme des êtres isolés au milieu de leur peuple, mais avoir soin les uns des autres et comme les membres d'un même corps et d'un même homme, être pleins d'une sollicitude mutuelle. Il ne faut pourtant pas appliquer cette reflexion aux peines de l'autre vie, et croire qu'un homme peut être damné pour un autre : la punition infligée dans ce cas ne peut que mettre fin d'une manière différente à un bien qui aurait dû toujours finir. On voit aussi par là quelle solidarité étroite unit tout un peuple, où chacun doit se regarder, non pas isolément, mais comme la partie d'un tout. A la suite de cette mort infligée à plusieurs, en punition du péché d'un seul, le peuple fut donc averti de rechercher la faute commise, pour ainsi dire, par le corps tout entier. Il lui fut également donné à entendre quel grand malheur ce serait pour la société, si elle se rendait coupable en masse, puisque le châtiment mérité par un seul coupable ne put mettre à l'abri tous les autres.

Mais, dira-t-on, si Achar, surpris par un autre dans la perpétration de son crime, avait été dédéféré au tribunal de Josué, il est hors de doute que le juge n'eût pas puni, pour lui ou avec lui, quiconque n'aurait pas été son complice. Car il ne pouvait, lui, homme autorisé à juger un autre homme, dépasser les termes de la loi donnée aux hommes, et condamner arbitrairement quelqu'un pour un autre. Mais la justice de Dieu est beaucoup plus profonde, et, même au-delà de la mort, il peut faire ce qui est impossible à l'homme, c'est-à-dire, délivrer ou perdre à jamais. Donc, lors même qu'il châtie quelqu'un à cause des péchés des autres, Dieu connaît, dans le secret de sa providence, en quelle juste mesure et à qui il envoie les afflictions visibles ou la mort, parce que ces peines peuvent être ou utiles ou nuisibles aux hommes. Mais les châtiments invisibles, qui ne peuvent être que nuisibles et jamais profitables, personne n'est condamné par Dieu à les subir pour les péchés des autres, de même que nul ne doit être condamné par son senblable à souffrir des peines visibles, si ce n'est en punition de ses propres fautes. Car Dieu veut que les juges de la terre suivent, dans les châtiments qu'ils ont le droit d'infliger, la loi qu'il suit lui-même, quand il exerce son sublime et incommunicable pouvoir de juger.

IX. Ib. VII, 15, 25.) 1. *Sur la punition d'Achar.*— Le Seigneur avait ordonné qu'on livrât aux flammes celui qui serait trouvé coupable d'avoir dérobé l'anathème; pourquoi, demande-t-on avec raison, Josué le fit-il donc lapider par le peuple? Ne fallait-il pas s'en tenir, pour déterminer le genre de mort, à la manière dont Josué, plus rapproché du Seigneur, entendit l'ordre divin? Nul, en effet, n'était plus capable que lui d'interpréter les ordres d'en haut. Et au lieu de croire Josué capable d'avoir contrevenu aux ordres du Seigneur, ne vaut-il pas mieux examiner pourquoi Dieu donne le nom de *feu* à la *lapidation?* Personne n'eut plus de sagesse que Josué pour comprendre les paroles divines, ni plus d'obéissance pour les mettre à exécution. Aussi, l'Ecriture atteste-t-elle dans le livre du Deutéronome, qu'un châtiment peut très-bien se comparer au feu; voici en effet ce que dit Moïse aux enfants d'Irsaël : « Il vous a tirés « de l'Egypte comme d'une *fournaise* où l'on fond « le fer [1], » image sous laquelle il a voulu évidemment dépeindre une dure tribulation.

2. *Pourquoi Achar ne fut point livré aux flammes, mais lapidé.*— Il se présente à mon esprit deux raisons qui expliquent, non pas toutes deux, mais l'une ou l'autre, pourquoi Achar n'a pas été jeté avec les siens dans un feu sensible. Ou bien le Seigneur n'a pas jugé sa faute tellement grave qu'elle méritât d'être *expiée par un supplice* éternel; alors son châtiment peut très-bien s'appeler la peine du *feu*, en raison de l'expiation et de la purification qui en aurait été la suite. Si le coupable avait été livré aux flammes d'un feu visible, personne n'aurait la pensée de chercher cette interprétation; on s'en tiendrait à ce qu'on verrait clairement exprimé, et l'on n'irait pas plus loin; mais après avoir comparé la sentence de Dieu avec la conduite de Josué, incapable de l'enfreindre, nous savons qu'on peut fort bien désigner la lapidation sous le nom de peine du feu; il faut donc reconnaître ici, une manière élégante

[1] Deut. IV, 20.

de dire que ce châtiment a purifié le coupable et l'a préservé de la perte éternelle. Le Lévitique ordonne aussi de purifier par le feu les vases sacrés : et ce commandement n'a pas une signification différente. Ou bien la faute était tellement grave, que l'enfer devait recevoir le coupable après cette vie; alors Josué le condamna au supplice de la lapidation, afin de donner à entendre que ces paroles du Seigneur : « il sera brûlé au feu, » ne marquaient pas la conduite que le peuple avait à tenir, mais celle que tiendrait Dieu lui-même. On ne pourrait adopter ce sens, si le Seigneur avait dit : Vous le livrerez aux flammes, lui et tous ses biens; mais, à en juger par la forme du discours, ses paroles sont moins un commandemant qu'une prédiction. Josué, ce grand Prophète, comprit les paroles divines et agit même en cette circonstance d'une manière prophétique; aussi ne pouvait-il meux faire que de soumettre le coupable à la lapidation; car s'il l'avait livré au feu, on aurait pu voir dans ce dernier supplice l'accomplissement des ordres célestes, qui devaient être entendus dans un autre sens.

3. *Achar puni avec tout ce qu'il possédait.*— On ne doit pas se préoccuper d'ailleurs de ce que Dieu commande de livrer aux flammes, non seulement le coupable, mais encore tout ce qui est à lui. Car voici ses paroles : « Il sera brûlé ét « tout ce qui lui appartient . » On peut, en effet, par tout ce qui est à lui, entendre toutes ses œuvres, qui doivent, suivant l'ordre divin, être jetées au feu avec lui; non pas, il est vrai, dans le sens de l'Apôtre, quand il dit de certaines œuvres qu'elles seront consumées par le feu, mais que leur auteur sera sauvé [1]. Car, ces paroles ne peuvent trouver leur application dans le cas où l'on verrait ici un péché digne du feu éternel. En punissant Achar, le peuple amassa donc aussi un monceau de pierres sur ses fils et ses filles, ses troupeaux et tout ce qu'il avait; Josué cependant ne suivit point en cette circonstance une inspiration humaine, mais une inspiration prophétique : soit que, en infligeant la peine de la lapidation à la place de celle du feu, il crût que les enfants d'Achar ne dûssent pas être exceptés de *tout ce qui était à lui*; soit que à ses yeux, les enfants de cet homme, aussi bien que tout le reste, dussent signifier ses œuvres, destinées aux flammes après sa mort.

4. *Justice et Sagesse de Dieu dans les châtiments qu'il inflige.* —Il ne faut pas croire cependant que les enfants doivent, pour le péché d'un père dont ils sont innocents, souffrir après la mort le tourment du feu de l'enfer. En effet, quoique la mort, qui nous est réservée à tous, soit la conséquence du premier péché, comme nous sommes nés pour mourir, elle peut être un bien pour plusieurs, quand elle est dévancée. C'est pourquoi l'Ecriture applique ces paroles à un juste : « Il a été enlevé, de peur que la malice ne « changeât son esprit [1]. » Par quel juste jugement ou par quelle miséricorde de Dieu, la mort atteignit-t-elle donc les enfants d'Achar et les trente guerriers, quoiqu'ils fussent étrangers à sa faute? c'est un secret de Celui en qui l'injustice n'habite point [2]. Mais il y eut un résultat évident : c'est que le peuple consterné dut s'enquérir de la faute qui avait été commise ; tous les autres alors craignirent d'autant plus d'imiter la conduite du coupable, que la faiblesse humaine répugne à attirer sur soi de la part de tout un peuple, une haine à la fois si terrible et si méritée, et à voir mourir avec soi, pour son péché, des enfants par qui on espérait donner à la famille une postérité.

X. (Ib. VIII, 2.) *Quand la guerre est-elle juste ?* — L'ordre donné par Dieu à Josué d'établir une embuscade par derrière, c'est-à-dire de placer des guerriers qui dresseraient des embûches à l'ennemi, nous fait voir que cette tactique n'est pas défendue dans les guerres légitimes : l'homme juste doit donc avant tout se préoccuper de faire la guerre uniquement pour la justice, et contre celui à qui il lui est permis de la faire ; car cela n'est pas permis contre tout le monde. Or, lorsqu'on entreprend une guerre juste, peu importe, au point de vue de la justice, qu'on remporte la victoire en bataille rangée ou par une ruse heureuse. On définit ordinairement les guerres justes, celles qui ont pour objet de venger des injures, soit que la ville ou la nation qu'on attaque, ait négligé de réparer les injustices commises par les siens, soit qu'elle n'ait pas rendu ce qui a été pris injustement. Il est évident qu'on doit aussi considérer comme une guerre juste, celle que Dieu commande : car il n'y a pas d'iniquité en lui, et il sait ce qu'il convient de faire à chacun [3]. Dans une guerre de ce genre, le chef de l'armée et le peuple lui-même sont moins les auteurs de la guerre que les exécuteurs des desseins de Dieu.

XI. (Ib. VIII. 4-8.) *Toute volonté de tromper constitue-t-elle un mensonge ?* — Josué en

[1] I Cor. III, 15.

[1] Sag. IV, 11. — [2] Rom. IX. 14. — [3] Ib.

envoyant trente mille guerriers prendre la ville de Gaï, s'adresse à eux en ces termes : « Vous « dresserez une embuscade derrière la ville, et « vous ne vous éloignerez pas beaucoup de la « ville, et vous vous tiendrez tout prêts ; et moi, « et tout le peuple avec moi, nous nous appro- « cherons de la ville. Et lorsque les habitants de « Gaï sortiront pour venir à notre rencontre, « comme auparavant, nous fuirons devant eux. « Et quand ils nous poursuivront, nous les atti- « rerons de la ville, et ils diront : Ceux-ci « fuient devant nous, comme auparavant. Vous « sortirez alors de votre embuscade, et vous en- « trerez dans la ville. Vous agirez suivant ces « paroles. Tel est l'ordre que je vous donne. » Il faut voir si toute volonté de tromper doit être considérée comme un mensonge ; et dans le cas où il en *serait* ainsi, s'il est permis de mentir, quand celui qu'on trompe mérite d'être trompé. Si, même alors, le mensonge ; n'est pas permis, il reste à chercher quelque raison mystérieuse qui excuse de mensonge cette ruse de guerre.

XII. (Ib. IX, 3-13.) *Explication de quelques variantes.* — Dans le passage où il est rapporté que les Gabaonites vinrent à Josué avec des pains vieillis et des sacs, afin de passer, comme ils en avaient l'intention, pour venir d'un pays lointain et se faire épargner à ce titre : car le Seigneur avait défendu aux Israëlites de faire grâce à aucun des peuples habitant les pays où ils entraient : plusieurs exemplaires grecs et latins portent : « Ils mirent de vieux sacs *sur leurs épaules* ; » d'autres, plus croyables, portent : « *sur leurs ânes,* » au lieu de « sur leurs épaules. » La similitude des mots dans le Grec a pu causer facilement cette erreur, de là aussi les variantes du texte latin En effet ὤμοις qui signifie « *épaules* » ne diffère guère, *pour* la consonnance, de « ὄνοις » qui signifie « *ânes.* » Mais il est plus vraisemblable de s'en tenir à ce dernier mot, car les Gabaonites se donnèrent pour des hommes envoyés d'un pays lointain : ils étaient donc apparamment députés par leur nation, et durent dès lors mettre plutôt sur leurs ânes que sur leurs épaules les objets nécessaires au voyage : ils ne pouvaient, en effet, être nombreux, et de plus, au témoignage de l'Ecriture, ils portaient non seulement des sacs, mais encore des outres,

XIII. (Ib. IX, 19.) *Sur le serment fait aux Gabaonites.* — On peut demander comment les Hébreux, trompés par les Gabaonites, crurent devoir observer à leur égard le serment qu'ils leur avaient fait, comme si ces hommes étaient venus en réalité d'un pays lointain. Ceux-ci savaient qu'ils seraient subjugés, si les Hébreux venaient à apprendre qu'ils habitaient la terre promise, et ils n'ignoraient pas que le peuple de Dieu s'en rendrait maître par l'extermination de tous ceux qui l'occupaient. Les Israélites s'engagèrent envers eux par un serment, sur cette affirmation mensongère qu'ils étaient venus d'une contrée lointaine. Et quand ils surent que ce peuple demeurait dans le pays dont ils devaient tuer tous les habitants qu'ils trouveraient, ils ne voulurent point cependant trahir la foi jurée ; même après avoir appris le mensonge dont ils avaient été dupes, ils aimèrent mieux faire grâce, pour rester fidèles à leur parole ; ils pouvaient déclarer cependant qu'en engageant leur parole, ils pensaient n'être pas trompés et que, après avoir découvert le mensonge, ils étaient tenus d'accomplir le commandement de Dieu et d'exterminer ce peuple comme les autres. Mais Dieu approuva leur conduite, et ne s'irrita point contre eux, quoiqu'ils ne l'eussent pas interrogé pour savoir qui étaient ces Gabaonites et qu'ils se fussent ainsi laissé tromper. Aussi bien peut-on croire que les Gabaonites, tout en usant de feinte pour avoir la vie sauve, craignaient très-sérieusement, et Dieu et son peuple : voilà pourquoi le Seigneur ne se montra irrité ni du serment des Hébreux, ni de la grâce qu'ils accordèrent aux Gabaonites, à tel point que dans la suite, comme on le voit dans l'histoire des Rois, il vengea ceux-ci contre la maison de Saül, de la même manière que s'ils eussent été des hommes de son peuple [1]. Et Dieu ne trouva pas mauvais que la fidélité au serment eût fait pencher son peuple vers la clémence, quoique ce fût au profit d'hommes coupables de mensonge. Au contraire, si après avoir juré de faire mourir quelques uns des Gabaonites, les croyant habitants de la terre promise, ils avaient appris dans la suite que ces hommes étaient étrangers à ce pays et venus de loin, rien ne porte à croire qu'ils les auraient combattus, pour être fidèles à leur serment : car le saint roi David, inspiré par une pensée de clémence, aima mieux épargner Nabal que de tenir un serment terrible, même après avoir juré sérieusement de le faire mourir, sachant bien sur qui tombait sa colère [2] ; il crut se rendre plus agréable à Dieu, en manquant à sa parole

[1] II Rois, XXI, 1-9. — [2] I Rois. XXV, 22, 33.

qu'en tenant un serment fait contre quelqu'un, dans le trouble de l'indignation.

XIV. (Ib. x, 7, 8.) *Encore sur le même sujet.* — L'Ecriture, après avoir rapporté que les Gabaonites, assiégés par les rois des Amorrhéens, avaient envoyé des députés vers Josué, pour lui demander du secours, ajoute ces réflexions : « Josué « partit donc de Galgala, et avec lui tous les « guerriers de son peuple, qui étaient tous forts « et vaillants. Et le Seigneur dit à Josué : Ne les « crains pas ; car je les ai livrés entre tes mains « et nul d'eux ne résistera devant vous. » Ainsi Josué ne consulta point le Seigneur en cette circonstance pour savoir s'il était toujours le même à l'égard de son peuple ; mais Dieu, trouvant son peuple disposé à prêter son secours dans une cause juste, lui donna l'assurance de la victoire. Il pouvait donc, même sans avoir été consulté, lui faire connaître ce qu'étaient les Gabaonites, qui se donnaient pour venir de loin, s'il n'avait eu pour agréable le serment qui détermina les siens à épargner un peuple soumis. Les Israëlites avaient eu confiance en Dieu, et dans la promesse qu'il leur avait faite de renverser les nations et de leur donner le pays qu'elles habitaient ; aussi, Dieu ne les abandonna-t-il pas : et ce fut en quelque sorte la récompense de leur confiance en lui.

XV. (Ib. x, 5, 6.) *Les Amorrhéens, nom générique des nations que les Hébreux devaient exterminer.* — On demande comment le roi de Jérusalem, Adonibézec, et les quatre autres rois qui assiégèrent avec lui Gabaon, sont désignés, dans les Septante, d'abord sous le nom de roi *des Jébuséens*, quand ils se réunissent pour faire le siége ; puis sous le nom de rois des Amorrhéens, de la part des Gabaonites eux-mêmes, quand ceux-ci députent vers Josué, pour lui demander d'accourir à leur délivrance. Or, autant que nous avons pu nous en rendre compte, la version faite sur l'hébreu les appelle toujours rois des Amorrhéens : il est constant d'ailleurs que le roi des Jébuséens n'était autre que le roi de Jérusalem, car cette ville, capitale de tout ce royaume, s'appelle aussi Jébus ; il est constant, d'un autre côté, que l'Ecriture nomme très-souvent les sept nations, que le Seigneur a promis d'exterminer sous les yeux de son peuple, et la nation Amorrhéenne est un des sept. Peut-être cependant, ce nom est-il le nom générique appliqué à toutes, ou du moins à la majeure partie, en sorte que ce ne fut pas une seule, mais plusieurs de ces nations qui portaient le même nom ; ce qui n'empêchait pas que l'une d'entre elles s'appelât proprement la nation des Amorrhéens : c'est ainsi que la Libye, qui n'est dans le sens propre qu'une portion de l'Afrique, désigne cependant l'Afrique tout entière ; c'est ainsi encore que l'Asie, qui n'est à proprement parler, qu'une petite région, sert à désigner la moitié, suivant les uns, le tiers, suivant les autres, du monde entier. Il est certain aussi que les Chananéens sont au nombre des sept nations citées dans l'Ecriture ; et cependant le pays tout entier fut appelé d'abord terre de Chanaan.

XVI. (Ib. xi, 14, 15.) *Dieu justifié du reproche de cruauté envers les Chananéens.* — « Josué « ne laissa dans cette ville aucun être vivant ; « les ordres que le Seigneur donna à Moïse, son « serviteur, sont les mêmes que Moïse donna à « Josué ; et Josué les accomplit tous ; il ne manqua « d'exécuter aucune de toutes les choses que le « Seigneur avait commandées à Moïse. » Que Josué n'ait laissé aucun être vivant dans les villes dont il s'empara, on ne peut lui en faire aucun reproche de cruauté, puisque Dieu lui en avait donné l'ordre. Quant à ceux qui rejettent ce reproche sur Dieu et se refusent par conséquent à reconnaître le vrai Dieu pour auteur de l'ancien Testament, ils jugent d'une manière aussi extravagante les œuvres de Dieu que les péchés des hommes, ignorant la part de souffrances qui est le châtiment mérité de chacun, et considérant comme un grand mal que ce qui doit périr, périsse, et que ce qui doit mourir, subisse la mort.

XVII. (Ib. xi, 19.) *Aucune ville de la terre promise ne se rendit aux Hébreux sans combat.* — « Et il n'y avait aucune ville qui ne se rendît « aux enfants d'Israël. » On demande comment ce récit est conforme à la vérité, puisque, dans la suite, ni au temps des Juges, ni même au temps des Rois, les Hébreux n'avaient pu encore s'emparer de toutes les villes des sept nations. Mais il faut l'entendre en ce sens que Josué n'attaqua aucune ville qu'il ne s'en rendît maître ; ou bien qu'il n'y en eut aucune qui ne fût prise, parmi celles qui étaient situées dans les régions dénommées précédemment. Car l'Ecriture énumère les contrées où étaient les villes dont il est dit sous forme de conclusion : « Et il les prit toutes « en combattant. »

XVIII. (Ib. xi, 20.) *Dieu voulut que son peuple ne fît grâce à aucune des nations révoltées.* — « Car

« ce fut la volonté du Seigneur que leurs cœurs « s'affermissent, qu'ils combattissent contre Israël, qu'ils fussent défaits, et ne méritassent « aucune clémence ; mais qu'ils fussent exterminés, suivant la parole du Seigneur à Moïse. » Il est dit de ces peuples, comme de Pharaon, que Dieu affermit leurs cœurs, en d'autres termes, qu'il les endurcit [1] : or quand Dieu abandonne et traite en ennemi, il est absolument hors de doute que sa conduite est juste et inspirée par un dessein profond de sa sagesse : c'est l'interprétation qu'il faut admettre ici comme dans le cas précité. Mais il se présente maintenant une autre question : comment l'Ecriture dit-elle que le cœur des Chananéens fut affermi, afin qu'ils combattissent contre Israël, et qu'ils ne méritassent, pour cette raison, aucune clémence ? Ne semblerait-il pas qu'ils auraient eu droit à cette clémence, s'ils n'avaient pas pris les armes ? Cependant Dieu avait défendu d'en épargner un seul, et si les Gabaonites trouvèrent grâce, ce fut parce que les Israëlites voulurent mettre à exécution le serment obtenu par un subterfuge. Comme les Israëlites se permirent de montrer de l'indulgence envers quelques uns, malgré la défense divine, il faut interpréter ce passage en ce sens que le Chananéens se battirent, de manière à se rendre indignes du pardon, et n'inclinèrent pas leurs vainqueurs à enfreindre le commandement de Dieu par un acte de clémence. Jamais, on doit le croire, une telle transgression n'aurait été commise sous la conduite de Josué, le fidèle observateur de tous les ordres divins. Lui-même, cependant, n'eût pas exterminé si rapidement les ennemis, s'ils ne s'étaient élevés contre lui dans une ligue aussi compacte ; n'ayant pas été vaincus par cet homme, fidèle à accomplir les volontés de Dieu, ils auraient pu se maintenir dans leur pays, jusqu'au temps qui suivit la mort de Josué, où des hommes moins zélés que lui auraient pu leur faire grâce. En effet, du vivant même de Josué, ces hommes épargnèrent quelques peuples, se contentant de les réduire en esclavage ; il y en eut d'autres dont ils ne purent triompher. Mais cela n'eut pas lieu sous sa conduite ; la vieillesse l'éloignait alors de la guerre, et il ne s'occupait plus que de faire le partage du pays : pendant ce temps-là, Israël prenait possession des territoires divisés et laissés libres par l'ennemi, ou bien s'emparait des autres positions, les armes à la main. Quant à l'impossibilité où ils furent réduits de vaincre quelques peuples, on verra, en son temps, par certains endroits de l'Ecriture, que ce fut par une disposition spéciale de la divine Providence.

XIX. (Ib. xvi, 10.) *Addition faite par les Septante, dont l'autorité est comparée à celle des Prophètes.* — « Ephrem n'extermina pas le Chananéen qui « habitait dans Gaza ; mais le Chananéen a habité « au milieu d'Ephrem jusqu'aujourd'hui, que « Pharaon, roi d'Egypte, est venu, a pris la ville et « l'a brûlée ; puis, a passé au fil de l'épée les Chananéens, les Phéréséens et ceux qui habitaient « Gazer, et a donné cette ville en dot à sa fille. » Je n'admets pas volontiers que nous soyons tenus de voir un prophétie, dans ce trait relatif au roi Pharaon ; car on croit que cette histoire fut écrite à une époque rapprochée des événements dont il est ici question. Qu'y a-t-il d'ailleurs de si important dans l'annonce prophétique de ce fait, tandis que des événements futurs plus importants, et même nécessaires, sont passés sous silence ? Il faut donc plutôt voir dans ce passage une addition faite par les Septante, dont l'autorité, fondée sur leur accord admirable, est comparée à celle des Prophètes ; leur dessein n'a pas été de mettre ici une prédiction de choses à venir, mais d'insérer le récit d'un fait qu'ils avaient lu dans les livres des Rois [1], et qui leur était présent à la mémoire. Cet événement arriva, en effet, au temps des rois. Ce qui rend à nos yeux ce sentiment plus plausible, c'est que ayant eu recours à la version faite sur l'hébreu, nous n'y avons point trouvé ce passage, non plus que celui où il est rapporté que Hoza encourrut la malédiction prononcée par Josué, pour avoir relevé les ruines de Jéricho. Voici en effet le texte : « En ce jour-là, « Josué fit cette imprécation : Maudit soit l'homme « qui relèvera et rebâtira cette ville ! Son premier-né mourra lorsqu'il en jettera les fondements, et le dernier de ses enfants, lorsqu'il « en mettra les portes [2]. » Jusque là, la version faite sur l'hébreu est identique ; mais on n'y lit pas ce qui suit : « Ainsi agit Hoza, qui était de « Béthel ; il perdit Abiron, son premier-né, quand « il jetta les fondements nouveaux de Jéricho ; et « le plus jeune de ses fils, quand il en posa les « portes [3]. » Il faut donc voir ici une interposition, due aux Septante, qui savaient cet événement.

[1] Ex. vii, 3, 22, viii, 19.

[1] III Rois, iv, 31 suiv. les sept, ix, 16 Suiv. la Vulg. — [2] Jos. vi, 26. — [3] III Rois, xvi, 34.

XX. (Ib, xix, 47 *suivant les Septante.*) *Motif pour lequel Dieu endurcit le cœur des Chananéens.* — « L'Amorrhéen continua de demeurer « à Elom et à Salamin, et la main d'Ephrem « s'appesantit sur eux, et ils devinrent ses tributaires. » Cette faiblesse était déjà une infraction aux ordres du Seigneur, et cependant Josué vivait encore; mais, à raison de sa vieillesse, il n'était plus à la tête des armées du peuple dans les combats. C'est pour cela que Dieu, suivant ce qui est écrit [1], affermit le cœur des Chananéens et voulut que ces peuples se liguassent ensemble pour combattre Josué, de peur qu'ils n'obtinssent, eux aussi, leur grâce, en dépit même des ordres de Dieu, s'ils n'étaient pas vaincus par les armes, et que sur le déclin des jours ou après la mort de Josué, ils ne fussent laissés en paix par les enfants d'Israël : ceux-ci en effet auraient pu alors faire grâce à leurs ennemis, contrairement à la défense du Seigneur; et Josué n'était pas capable de cette faiblesse.

XXI. (Ib. xxi, 41, 42, 43.) 1. *Les Israëlites possédèrent-ils réellement toute la terre promise?* — A la mort de Josué, et même dans la suite, les Israëlites n'avaient pas exterminé entièrement les nations qui possédaient la terre promise; ils étaient seulement établis dans la portion de cet héritage dont ils avaient chassé les habitants. C'est donc avec raison qu'on demande quel sens il faut donner à ces paroles : « Le Seigneur « donna à Israël *tout le pays* qu'il avait juré de « donner à leurs pères; et ils l'eurent en héritage « et l'habitèrent. Le Seigneur leur donna le « repos aux alentours, comme il en avait fait le « serment à leurs pères; de tous leurs ennemis, « nul n'osa leur résister en face; le Seigneur « livra tous leurs ennemis entre leurs mains. De « toutes les bonnes paroles que le Seigneur « adressa aux enfants d'Israël, il n'y en eut pas « une seule sans effet, elles s'accomplirent « toutes. »

2. *La terre promise comprenait les pays habités par sept peuples nommés dans l'Ecriture.* — Il faut donc examiner attentivement tous les points de cette affirmation. Et d'abord, il faut voir combien de nations comprenait la terre promise aux Israëlites. Or, l'Ecriture en nomme constamment sept, ainsi qu'on le voit dans l'Exode : « Le Seigneur dit ensuite à Moïse : Va, sors de ce lieu, « toi et ton peuple, que tu as tiré d'Egypte, pour « entrer dans la terre que j'ai promise avec serment « à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant : Je la « donnerai à ta postérité; et j'enverrai en même « temps devant toi mon Ange, et il chassera « l'Amorrhéen, le Cetthéen, le Phéréséen, le Gergéséen, l'Evéen, le Jébuséen et le Chananéen [1]. » C'est donc la terre de ces sept peuples que Dieu a promise aux Patriarches. Mais le Deutéronome parle encore d'une manière plus expressive : « Quand tu approcheras d'une ville « pour l'assiéger, et que tu lui auras offert la « paix, si l'on te donne une réponse pacifique, et « que tous les peuples qui se trouvent dans la « ville t'ouvrent les portes, ils seront tes tributaires et t'obéiront; mais s'ils ne t'obéissent « pas et combattent contre toi, tu l'assiégeras, et « le Seigneur la livrera entre tes mains, et tu « feras passer tous les mâles au fil de l'épée, en « réservant les femmes, les meubles, et les troupeaux et tout ce qui sera dans la ville, et tu « prendras pour toi tout le butin, et tu te nourrirais de toutes les dépouilles de tes ennemis, « que le Seigneur ton Dieu t'a données. C'est « ainsi que tu en useras à l'égard de toutes les « villes qui sont très-éloignées de toi, et qui ne « sont pas de celles qui appartiennent à ces nations. Mais quant à ces villes dont le Seigneur « ton Dieu doit te donner la terre en héritage, tu « ne laisseras la vie à aucun de leurs habitants; « tu les anathématiseras tous : le Cetthéen, l'Amorrhéen, le Chananéen, le Phéréséen, l'Evéen, le Jébuséen et le Gergéséen, comme le « Seigneur ton Dieu te l'a commandé [2]. » Ici encore, il est dit clairement que la terre de ces sept nations est promise en héritage aux Israëlites, et qu'il la possèderont quand ils auront vaincu et totalement exterminé ces nations. Quant aux autres qui sont fort éloignées, Dieu veut qu'elles deviennent les tributaires de son peuple, si elles n'opposent point de résistance; mais si elles résistent, elles doivent être entièrement ruinées, à l'exception des troupeaux et de ce qui peut entrer dans le butin. On lit encore dans un autre endroit du Deutéronome : « Lorsque le Seigneur « ton Dieu t'aura fait entrer dans cette terre où « tu entres pour la posséder, et qu'il aura exterminé devant toi des nations grandes et populeuses, le Cetthéen, le Gergéséen, l'Amorrhéen, « le Phéréséen, le Chananéen, l'Evéen et le Jébuséen, sept nations grandes, populeuses et « plus fortes que vous; le Seigneur ton Dieu les « livrera entre tes mains, tu les frapperas, et tu

[1] Jos. xxi, 20.

[1] Ex. xxxiii, 1, 2. — [2] Deut. xx, 10-17.

« les extermineras entièrement. Tu ne feras point « d'alliance avec eux, et tu n'auras aucune com« passion d'eux; tu ne concteacteras pas non « plus de mariage avec eux; tu ne donneras « point tes filles à leurs fils, et tu ne feras pas « épouser leurs filles à tes fils etc [1]. »

3. *La Genèse nomme onze nations, au lieu de sept; mais ce n'est qu'au temps de* Salomon *que fut réalisée la promesse.* — Il ressort donc de ces différents endroits de l'Ecriture, que les enfants d'Israël reçurent en héritage les pays de ces sept nations, non point pour les occuper en commun avec elles, mais pour les occuper à leur place. Cependant, au livre de la Genèse, ce ne sont pas ces sept nations seulement, mais onze, qui sont promises à la postérité d'Abraham. Voici, en effet, ce qu'on y lit : « En ce jour-là, le Sei« gneur Dieu fit alliance avec Abraham, disant: « Je donnerai ce pays à ta race, depuis le fleuve « d'Egypte jusqu'au grand fleuve, le fleuve d'Eu« phrate, les Cénéens, les Cénéséens, les Cet« monéens, les Cetthéens, les Phéréséens, les « Raphahim, les Amorrhéens, les Chananéens, « les Evéens, les Gergéséens et les Jébuséens [2]. » On résout la question, en appliquant cette prophétie à Salomon, qui étendit les limites de son royaume jusque sur les confins de ces peuples, suivant ce qui est écrit de lui : « Il vint à « bout de tout ce qu'il lui plut d'édifier dans Jé« rusalem, sur le Liban et dans toute l'étendue « de son royaume. Quant à tout ce qui était resté « de peuple, du Cetthéen, de l'Amorrhéen, du « Phéréséen, de l'Évéen et du Jébuséen, qui n'é« taient point des enfants d'Israël, Salomon rendit « tributaires, comme ils le sont encore aujour« d'hui, leurs enfants qui étaient demeurés dans « le pays, et que les enfants d'Israël n'avaient « pas exterminés [3]. » Voilà donc ce qui reste des peuples qui devaient être, suivant l'ordre de Dieu, battus et entièrement exterminés, soumis à un tribut par Salomon ; pour se conformer au commandement divin, ce prince aurait dû certainement les faire périr ; soumis en qualité des tributaires, ils devinrent cependant ses esclaves. Nous lisons un peu plus loin : « Et Salomon dominait « sur tous les rois depuis le fleuve jusqu'au pays « des Philistins et jusqu'aux frontières d'Egyp« te [4]. » C'est ici qu'on voit l'accomplissement de la promesse de Dieu à Abraham dans la Genèse. « Depuis le fleuve, » c'est-à-dire, depuis l'Euphrate : car on peut, à défaut même du nom propre, entendre qu'il s'agit du grand fleuve. Il ne peut être question du Jourdain, car les Israëlites avaient pris possession des pays situés en deçà et au-delà, même avant le règne de Salomon. L'Ecriture affirme donc, au livre des Rois, que le royaume de Salomon s'étendait depuis l'Euphrate, du côté oriental, jusqu'aux frontiètières de l'Egypte, à l'occident. Il s'ensuit qu'il tenait sous son sceptre une région plus considérable que celles qu'occupaient les sept nations citées précédemment; il y avait onze nations, au lieu de sept, soumises à son empire. Entre ces paroles au livre des Rois: « depuis le fleuve jus« qu'aux frontières d'Egypte, » qui ont pour objet de déterminer quelle extension le royaume avait prise de l'Orient à l'Occident; et celles-ci de la Genèse : « depuis le fleuve d'Egypte jusqu'au « fleuve, le grand fleuve de l'Euphrate, » qui précisaient à l'avance ses limites à l'Orient, et à l'Occident, il y a, en effet, parfaite identité. Ce fleuve d'Egypte, qui forme la frontière entre le royaume d'Israël et l'Egypte elle-même, n'est pas le Nil, mais un fleuve de moindre importance, qui traverse la ville de Rhinocorure, où commence, en remontant vers l'Orient, la limite de la terre promise. Les enfants d'Israël avaient donc reçu l'ordre de s'emparer des pays de sept nations, qu'ils devaient auparavant exterminer et ruiner complètement; quant aux autres, qui habitaient jusque sur les bords de l'Euphrate, ils devaient régner sur elles et les assujétir à un tribut. Et quoiqu'ils eussent enfreint ce commandement, en réduisant en servitude plusieurs des peuples qu'ils auraient dû exterminer, Dieu cependant mit le sceau à sa promesse au temps de Salomon.

4. *Les Israëlites étaient maîtres de tout le pays; mais Dieu permit, pour le bien de son peuple, que ses ennemis se maintinssent encore sur différents points.* — Maintenant donc, où est la vérité dans ce passage du livre de Josué, que nous avons entrepris d'examiner : « Dieu donna à Israël *tout « le pays* qu'il avait juré de donner à leurs pères, « et ils l'eurent en héritage [1]? » Comment leur donna-t-il tout ce pays du vivant de Josué, puisqu'ils n'avaient pas encore triomphé du reste des sept nations? Ce qui suit est vrai : « et ils l'eu« rent en héritage; » car ils étaient là et habitaient ensemble la contrée. Les paroles suivan-

[1] Deut. VII, 1-3 — [2] Gen. XXV, 18-21. — [3] III Rois X, 22 suivant les Sept. et IX, 19-21, suiv. la Vulg. — [4] Ib. X, 26 d'après les Sept. et IV, 21, d'après la Vulg.

[1] Jos. XXI, 41.

tes : « Et le Seigneur donna le repos aux alen-« tours, comme il en avait fait le serment à « leurs pères, » sont également vraies : car, du vivant même de Josué, les restes des sept nations ne s'éloignaient pas, il est vrai, mais nulle d'elles n'osait en appeler au combat, sur les territoires où ils habitaient ensemble. C'est pour cela que l'Ecriture ajoute : « De tous leurs ennemis, nul « n'osa leur résister en face. » Quant aux expressions qui suivent : « Mais le Seigneur « livra tous leurs ennemis entre leurs mains, » elles désignent ceux de leurs ennemis qui osèrent les défier, au combat. Enfin ces derniers mots: « De toutes les bonnes paroles que le Seigneur « adressa aux enfants d'Israël, il n'y en eut pas « une seule sans effet ; elles s'accomplirent « toutes, » signifient que malgré la désobéissance dont ils se rendirent coupables envers Dieu, quand ils épargnèrent quelques unes des sept nations et se contentèrent de les soumettre, ils vécurent cependant à l'abri de tout péril au milieu d'elles. L'Ecriture dit : « de toutes les *bon-« nes* paroles, » parce que, à cette époque, les malédictions prononcées contre les contempteurs et les transgresseurs de la Loi n'avaient pas encore eu leur accomplissement. Il ne reste donc plus à expliquer que ce texte : « Le Seigneur « donna à Israël tout le pays qu'il avait juré de « donner à leurs pères : » or, voici comment il faut l'entendre. Sans doute, il y avait encore des débris des peuples voués à l'extermination et à la ruine; il restait aussi jusqu'à l'Euphrate, des nations à subjuguer, si elles n'opposaient pas de résistance, ou à détruire entièrement, si elles résistaient; cependant, Dieu permit que ces peuples se maintinssent pour servir d'exercice aux Israëlites, dans la crainte que ceux-ci, cédant aux affections et aux dési s charnels, ne fussent incapables de supporter avec sagesse et modération le poids d'une prospérité temporelle si rapide, et ne fussent dans leur orgueil précipités bientôt vers leur ruine, ainsi que nous aurons lieu de le démontrer ailleurs. Les Israëlites étaient donc maîtres de tout le pays, car la partie dont ils n'avaient pas encore pris possession leur avait été donnée pour leur servir en quelque sorte d'une épreuve salutaire.

XXII. (Ib. XXI, 42.) *De quelle manière peut-on dire que nul ennemi n'osa résister aux Israëlites?* — « De tous leurs ennemis, nul n'osa leur résister « en face. » On peut demander comment ces paroles sont vraies, puisqu'il est rapporté précédemment que les ennemis ne permirent pas à la tribu de Dan de descendre dans la vallée, et qu'ils remportèrent la victoire sur elle dans les montagnes [1]. Mais il faut user ici du mode d'interprétation dont nous nous sommes servi pour le passage où l'Ecriture cite les noms des douze enfants de Jacob, nés dans la Mésopotamie, quoique Benjamin ne soit pas venu au monde dans cette contrée [2]. Les onze tribus représentent le peuple tout entier, suivant la règle suffisamment connue, appliquée par nous-mêmes à d'autres endroits des saintes Ecritures. Si l'on demande la raison pour laquelle cette tribu ne reçut pas assez de terres en partage, et souffrit du voisinage de ceux qui les occupaient, on doit croire que Dieu le permit dans un dessein mystérieux. Cependant lorsque Jacob bénissait ses fils, il prononçait sur Dan des paroles qui donnent lieu de penser que l'Antechrist sortira un jour de cette tribu [3]. Nous ne voulons pas en dire davantage, puisqu'il est possible de résoudre l'objection de la manière suivante : « De tous « leurs ennemis, nul n'osa résister en face, » c'est-à dire, tant qu'ils firent la guerre ensemble sous le commandement d'un seul chef, avant que les partages fussent déterminés et confiés à la garde de chaque tribu.

XXIII. (Ib. XXII, 23.) *Il n'y a qu'un Sauveur, qui est Jésus-Christ.* — « Et pour les sacrifices de « nos *saluts.* » *Sacrifices* étant mis au pluriel, *saluts* est aussi mis au même nombre. Il faut bien observer, sur ce passage, en quel sens on dit ordinairement : *le sacrifice du salut*; car, si nous avons reçu le Christ, qui est appelé « le « salut de Dieu [4], » on ne voit pas quel sens on peut donner à ce mot, mis au pluriel. « Nous « n'avons, en effet, qu'un seul Seigneur, qui est « Jésus-Christ [5]: » quoique plusieurs soient nommés Christs, par grâce, suivant ce passage des Psaumes : « Gardez-vous de toucher à mes Christs [6]. » Mais peut-on dire : *des saluts* ou *salutaires*? La question n'est pas facile à résoudre : car Jésus-Christ est lui-même le seul Sauveur de son corps.

XXIV. (Ib. XXIII, 14.) *Ce que c'est que mourir.* — Quand Josué parle de sa fin prochaine, il dit : « Je « *retourne par* le chemin que suivent tous ceux qui « sont sur la terre ; » nous trouvons dans la version faite sur l'hébreu cet autre mot : « *J'entre* dans « le chemin. » L'expression des Septante « je « *retourne par* par le chemin, » si l'on entend

[1] Jos. XIX. 48. suiv. les Sept. — [2] Gen. Quest. CXVII. — [3] Gen. XLIX, 17. — [4] Luc. II, 30. — [5] I Cor. VIII, 6. — [6] Ps. CIV, 15.

parler seulement du corps, doit se prendre dans le sens de ces paroles de Dieu à l'homme : « Jus-« qu'à ce que tu *retournes* dans la terre, dont « tu es sorti [1]. » Mais si l'appliquant à l'âme, nous voulons adopter le sens de ces paroles de l'Ecclésiaste : « L'esprit retournera à Dieu qui « l'avait donné [2], » j'estime qu'elle ne convient pas à tous indistinctement, mais à ceux qui ont vécu de manière à mériter de retourner à Dieu, comme à leur Créateur et à l'auteur de leur existence. Elle ne saurait convenablement s'appliquer à ces hommes dont il est dit, qu'ils ne sont qu'un « souffle qui passe et ne revient point [3]. » Si Josué, fils de Navé, ce saint personnage, n'avait pas ajouté : « *que suivent tous ceux qui sont sur la* « *terre,* » il n'y aurait pas matière à discussion; car nous ne pouvons admettre, à son sujet, aucune supposition qui ne soit digne de lui ; mais, comme il a complété ainsi sa phrase, je m'étonne que le tnaducteur latin n'ait pas mis « je *parcours* » ou « je *descends,* » au lieu de « je *retourne par* le « chemin, » si le grec « ἀποτρέχω », est susceptible de ce sens. En effet, tous les hommes parcourent ou descendent ce chemin de la vie, quand ils approchent du terme. Mais comme nous trouvons le même mot, quand les parents de Rébecca disent au serviteur d'Abraham : « Voici Rébecca : prends-la et *retourne*, afin qu'elle « soit la femme de ton maître [4] ; » il faut lui donner ici la même signification.

XXV. (Ib. XXIV, 3.) *Toute la terre a été promise à Jésus-Christ et à l'Eglise.* — Là où la version des Septante porte : « J'ai tiré Abraham, votre « père, d'au-delà du fleuve, et je l'ai conduit « dans *toute la terre,* » la version faite sur l'hébreu contient cette variante : « et je l'ai conduit dans « *la terre de Chanaan.* » Il serait étonnant que par ces mots « toute la terre, » les Septante eussent voulu désigner le pays de Chanaan ; peut-être dans un esprit prophétique ont-ils donné, comme un fait accompli, la réalisation infaillible de la promesse de Dieu en Jésus-Christ et dans son Eglise, qui est la véritable postérité d'Abraham ; et ainsi ces paroles se rapporteraient aux enfants de la promesse, et non aux enfants de la chair.

XXVI. (Ib. XXIV, 11.) *En se retranchant derrière leurs remparts, les habitants de Jéricho firent réellement la guerre aux Israëlites.* — « Ceux qui « habitent Jéricho firent la guerre contre vous. » On peut demander comment la vérité s'accommode de ces paroles, puisque les habitants de Jéricho se contentèrent de fermer leurs portes et de se retrancher derrière leurs murailles. Mais il n'y a rien que de vrai dans ces paroles : car fermer les portes à l'ennemi, est un acte d'hostilité. Ils ne députèrent, en effet, personne pour demander la paix. Si l'Ecriture avait dit : ils ont livré bataille contre vous, elle aurait avancé une erreur. Mais la guerre ne se compose pas de combats incessants ; tantôt les engagements sont fréquents, tantôt rares ; tantôt même il n'y en a pas du tout. La guerre a lieu, quand il existe d'une manière quelconque un différend à main armée.

XXVII. (Ib. XXIV, 12.) *Des guêpes envoyées par Dieu contre les ennemis d'Israël.* — Que veut dire Josué, quand, rappelant aux Israëlites les merveilles accomplies par Dieu en leur faveur, il dit entre autres choses : « Il a envoyé devant vous « des *guêpes,* et il les a chassées devant vous ? » Nous lisons la même chose dans le livre de la Sagesse [1], et cependant nulle part on ne trouve le récit de cet événement. Peut-être Josué a-t-il voulu par là désigner métaphoriquement les traits acérés de la peur, que la rumeur leur apportait sur ses ailes, et qui les mettaient en fuite ; ou bien ces esprits invisibles de l'air, que le Psalmiste appelle les mauvais anges [2]. On peut dire encore que l'Écriture n'a pas consigné tout ce qui s'est fait, et admettre que Dieu a envoyé de véritables guêpes.

XXVIII. (Ib. XXIV, 19.) *Les Israëlites présumèrent deux-mêmes plutôt que de la miséricorde de Dieu.* — Que signifient ces paroles de Josué au peuple : « Vous ne pouvez servir le Seigneur, parce « que c'est un Dieu saint ? » Veut-il dire que la fragilité humaine ne peut monter, pour ainsi parler, au niveau de la Sainteté divine par une fidélité irréprochable ? Après avoir entendu Dieu, les Israëlites auraient dû non-seulement choisir son service, mais encore mettre toute leur confiance dans son secours et sa miséricorde : il était bien pénétré du besoin de cette miséricorde, celui qui s'exprime ainsi dans les psaumes : « N'en-« trez pas en jugement avec votre serviteur, parce « que nul être vivant ne sera trouvé juste en vo-« tre présence [3]. » Mais les Israëlites aimèrent mieux présumer d'eux-mêmes et croire qu'ils pouvaient demeurer irréprochables dans le service de Dieu ; ils commencèrent dès lors à vérifier cette parole de l'Apôtre qui les peint : « Ne connaissant point la justice de Dieu, et s'ef-

[1] Gen. III, 19. — [2] Ecclé. XII, 7. — [3] Ps. LXXVII, 39. — [4] Gen. XXIV, 51.

[1] Sag. XII, 8. — [2] Ps. LXXVII, 49. — [3] Ib. XLII, 2.

« forçant d'établir la leur propre, ils ne se sont « point soumis à la justice de Dieu [1]. » Ainsi la Loi survenait déjà, pour eux, afin de donner lieu à l'abondance du péché, et ensuite à la surabondance de la grâce par Jésus-Christ, qui est la fin de la Loi pour la justification de tous ceux qui croient en lui [2].

XXIX. (Ib. XXIV, 23.) *Défense de conserver les idoles.* — Que signifient encore ces autres paroles de Josué au peuple : « Maintenant donc ôtez « les dieux étrangers qui sont parmi vous, et « tournez vos cœurs vers le Seigneur Dieu d'Israël? » Il ne faut pas croire que les Israélites aient conservé parmi eux quelque idole des nations, puisque Josué vient de faire l'éloge de leur obéissance; et s'ils en avaient eus encore, après les menaces effrayantes de la Loi, qu'ils auraient été favorisés de tant de bienfaits; puisque le larcin, commis par un d'entre eux dans les dépouilles livrées à l'anathème, attira sur le peuple un châtiment si terrible. Jacob tint le même langage à ceux qui vinrent avec lui de la Mésopotamie, où le culte des idoles était tellement en vigueur, que Rachel déroba celles de son père [3]; mais quand Jacob eut parlé, chacun lui donna celles qu'il possédait [4] : voyant bien par ses paroles que le patriarche n'ignorait pas qu'ils en avaient. Au contraire nul Israélite n'en porta après l'avertissement de Josué. On ne doit pourtant pas croire que son commandement fût inutile ; car il ne dit point : *s'il* y a des dieux étrangers parmi vous, faites les disparaître ; mais avec toute l'autorité que donne une science certaine : « Otez, dit-il, « les idoles *qui sont* parmi vous. » Le saint Prophète discernait par conséquent dans leurs cœurs des pensées peu convenables sur Dieu, et il les avertissait de les en arracher. Car quiconque s'imagine Dieu tel qu'il n'est pas, porte assurément dans son cœur un Dieu faux et étranger. Or, quel est celui qui s'imagine Dieu tel qu'il est ? C'est donc un devoir pour les fidèles, tant qu'ils sont éloignés du Seigneur [5], d'arracher de leurs cœurs les vains fantômes qui s'y pressent et leur représentent Dieu avec des imperfections qui ne peuvent lui être attribuées; ils doivent encore avoir soin de tourner leurs cœurs vers lui, afin qu'il se fasse connaître à eux par son Esprit, dans la mesure et de la manière qu'il sait nous convenir, jusqu'à ce que toute erreur disparaisse, car il est écrit : « Tout homme est sujet « à l'erreur [1], » et non-seulement, jusqu'à ce que toute erreur impie disparaisse, mais même les apparences et les énigmes, et qu'il nous soit ainsi donné de le connaître face à face, comme nous sommes connus de lui ; ce sont les expressions de l'Apôtre : « Nous voyons maintenant, dit-il, « comme en un miroir et en énigme, mais alors « nous le verrons face à face : je le connais main- « tenant d'une manière imparfaite ; mais alors « je le connaîtrai comme je suis connu de « lui [2]. »

XXX. (Ib. XXIV, 25, 26, 27.) 1. *Significations mystérieuses de la pierre placée par Josué sous un térébinthe.* — « Josué fit alliance avec le peuple « en ce jour-là, et lui donna la Loi et la justice « à Silo, devant le tabernacle du Seigneur Dieu « d'Israël. Et il écrivit ces paroles dans le livre « de la Loi de Dieu; et il prit une grande pierre « qu'il plaça sous un térébinthe en présence du « Seigneur. Et il dit au peuple : Voilà que cette « pierre vous servira de témoignage, parce qu'elle « a entendu toutes les paroles que le Seigneur « vous a dites aujourd'hui, et elle vous servira « de témoignage jusqu'aux jours les plus reculés, quand vous mentirez au Seigneur votre « Dieu. » Quiconque entend ces expressions, non point d'une manière superficielle, mais en allant plus à fond, doit croire que ce grand homme ne fut pas assez inepte pour imaginer qu'une pierre inanimée pût entendre les paroles de Dieu à son peuple ; lors-même que le ciseau de l'ouvrier lui eût donné la forme d'un homme, elle n'aurait mérité que d'être rangée parmi ces idoles dont le Psalmiste a dit : « Elles ont des « oreilles et n'entendent point [3]. » Pour être de pierre, les idoles des nations n'entendent pas plus que si elles étaient d'or ou d'argent. Mais cette pierre figure certainement « la pierre de « scandale, celle contre laquelle se sont heurtés « les Juifs incrédules [4]: » pierre mystérieuse « que les architectes ont rejetée, mais qui est « devenue la pierre capitale de l'angle [5]. » Elle fut également signifiée par ce rocher d'où jaillit, d'un coup de verge, l'eau qui désaltéra le peuples [6]: or parlant de cette eau du rocher, l'Apôtre a dit : « Nos pères buvaient à cette pierre « spirituelle qui les accompagnait, et cette pierre « était Jésus-Christ [7]. » C'est pour la même raison que cet illustre chef du peuple hébreu prit des couteaux de *pierre* pour la circoncision,

[1] Rom. x, 3. — [2] Ib. v, 20, 21; x, 4. — [3] Gen. XXXI, 19. — [4] Ib. XXXV, 2, 4. — [5] II Cor. v, 6.

[1] Ps. CXV, 11. — [2] I Cor. XIII, 13. — [3] Ps. CXIII, 6. — [4] I Pierre, II, 8. — [5] Ps. CXVII, 22. — [6] Ex. XVII, 6. — [7] I Cor. x, 4.

et ces couteaux furent ensevelis avec lui dans son tombeau, comme un symbole mystérieux des biens réservés à la postérité. Ce qui est dit de cette pierre visible, placée sous un arbre par Josué, doit donc s'entendre dans le sens spirituel, et c'est ainsi qu'il témoignera à l'avenir contre ces Juifs infidèles, c'est-à-dire, menteurs, dont parle le Psalmiste : « Les ennemis de Dieu lui on rendu un « culte menteur[1]. » — Quoique Moïse, le serviteur de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même par son intermédiaire, eût déjà donné au peuple l'Alliance qui était placée dans l'arche, appellée pour cette raison l'Arche d'Alliance, et dans les livres de la Loi, si pleins de mystères et de prescriptions; cependant ce n'est pas sans raison que nous lisons dans ce passage : « Josué fit alliance avec le « peuple en ce jour-là. » Cette nouvelle alliance symbolise, en effet, le nouveau Testament; nous trouvons le même symbole dans le Deutéronome, qui veut dire Seconde Loi, et dans les secondes tables qui remplacèrent les premières[2]. Ainsi nous voyons figuré par plusieurs types ce qui n'a été accompli que d'une seule manière. Quant au térébinthe, sous lequel fut placée la pierre, il signifie la même chose que la verge appliquée au rocher, pour en faire sortir de l'eau : ici en effet, nous retrouvons encore le bois avec la pierre. Or, la pierre a été placée *dessous*, parce que Notre-Seigneur n'aurait pas été élevé sur la Croix, s'il ne s'était soumis et abaissé; ou parce que le mystère était encore voilé, quand Josué accomplissait cette œuvre symbolique. Enfin le térébinthe, cet arbre que désignent ici les Septante, quoique, selon d'autres interprètes, ce fût un chêne, distille des larmes médicinales.

2. *Ce n'est point par malice, mais par faiblesse, que les Israëlites n'observèrent point strictement le commandement du Seigneur.* — Il est étonnant, sans doute, que Josué, cet homme de Dieu, n'ait pas, du moins dans les dernières paroles qu'il adressa au peuple, fait un reproche aux Israëlites d'avoir épargné les nations, condamnées par Dieu à l'anathème et à l'extermination. Voici en effet

[1] Ps. LXXX, 16. — [2] Exod. XXIV, 3 etc.

ce qui est écrit : « Lorsque les enfants d'Israël se « furent fortifiés, ils soumirent ces Chananéens « à leur obéissance, mais ils ne les exterminè- « rent pas entièrement [1]. » L'Ecriture, il est vrai, atteste qu'ils en furent incapables d'abord; mais dans la suite, quand ils purent se les rendre tributaires, ils désobéirent certainement au Seigneur en ne les exterminant pas : faute dont Josué ne se rendit jamais coupable, tant qu'il fut à la tête de l'armée. Pourquoi donc dans le dernier discours qu'il leur adressa omit-il de leur en faire un reproche? Comme l'Ecriture dit qu'ils n'en étaient point capables auparavant, c'est-à-dire, tant qu'ils ne furent pas en force, ne doit-on pas croire qu'ils craignirent, même après s'être fortifiés, de soulever contre eux, par une rigueur intempestive, et de pousser au désespoir, des nations disposées à se soumettre, et dont ils n'auraient pu triompher? Le Seigneur ne voulut donc point leur faire un crime de cette crainte humaine dans laquelle se trahit un certain manque de foi; si cette foi avait été plus forte, la guerre aurait eu alors les mêmes conséquences qu'au temps où Josué commandait. Mais, comme elle ne fut pas aussi grande, même après qu'ils furent devenus supérieurs en force à l'ennemi, ils n'osèrent, gagnés par la peur, entreprendre contre eux une guerre d'extermination. Cette peur inspirée, non par la méchanceté, ni par l'orgueil ou le mépris du commandement divin, mais par une faiblesse de volonté, Dieu, ainsi que je l'ai dit, ne voulut pas la leur imputer, lorsqu'il leur donna d'entendre Josué pour la dernière fois. L'Apôtre s'est inspiré de la conduite de Dieu, quand il a dit : « Alexandre, l'ouvrier en « cuivre, m'a fait beaucoup de mal : le Seigneur « lui rendra selon ses œuvres [2]. » Puis, venant à ceux qui l'avaient abandonné dans le péril, non par malice mais par crainte : « La première « fois, dit-il, que j'ai défendu ma cause, nul ne « m'a assisté, mais tous m'ont abandonné : que « cela ne leur soit point imputé [3]. »

[1] Jos. XVII, 13. — [2] II Tim. IV, 14. — [3] Ib. 16.

LIVRE SEPTIÈME.

QUESTIONS SUR LES JUGES.

Première Question (Juges. i.) *Introduction.*— Vers la fin du livre de Josué, l'histoire poursuit succinctement son récit jusqu'au temps où les enfants d'Israel tombèrent dans l'idolâtrie. Dans le livre des Juges, on reprend l'ordre et le détail des événements qui suivirent la mort de Josué. Ce livre ne commence donc pas à l'époque de la chute des Israëlites dans l'idolâtrie, mais à une époque antérieure, dans le cours de laquelle s'accomplirent les évènements qui précédèrent cette défection.

II. (Ib. i, 1-3) *La tribu de Juda et la tribu de Siméon marchent seules contre les Chananéens.*— « Et ceci : arriva après la mort de Josué les enfants « d'Israël interrogeaient le Seigneur, disant : « qui marchera avec nous comme chef de guerre « pour combattre le Chananéen ? Et le Sei- « gneur dit : Juda marchera, voici que j'ai livré « le pays en ses mains. » Ici on demande si c'est un homme en particulier qui est appelé Juda, ou si c'est la tribu qui est, suivant l'usage, désignée par ce nom. Ceux qui consultaient le Seigneur après la mort de Josué demandaient un chef ; ce qui fait penser qu'il serait question d'un homme : mais comme l'Ecriture n'est pas dans l'usage de désigner les chefs nouvellement établis sans rappeler en même temps leur origine et leurs ancêtres, et qu'on sait d'ailleurs qu'après la mort de Josué, le peuple d'Israël eut des chefs dont le premier fut Othoniel fils de Cénez, on est plus fondé à voir ici sous le nom de Juda, la tribu de Juda. Le Seigneur voulut que cette tribu commençât l'extermination des Chananéens, et comme le peuple demandait un chef, Dieu par sa réponse fit comprendre qu'il ne voulait pas que la nation en masse prit les armes contre les Chananéens ; c'est pourquoi il dit : « *Juda marchera.* » L'Ecriture poursuit en ces termes : « Et *Juda dit à « Siméon son frère,* » c'est-à-dire, la tribu de Juda à la tribu de Siméon. A cette époque en effet les deux enfants de Jacob, connus parmi leurs frères sous les noms de Juda et de Siméon, n'étaient plus en vie ; c'est la tribu de Juda qui dit à la tribu de Siméon : « Marche avec moi à la « conquête de ce qui m'est échu par le sort, et « nous ferons la guerre aux Chananéens, et moi « je marcherai également avec toi pour te met- « tre en possession du pays que le sort t'a donné. » Il est évident que la tribu de Juda a réclamé l'appui d'une autre tribu, promettant à celle-ci de lui rendre le même service, quand elle en aurait besoin, pour sa prise de possession.

III. (Ib. i, 9-12.) *Evénements racontés par anticipation.*— « Et Caleb dit : A celui qui attaquera « la Cité des lettres et s'en emparera je donnerai « ma fille Axa pour épouse. » Ce fait a été mentionné déjà au livre de Josué [1] ; mais on demande avec raison s'il arriva du vivant de Josué et se trouve rappelé ici par mode de récapitulation ; ou bien s'il eut lieu après la mort de ce chef, quand Dieu eut dit : « Juda marchera, » et que Juda en effet eut entrepris la guerre contre les Chananéens, guerre dans laquelle l'événement est placé par le récit. Il est plus probable que les choses se passèrent après la mort de Josué, et qu'elles ont été, comme d'autres, rapportées d'abord par anticipation. En effet, on expose ici les combats livrés aux Chananéens par la tribu de Juda. Parmi les autres exploits de cette tribu, dont après la mort de Josué le Seigneur avait dit : « Juda marchera ; » le récit renferme ce qui suit : « Et ensuite les « enfants de Juda descendirent pour combattre « les Chananéens qui habitaient dans le pays des « montagnes, vers le midi et dans la plaine. Et « Juda s'avança contre le Chananéen qui habi- « tait à Hébron, et le Chananéen sortit d'Hébron « à sa rencontre. Or, le nom d'Hébron était *Cha- « riat Harbo Sepher.* Et il défit Sésaï, et Achiman « et Cholmi enfants d'Enac, et de là on marcha « contre les habitants de Dabir. Or, Dabir était « autrefois le nom de la Cité des lettres. Et Ca- « leb dit : A celui qui attaquera la Cité des let- « tres, et s'en emparera, je donnerai ma fille « pour épouse. » L'ensemble de ce récit montre avec évidence que ces événements arrivèrent a-

[1] Jos. xv. 16.

près la mort de Josué. Mais en rapportant que ces villes furent données à Caleb, l'historien devançant l'avenir expose par occassion ce qui arriva ensuite. Cependant je pense que l'Ecriture a eu quelque raison de rapporter à deux reprises que la fille de Caleb fut donnée en récompense au vainqueur.

IV. (Ib. I, 14, 15.) *Récits concordants du livre de Josué et du livre des Juges.*— A propos de la fille de Caleb on soulève une autre question. Au livre de Josué, il est ainsi parlé d'elle : « Et « comme elle se mettait en chemin, elle tint « conseil avec lui, (son mari Othoniel) disant : « Je demanderai un champ à mon père. Et de « dessus son âne, elle éleva la voix » et le reste; elle demande à son père un champ, et l'obtient[1]. Ici, au livre des Juges, il est dit : « Et comme *il* (*son mari*) se mettait en chemin, Othoniel l'a- « vertit de demander un champ à son père. » Là il est dit : « Comme *elle* se mettait en che- « min ; » Ici : « comme il se mettait en chemin; » mais il n'y a pas contradiction : l'un et l'autre s'étaient mis en route en même temps. Là, au livre de Josué, il est dit : « *elle tint conseil avec* « *lui* » c'est-à-dire, avec son mari, « disant : Je « demanderai un champ à mon père ; et de des- « sus son âne elle éleva la voix et demanda. » Dans le conseil qu'elle tint elle reçut l'avis de demander. Là il est fait mention du conseil tenu ; ici de l'avis qui fut donné. C'est comme si l'on disait : Elle tint conseil avec lui, disant : je demanderai un champ à mon père, et *lui* l'ayant conseillée, *elle* cria de dessus son âne. Mais dans Josué il est dit qu'elle demanda un champ, et le nom de ce champ est même désigné; et ici on voit qu'avertie par son époux de demander un champ, elle demanda non pas un champ, mais « *le rachat de l'eau,* » parce que le lieu où elle était mariée était au midi. Il est dit dans Josué qu'elle éleva la voix de dessus l'âne qu'elle montait ; ici on dit : « élevant la « voix de dessus l'animal accoutumé au joug. » L'Ecriture ajoute : « Et Caleb lui donna suivant « ses désirs le rachat des lieux élevés, et le ra- « chat des lieux bas. » Tout ceci est obscur. Peut être demanda-t-elle un champ dont le revenu devait servir à acheter des eaux qui manquaient dans la contrée où elle se trouvait établie par son mariage. « Et Caleb lui donna le rachat « des lieux élevés, et le rachat des lieux bas. » Je ne vois pas ce qui est sous-entendu ici, sinon ce mot : *Les cours d'eau,* c'est-à-dire les cours d'eau sur les lieux élevés, dans les montagnes, les cours d'eau dans les lieux bas, dans les plaines ou les vallées.

V. Ib. I, 18, 19. *Dieu éprouve les siens pour les préserver de l'orgueil.*— « Et Juda ne posséda point Gaza et sa frontière, ni Ascalon et sa « frontière, ni Azoth et les pays environnants. « Et le Seigneur était avec Juda, et il occupa la « montagne, n'ayant pu se rendre maître des « habitants de la vallée, parce que Réchab s'op- « posa à eux, et qu'il avait des chariots de fer. » Expliquant dans le livre de Josué le passage où il est dit : « Et le Seigneur donna à Israël toute « la terre, » bien que les Israëlites n'en possédassent point encore une grande étendue ; toute la terre, ai-je dit, a été donnée en ce sens que ce qui n'était point occupé servait à exercer le peuple de Dieu [1]. C'est-ce qui appraît ici avec une plus grande évidence. On énumère les villes que Juda ne posséda point, et on dit : « Et « le Seigneur était avec Juda, et il occupa la « montagne, n'ayant pu se rendre maître des ha- « bitants de la vallée. » Qui ne comprend que cela même est la conséquence de ce que le Seigneur était avec Juda? Car, si celui-ci s'était emparé de tout le pays sans coup férir, ne pouvait-on pas craindre qu'il ne s'enflât d'orgueil? L'Ecriture ajoute : « parce que Réchab s'opposa « à eux, et qu'il avait des chariots de fer ; » non que ces chariots aient inspiré de l'épouvante au Seigneur lui-même qui était avec Juda ; mais ce fut Juda que la crainte saisit. Pourquoi eut-il peur, Dieu étant avec lui ? Voici la réponse que suggère à cette question une réflexion prudente : Dieu dans sa miséricorde pour les siens réprime dans leurs cœurs l'enflure qui naît de l'excès de la prospérité : il leur fait tirer profit de leurs ennemis, non-seulement quand ils en triomphent, mais encore quand ils les redoutent : sa bonté est rendue sensible dans un cas, et dans l'autre l'orgueil est réprimé. L'ange de Satan est assurément l'ennemi des Saints, et l'Apôtre néanmoins assure que cet ange lui a été donné pour le souffleter, de peur qu'il ne s'enorgueillisse de la grandeur de ses révélations [2].

VI. (Ib I, 20.) *Récapitulation*— « Et on donna « à Caleb Chébron, comme Moïse l'avait déter- « miné, et il obtint de là trois villes des enfants « d'Énac, et il extermina trois fils d'Enac. » Ceci a été déjà rapporté au livre de Josué [3] comme

[1] Jos. XV, 18, 19.

[1] Ci-dessus, Jos. Quest. XXI. — [2] II Cor. XII, 7. — [3] Jos. XV, 13, 14.

ayant eu lieu du vivant de Josué. Le même fait est rappelé ici par mode de récapitulation, parce que l'Écriture raconte ce qui concerne la tribu de Juda, dont Caleb faisait partie.

VII. (Ib. I, 21, 8.) *Les anciens habitants de Jérusalem ne furent pas tous détruits.* — On demande pourquoi il est dit que « les enfants de Benjamin « ne s'emparèrent pas du Jébuséen habitant à « Jérusalem, et » que « le Jébuséen habita avec « les enfants de Benjamin à Jérusalem jusqu'à ce « jour, » puis qu'on dit plus haut que cette même ville fut prise par Juda, livrée aux flammes, et les Jébuséens qui l'habitaient exterminés. — Il faut savoir que les deux tribus de Juda et de Benjamin eurent cette ville en commun, comme on le voit dans le partage même du pays qui fut fait par Josué [1]. Or cette ville de Jébus est la même que Jérusalem. Aussi, les deux tribus restèrent-elles auprès du temple du Seigneur, quand les autres, à l'exception de la tribu sacerdotale de Lévi, qui n'eut point de terres dans le partage, se séparèrent avec Jéroboam du royaume de Juda. — Il faut donc penser que, à la vérité, la ville fut prise et incendiée par Juda, et que tous les Jébuséens qui s'y trouvaient furent exterminés; mais non pas que tous les Jébuséens absolument aient été détruits, soit qu'il y en ait eu hors de la ville, soit qu'ils aient pu s'enfuir. Ce furent ces restes de la nation des Jébuséens que les enfants de Benjamin laissèrent habiter avec eux dans la ville qui leur était commune avec Juda. C'est pourquoi, quand il est dit que « les enfants « de Benjamin ne s'emparèrent pas du Jébuséen, » cela veut dire qu'ils ne purent ou ne voulurent pas rendre les Jébuséens tributaires; cette parole : « Il ne s'empara pas du Jébuséen, » signifie, en tout cas, que Benjamin n'occupa point le pays à l'exclusion du peuple qui en était possesseur.

VIII. (Ib. I, 27.) *Comment les Scythes ont-ils pu bâtir une ville en Palestine?* — « Et Manassès n'ob- « tint pas Bethsan, qui est une ville des Scythes. » C'est, dit-on, cette ville qui porte aujourd'hui le nom de Scythopolis. On pourra s'étonner que dans ces contrés si éloignées de la Scythie, il ait pu se trouver une ville de Scythes. Mais on pourrait s'étonner pareillement qu'Alexandre de Macédoine ait fondé une ville d'Alexandrie, si loin de la Macédoine, ce qu'il fit pourtant après avoir porté la guerre au loin de tout côté. Les Scythes ont pu de même créer cette ville, dans leurs lointaines expéditions. On lit en effet dans l'histoire profane que l'Asie presque tout entière fut un certain temps au pouvoir des Scythes, quand ils marchèrent contre un roi d'Égypte qui leur avait spontanément déclaré la guerre, et qui, saisi de terreur à leur arrivée, regagna ses états.

IX. (Ib. I, 27.) *Les villes fondées par une métropole en sont appelées les filles.* — « Et Manassès « n'obtint pas Bethsan, qui est une ville des Scy- « thes, ni ses filles. » L'écrivain appelle « fil- « les » de Bethsan, les autres villes fondées par cette métropole.

X. (Ib. I, 28.) *Un même fait raconté dans deux livres différents.* — « Et quand Israël l'eut em- « porté, il soumit le Chananéen au tribut, et il ne « l'extermina pas. » Déjà quelque chose de semblable a été rapporté au livre de Josué, presque dans les mêmes termes [1]. C'est donc ici un résumé, ou bien c'était alors une anticipation, c'est-à-dire, ici on récapitule, ou bien alors on racontait à l'avance.

XI. (Ib. I, 34.) *Encore un fait raconté deux fois.* — « Et l'Amorhéen inquiéta les fils de Dan « sur la montagne, et il ne les laissa pas descendre « dans la pleine. » Ce fait a été pareillement raconté au livre de Josué par anticipation [2], ou bien c'est encore ici une récapitulation.

XII. (Ib. II, 1.) *Dieu reproche aux Israëlites de n'avoir pas exterminé les Chananéens.* — « Et l'An- « ge du Seigneur parut sur le mont des Pleurs. » L'Auteur de ce livre appelle ainsi le lieu de l'apparition, parce qu'il écrivait après l'événement; car lorsque l'ange du Seigneur parut sur la montagne, celle-ci ne portait pas encore ce nom. Elle fut appelée, à cause des pleurs qu'on y versa, d'un nom qui en grec signifie pleurs : κλαυθμὸς. C'est là en effet que le peuple fondit en larmes en entendant de la bouche de l'Ange l'annonce de la vengeance de Dieu contre lui, à cause de sa désobéissance : il n'avait pas détruit les peuples vaincus, comme le Seigneur l'avait ordonné : il avait préféré leur imposer un tribut plutôt que de les anéantir, comme le Seigneur l'avait prescrit.

Que le peuple ait agi par mépris pour les ordres de Dieu; qu'il ait agi par crainte, appréhendant qu'un ennemi réduit à combattre pour sa conservation, n'opposât une résistance plus opiniâtre que pour échapper au tribut, il y a eu péché de la part du peuple certainement, soit par mépris des ordres du ciel, soit par défiance, comme

[1] Jos. I, 63 XVIII, 28.

[1] Jos. XVII, 12. — [2] Ib. XIX, 48, [illegible] Sept.

si celui qui commandait était impuissant à secourir. Dieu voulait reprocher cette désobéissance à tout le peuple par le ministère d'un Ange ; c'est pourquoi il n'en chargea pas Josué. Du temps de Josué, tout le peuple n'avait pu se rendre coupable de cette désobéissance ; quelques uns peut-être avaient commencé à désobéir, si toutefois ils avaient commencé, et si cette faute, commise depuis la mort de Josué, n'a pas été racontée par anticipation. Il est plus vraisemblable, en effet, que rien de pareil n'eut lieu pendant la vie de Josué, et que les Israëlites alors n'occupèrent que la portion du pays nécessaire à leur établissement ; mais il restait dans la part qui leur était échue d'autres ennemis à détruire, quand ils se seraient eux-mêmes multipliés et auraient accru leurs forces. Seulement après la mort de Josué, lorsque leurs succès les mirent à même d'accomplir leur mission, ils préférèrent suivre leurs inspirations personnelles et soumettre les vaincus à un tribut, plutôt que d'écouter la volonté de Dieu et de tout détruire. C'est pourquoi un ange leur est envoyé pour les réprimander. Ceci a été raconté dans le livre de Josué [1], je pense que c'est par anticipation. Si Josué est lui-même l'auteur du livre qui porte son nom, il a connu par l'esprit de prophétie ce qui devait arriver après sa mort. Si ce livre est d'un autre auteur, celui-ci savait que tout cela était arrivé après la mort de Josué, et en faisait le récit dans ce livre par anticipation.

XIII. (Ib. II, 3.) *Certains péchés se commettent par un effet de la colère divine.* — Pourquoi l'ange du Seigneur, au milieu d'autres menaces de la vengeance divine, dit-il : « Je ne permettrai point que « ce peuple que j'ai ordonné de détruire, périsse. « Je ne les ôterai pas de devant votre face, ils se« ront votre angoisse, et leurs dieux vous seront « une cause de scandale ? » N'est-ce pas pour nous faire comprendre que certains péchés arrivent par un effet de la colère divine? Dieu *annonce avec menace et indignation* que les dieux de ces nations, avec lesquelles les Israélites ont voulu habiter au lieu de les détruire, leur seront un scandale, c'est-à-dire, les feront pécher contre le leur Dieu, et vivre dans cette offense, ce qui est manifestement un grand péché.

XIV. (Ib. II, 6, 8.) *Nouvelle récapitulation.* — « Et Jésus renvoya le peuple, et les enfants d'Is« raël s'en allaient chacun dans sa maison, cha« cun dans son héritage, occuper la terre. » Il n'y a pas le moindre doute que tout ceci soit dit par récapitulation [1]. La mort de Josué lui-même est rapportée dans ce livre. C'est comme le point de départ d'un abrégé rapide des événements accomplis depuis que le Seigneur a donné le pays à son peuple, de la vie que le peuple a menée sous les Juges, de ce qu'il a souffert. On reprend ensuite la suite des Juges eux-mêmes, en commençant par le premier qui fut établi.

XV. (Ib, II, 10.) *Dieu se fait connaître par des prodiges.* — « Et il s'éleva une nouvelle généra« tion après eux, laquelle ne connut point le « Seigneur et les œuvres qu'il fit en Israël. » L'Écriture explique en quel sens elle dit qu'ils « ne « connurent pas le Seigneur, » c'est-à-dire, dans ces merveilles et ces prodiges accomplis auparavant devant Israël, pour lui faire connaître le Seigneur.

XVI. (Ib. II, 13.) *Baal et les Astarté ne diffèrent pas de Jupiter et des idoles de Junon.* — « Et ils « servirent Baal et les Astarté. » On dit que chez les peuples de ces contrées, Baal est le nom de Jupiter, et Astarté celui de Junon, et on pense en trouver la preuve dans la langue punique. Dans cette langue, en effet, Baal paraît signifier le Seigneur ; de là *Baalsamen*, pour dire le *Seigneur du ciel ;* car *Samen* signifie les *Cieux*. Quant à Junon, sans aucun doute, son nom dans cette langue, est Astarté. Comme il y a une grande conformité entre la langue punique et celle de l'Ecriture, on croit avec raison que l'Ecriture, en disant que les enfants d'Israël adorèrent Baal et Astarté, a voulu parler de Jupiter et de Junon. Ce n'est pas une difficulté que le nom d'Astarté, c'est-à-dire de Junon, ne soit pas au singulier, mais au pluriel, comme s'il y avait plusieurs Junon. L'Ecriture a en vue la multitude des idoles représentant cette déesse ; chacune de ces idoles portait le nom de Junon : il y avait donc, suivant l'Ecriture, autant de *Junons* qu'il y avait de ces idoles. Je pense que si le nom de Jupiter est au singulier, et celui de Junon au pluriel, c'est uniquement une variété de style. On aurait pu également désigner plusieurs *Jupiter*, à cause de la multitude des idoles de ce dieu. Les exemplaires grecs des Septante portent le nom de Junon au pluriel; dans les versions latines ce nom est au singulier. Dans une de ces versions faite, non sur les Septante, mais sur le texte hébreu, nous lisons Astaroth, et au lieu de Baal, *Baalim*. Si par hasard, ces noms ont une autre signification dans la

[1] Jos. XIII, 51, 3.

[1] Jos. XXIV, 28, 29.

langue hébraïque ou syriaque, ils n'en désignent pas moins des divinités fausses et étrangères qu'Israel n'aurait pas dû servir.

XVII. Ib. II, 10, 23; III, 1, 4. *Les Israélites vendus à leurs ennemis et rachetés par le sang de Jésus-Christ.* — « Et il les vendit dans la main de leurs « ennemis, qui les entouraient. » On demande pourquoi cette expression : « *il les vendit,* » comme s'il fallait entendre qu'il y eut un prix soldé. Mais on lit dans un Psaume : « Vous *avez vendu votre peu-* « *ple, sans prix*[1]; » et dans un Prophète : « Vous « avez été vendus *gratuitememt* et vous ne serez « point rachetés *avec l'argent*[2]. » Pourquoi donc sont-ils *vendus*, si c'est *gratuitement, sans prix?* et pourquoi ne sont-ils pas plutôt *donnés*? Peut-être est-ce là une manière de parler employée par l'Ecriture, qui appliquerait ainsi l'expression de *vendu* à ce qui est *donné*. Voici le sens le meilleur de ces paroles : « Vous avez été vendus « gratuitement, » et : « Vous avez vendu votre peu- « ple sans prix. » Comme ceux à qui vous avez livré votre peuple étaient des impies, en n'adorant pas Dieu ils ont mérité que ce peuple leur fût abandonné, de manière que leur culte idolâtrique fût en quelque sorte le prix du peuple. Quant à cette parole : « Vous ne serez pas rachetés *avec l'argent,* » on ne dit pas : *sans prix, en échange,* mais *non pas avec l'argent,* afin que nous entendions qu'il y a un *prix* de rédemption, celui dont parle l'apôtre saint Pierre[3] : « Vous avez été rachetés non « avec l'argent et l'or, mais avec le précieux sang « de l'Agneau sans tache. » Par *l'argent* le prophète a entendu toute espèce de monnaie, quand il a dit : « Vous ne serez pas rachetés *avec l'ar-* « *gent,* » car c'est par le prix du sang de Jésus-Christ et non par une compensation pécuniaire, qu'ils devaient être rachetés.

2. *Dieu se sert des nations épargnées, pour éprouver son peuple.* — Le Seigneur dit : « Et moi je « me garderai d'ôter de leur présence un seul « homme des nations que Jésus fils de Navé a « laissées, qu'il a laissées pour éprouver Israël, « et montrer s'ils observent, ou non, la voie du « Seigneur comme leurs pères l'ont suivie : et « le Seigneur a laissé ces nations, afin de ne pas « les détruire alors, et il ne les a pas livrées dans « la main de Josué. » Ici on découvre la raison pour laquelle ces nations n'ont pas été détruites dans les guerres de Josué : si elles l'eussent été, elles n'auraient point servi a éprouver les enfants d'Israël. Or, elles pouvaient leur être utiles, à la condition que cette épreuve n'aboutît pas à leur réprobation, et elles auraient disparu devant eux, si eux-mêmes se fussent conduits comme Dieu l'avait prescrit, s'il eussent vécu de manière à n'avoir pas besoin d'être éprouvés par la guerre ; car voici encore les paroles du Seigneur qu'il faut lire : « Parce que cette nom- « breuse nation a délaissé mon testament, que j'a- « vais confié à leurs pères, et parce qu'ils n'ont « pas obéi à ma voix, moi, à mon tour, je me gar- « derai de faire disparaître de devant eux un « seul homme ; » c'est-à-dire un seul de leurs ennemis. L'écrivain sacré prend ensuite la parole lui-même, afin d'expliquer pourquoi le Seigneur a dit qu'il ne ferait pas disparaître un seul homme du milieu des nations que Jésus fils de Navé a laissées vivre. Puis il ajoute la raison pour laquelle Josué ne les a point détruites : « Il les a « laissées, dit-il, pour tenter Israël, et montrer « s'ils observent ou non la voie du Seigneur, « comme leur pères l'ont suivie. » Ces dernières paroles font voir que pendant la vie de Josué, leurs frères qui furent sous sa conduite suivirent la voie du Seigneur. L'Ecriture a rapporté plus haut, en effet, qu'une nouvelle génération surgit après ceux qui vécurent avec Josué, qu'elle commença ces transgressions dont le Seigneur fut offensé, et que ce fut pour la tenter, c'est-à-dire pour la mettre à l'épreuve, que les nations ennemies restèrent et ne furent pas détruites par Josué.

3. *Ce n'est pas Josué mais Dieu lui-même qui a éprouvé les Israëlites par la guerre.* — L'Ecriture veut écarter la supposition que Josué aurait agi de lui-même et par un conseil tout humain, en laissant subsister ces peuples ; c'est pourquoi elle ajoute : « Et le Seignuer laissa ces peuples, et « ne les détruisit pas immédiatement, et il ne les « livra pas dans la main de Josué. » Viennent ensuite ces paroles : « Telles sont les races que « laissa Josué pour qu'elles servissent à tenter « Israël, et tous ceux qui ne connurent point « toutes les guerres de Chanaan : » elles furent laissées « pour enseigner la guerre aux généra- « tions d'Israël. » Le but de l'épreuve des enfants d'Israël fut donc de leur apprendre à faire la guerre, c'est-à-dire, à la faire avec toute la piété et l'obéissance à la loi de Dieu, montrées par leurs prières, qui plurent au Seigneur, même au milieu des combats. Ce n'est pas que la guerre soit quelque chose de désirable : mais la piété dans le guerre mérite des éloges. Ce qui suit : « Mais « ceux qui avant eux ne les ont point connues, »

[1] Ps. XLIII, 13. — [2] Is. LII, 3. — [3] I Pierre I, 18, 19.

peut-il signifier autre chose, sinon que ces races infidèles, réservées pour la tentation, c'est-à-dire, pour l'épreuve des Israëlites, n'avaient point été connues dans les combats par leurs ancêtres? L'Ecriture les énumérant ensuite : « Ce « sont, dit-elle, les cinq satrapies des nations « étrangères : » au livre des Rois elle les fait connaître plus explicitement [1]. On appelle *satrapies* des espèces de petits royaumes à la tête desquels étaient des *satrapes* : ce nom est ou a été en honneur dans ces contrées : « Ce sont tous les Chana- « néens, les Sidoniens, les Hévéens qui habitent le « Liban devant le mont Hermon jusque Cabo- « ëmath ; *et il arriva que par eux Israël fut tenté.* » C'est comme si l'Ecriture disait : Ceci arriva, afin que par eux Israël fût mis à l'épreuve pour « *savoir* s'ils écouteront les commandements du « Seigneur, » non pour que le Seigneur l'apprit, lui qui connaît tout, même les choses futures, mais pour qu'ils l'apprissent eux-mêmes, et que leur conscience leur rendît un bon ou mauvais témoignage touchant l'observation des commandements que le Seigneur « imposa à leurs « pères dans les mains de Moïse. » Or, comme ils virent à n'en pas douter qu'ils n'avaient point obéi à Dieu au milieu des nations laissées pour les tenter, c'est-à-dire, pour les exercer et les éprouver, le Seigneur leur adressa en conséquence et ce reproche que l'ange, son messager, leur fit hautement et expressément, et ces autres paroles rapportées un peu auparavant : « Par- « ce que cette nombreuse nation a délaissé mon « testament que j'avais confié à leurs pères, et « parce qu'ils n'ont pas obéi à ma voix ; moi, à « mon tour, je me garderai de faire disparaître « de devant eux un seul homme. »

4. *Dieu ne veut détruire que peu à peu les ennemis de son peuple. Les bêtes sauvages, symbole des passions.* — Au Deutéronome, Dieu, parlant de ces nations ennemies, dit : « Je ne les « chasserai pas dans une seule année, de peur « que la terre ne devienne déserte, et que les « bêtes sauvages ne se multiplient chez toi. Je « les chasserai peu à peu, jusqu'à ce que vous « soyez multipliés, que vous ayez pris de l'ac- « croissement, et que vous occupiez le pays [2]. » Dieu pouvait exécuter cette promesse en faveur d'un peuple obéissant ; la destruction des races ennemies se fût accomplie progressivement à mesure que les enfants d'Israël se seraient multipliés, et quand leur accroissement aurait permis de ne pas laisser désertes les terres dont les habitants, leurs ennemis, auraient été anéantis. Quant à cette parole : « De peur que les bêtes sauvages « ne se multiplient chez toi, » je serais étonné si par ces bêtes sauvages l'Ecriture n'avait pas voulu désigner les convoitises et les passions de la bête, qui naissent ordinairement au sein d'une prospérité terrestre rapidement obtenue. Dieu pouvait-il en effet exterminer les hommes, et se trouver impuissant pour détruire les bêtes sauvages, ou les nourrir ?

XVIII. (Ib. III, 9.) *Interversion.* — « Et le Sei- « gneur suscita un Sauveur à Israël et il les sau- « va ; » et comme si l'on demandait quel est ce Sauveur, « Gothoniel, dit-il, fils de Cénez. » Ce nom, *Gothoniel*, doit être pris ici comme étant à l'accusatif. Il faut remarquer que l'Écriture donne le nom de Sauveur même à un homme qui est l'instrument de Dieu pour sauver le peuple. « Les « enfants d'Israël crièrent au Seigneur, et le Sei- « gneur suscita un sauveur à Israël et il les sauva, « Gothoniel, fils de Cénez, frère puîné de Caleb, et « il les exauça. » Il y a ici une sorte *d'inversion* peu commune, celle que les Grecs appellent : *interversion du discours*. Si on met en avant ces paroles qui viennent ensuite : « Et il les exauça, » le récit devient clair. En voici l'ordre : « Et les en- « fants d'Israel crièrent vers le Seigneur, *et il les* « *exauça*, et le Seigneur suscita à Israël un Sau- « veur, Gothoniel, fils de Cénez, et il les sauva. » *Il les sauva :* si on rejette à la fin cette phrase intercalée dans le texte entre *un Sauveur* et *Gothoniel*, à *l'accusatif*, tout s'explique aisément.

XIX. (Ib. III, 11.) *Longue paix en Israël.* — L'Ecriture assure que pendant quarante ans la terre promise se reposa des guerres sous la judicature de Gothoniel. C'est tout ce que l'empire romain dans ces commencements put avoir de temps de paix, et seulement sous le roi Numa Pompilius.

XX. (Ib. III, 19, 20.) *Une parole à double sens est-elle un mensonge ?* — On peut demander s'il y eut mensonge de la part d'Aod, juge d'Israël, quand il tua Eglon, roi de Moab. En effet, comme il cherchait à le surprendre seul à seul, pour le frapper, il lui dit : « J'ai une parole se- « crète pour vous, ô roi, » afin que le roi renvoyât tous ceux qui étaient avec lui ; quand cela fut fait, Aod dit de nouveau : « J'ai une parole de « Dieu pour vous, ô roi. » Mais il se peut qu'il n'y ait point ici de mensonge : quelque fois l'Ecriture donne le nom de *parole* à une action ;

[1] I Rois, VI, 5-16. — [2] Ex. XXIII, 29-30.

et c'était le cas dans cette circonstance. Quant à ce qui est dit que c'est une « parole de Dieu, » on doit admettre que Dieu, ayant suscité un sauveur à son peuple, lui donna l'ordre de tuer Églon; car dans ces temps il fallait que le Ciel donnât de tels ordres.

XXI. (Ib. III, 17.) *Antiphrase.* — On cherche avec raison comment il a pu se faire que « le roi « Eglon étant extrêmement grêle, sa graisse « recouvrit sa blessure, » après qu'il eut reçu le coup mortel. Mais il faut voir ici une antiphrase, manière de parler qui signifie le contraire de ce qu'elle énonce : c'est ainsi qu'on appelle *lucus*, le *bois sacré*, où il n'y a pas de *lumière*, *lux*, et qu'on exprime le *défaut* par le terme *d'abondance* ; c'est ainsi encore qu'au livre des Rois il est écrit de Nabuth qu'il bénit le roi, pour marquer qu'il le maudit[1]. Toutefois nous lisons dans la Vulgate, traduite non sur les Septante mais sur l'hébreu : « Or, Eglon était d'un excessif embonpoint. »

XXII. (Ib. III, 23.) *Encore une interversion.* — « Et Aod sortit dehors et terrassa les gardes, et « il ferma les portes de la chambre haute sur soi, « et il ferma solidement. » Ces dernières paroles qui avaient d'abord été omises doivent se rattacher à ce qui a été dit précédemment. Car les portes furent d'abord fermées, et seulement alors Aod descendit et traversa les gardes.

XXIII. (Ib. III, 25.) *Comment put-on ouvrir avec une clef une porte qui n'avait pas été fermée à la clef.* — On pourra se demander comment les serviteurs du roi Eglon ont pu ouvrir avec une clef la porte qu'Aod n'avait point fermée à la clef; ou s'il avait fermé à la clef, comment n'avait-il pas emporté cette clef, afin d'empêcher qu'on ouvrît ? On prit une autre clef, ou bien les portes en question pouvaient se fermer, mais non s'ouvrir sans clefs. Il y a des appartements qui ferment de cette manière, ceux par exemple qui ont des verroux.

XXIV. (Ib. III, 30.) *Très-longue paix.*—Sous la judicature d'Aod, Israël jouit de la paix dans la terre promise l'espace de quatre-vingts ans, ce qui est le double de la durée de cette paix fameuse du peuple romain sous le roi Numa Pompilius.

XXV. (Ib, III, 31.) *Sur la victoire de Samgar.*— « Et après lui parut Samgar fils d'Aneath, et « il tua aux étrangers six cents hommes, sans « compter les jeunes bœufs, et il sauva Israël. » On peut demander comment après Aod, Samgar a combattu pour Israël, et comment il l'a délivré, car Israël n'avait pas été réduit de nouveau en captivité, ni soumis à la servitude. Comprenons que cette parole : « il sauva, » rappelle non que l'ennemi fit du tort, mais qu'il ne lui fut pas permis d'en faire : il faut croire qu'il essaya de la guerre, mais qu'il fut repoussé par les armes victorieuses du nouveau Juge. Pourquoi ajouter : « *sans compter les jeunes bœufs ?* » c'est obscur. Peut-être Samgar en combattant fit-il un carnage des bœufs ; et pour cette raison l'Ecriture dirait qu'il a tué six cents hommes, sans compter les bœufs mis à mort. Mais pourquoi dire : de *jeunes* bœufs ? Serait-ce que dans la langue grecque l'usage est de donner le nom de veaux à des bœufs déjà forts? Il paraît que, en Egypte, cette locution est usitée, de même que chez nous on appelle poussins, les poules de tout âge. La version faite sur l'Hébreu ne porte pas celles-ci : « sans compter les jeunes bœufs, » comme la version faite sur les Septante : mais en revanche, cette version faite sur l'hébreu porte celles-ci que n'a point la nôtre : « six-cents hommes tués, « *avec un soc de charrue.* »

XXVI. (Ib. IV, 8.) *Sur le secours des anges.* —Quel est le sens de cette réponse de Barac à Débora : « Si tu vas, j'irai ; si tu ne viens pas avec moi, « je n'irai point, car j'ignore en quel jour le « Seigneur favorise son ange avec moi ? » Barac ne pouvait-il pas connaître par la prophétesse ce jour favorable ? Mais celle-ci ne le lui révèle pas : elle marche avec lui. Puis, quel est le sens de ces paroles : « Le Seigneur favorise son ange avec « moi ? » Ceci montre-t-il que les anges eux-mêmes ne réussissent dans leurs entreprises que par l'appui du Seigneur ? Est-ce seulement une manière de parler ; et ces mots : « Le Seigneur favo- « rise son ange avec moi, » signifieraient-ils : Le Seigneur me donne le succès par le ministère de son ange ?

XXVII. (Ib. IV, 15.) *Dieu dirige les événements, en agissant sur les cœurs.* — « Et le Seigneur « épouvanta Sisara et tous ses chariots. » C'est ainsi que l'Ecriture nous montre Dieu agissant sur les cœurs, et donnant aux évènements l'issue qu'il a determinée. Il épouvante, il stupéfie Sisara, c'est indubitablement pour le livrer.

XXVIII. (Ib. IV, 22.) *Sens de ces mots : Il entra auprès d'elle.* — Jahel, cette femme qui mit à mort Sisara, ayant parlé à Barac qui cherchait Sisara, l'Ecriture dit que Barac « entra auprès « d'elle. » Sur cela il faut observer que quand l'Ecriture dit d'un homme qu'il entra auprès

[1] III Rois, XXI. 10, 13.

d'une femme, la conséquence à tirer n'est pas qu'il ait eu commerce avec elle. A la vérité, ces expressions : « il entra auprès d'elle, » n'expriment pas ordinairement autre chose ; mais ici ces paroles doivent être prises dans leur sen naturel : « il entra auprès d'elle, » c'est-à-dire il entra dans sa maison. Elle ne signifient pas le commerce charnel.

XXIX. (Ib. v, 7, 8.) *Phrase rendue obscure par une inversion.* — Dans le cantique de Débora il est dit : « Les habitants en Israël défaillirent, ils « défaillirent jusqu'à ce que surgit Débora, jus- « qu'à ce que surgit une mère en Israël, ils choi- « sirent de nouveaux dieux, comme on prend un « pain d'orge : alors ils s'emparèrent des « villes des princes. » Dans ce passage l'ordre des paroles interverti crée de l'obscurité, et soulève une question. Comment comprendre qu'ils « choisirent de nouveaux dieux comme « on prend un pain d'orge, » et que alors, ils « s'emparèrent des villes des princes ? » comme si Dieu les avait favorisés pour prendre ces villes, quand ils choisissaient de nouveaux dieux, préférant un pain d'orge au *pain de froment* ? Mais nous avons appris dans d'autres passages de l'Ecriture comment il y a fréquemment des inversions. Si d'après cette donnée, on rétablit l'ordre dans les termes, le sens devient clair. Voici donc l'ordre véritable : « Les habitants en Israël défaillirent, « ils défaillirent et se choisirent de nouveaux « dieux, comme on prend un pain d'orge, jus- « qu'à ce que surgit Débora, jusqu'à ce que sur- « git une mère en Israël. ; alors ils s'emparèrent « des villes des princes. »

XXX. (Ib. v, 8.) *Sur la comparaison des faux dieux au pain d'orge.* — On peut demander comment il est dit qu'ils « choisirent de nouveaux « dieux comme un pain d'orge. » Comparé au pain de froment, le pain d'orge doit être, à la vérité, laissé de côté : cependant il nourrit, c'est un aliment qui entretient la vie, tandis que les dieux nouveaux dont firent choix ceux qui s'éloignèrent du Dieu vivant, ces dieux ne purent fournir d'aliment à l'âme, mais furent plutôt un poison. Peut-être cette comparaison ne doit-elle être prise que sous un seul point de vue, et n'a-t-elle d'autre but que d'exprimer cette pensée : de même que le dégoût a ordinairement pour effet de porter à rejeter ce qu'il faudrait choisir et à trouver du plaisir dans ce qu'il faudrait repousser ; ainsi par le vice de leur volonté dépravée, atteinte de langueur, et dégoutée du vrai Dieu, qui était leur Dieu, ils cherchèrent dans les faux dieux la nouveauté seule, après avoir méprisé la vérité ; ils prirent de la sorte un aliment mortel comme si c'eût été un pain d'orge, sans penser qu'ils s'empoisonnaient, mais croyant puiser la vie dans une nourriture saine quoique plus grossière. La comparaison serait donc basée sur l'opinion des Israélites infidèles et leurs dispositions de langueur spirituelle, et non sur la vérité ; car ces dieux nouveaux ne peuvent aucunement être comparés à des aliments qui vivifient.

XXXI. (Ib. vi, 8, 11.) *Le nom d'homme et de prophète, donné à un ange.* — Quand les Israélites « crièrent vers le Seigneur, à cause de Madian, le « Seigneur envoya un homme, un prophète aux « enfants d'Israël, et il leur dit. » Pourquoi, contrairement à l'usage constant des Ecritures, ce prophète n'est-il point désigné par son nom? La cause, pour être cachée, n'en existe pas moins, je crois. En effet, après les paroles par lesquelles ce prophète reproche au peuple sa désobéisance, l'Ecriture poursuit en ces mots : « Et l'ange « du Seigneur vint, et il s'assit sous le chêne « qui était à Ephra : » de là on conjecture, non sans vraisemblance, que c'est un ange qui a été désigné ici sous le nom d'homme ; après avoir prononcé les paroles en question, il sera venu près du chêne indiqué, et il se sera assis. On sait que l'Ecriture a l'usage de donner aux Anges des noms d'homme [1]. On ne voit pas aisément, sans doute, ni évidemment pourquoi un ange serait appelé *un prophète* ; mais on lit qu'un prophète fut appelé *ange* [2]. Mais si les anges ont prononcé des paroles prophétiques, c'est-à-dire, s'ils ont prédit les choses futures, pourquoi le nom de prophète ne pourrait-il pas être donné à un ange ? Toutefois, je l'ai dit, nous n'avons sur ce point aucun témoignage formel et péremptoire.

XXXII. (Ib. vi, 12.) *Explication grammaticale.* — Dans cette parole de l'ange à Gédéon : « Le « Seigneur est avec toi, puissant dans la force, » les expressions « puissant dans la force, » sont au nominatif et non au vocatif ; c'est-à-dire, le « Seigneur puissant est avec toi, » et non : *avec toi, puissant.*

XXXIII. (Ib. vi, 14.) *L'ange parle comme tenant la place de Dieu.* — Remarquez que l'ange, parlant à Gédéon, lui dit comme tenant la place de Dieu : « N'est-ce point moi qui t'ai envoyé? » Qui a envoyé Gédéon, sinon Celui qui a député un ange

[1] Gen. XIX, 10. — [2] Matt. XI, 10.

vers lui ? Débora, au contraire, parlant à Barac dit : « Le Seigneur, Dieu d'Israel, ne t'a-t-il « point donné l'ordre [1]? » Ici on ne dit pas : Le Seigneur ne t'a-t-il pas envoyé? mais : « *N'est-ce « point moi qui t'ai envoyé ?*»

XXXIV. (Ib. VI, 15.) *Gédéon était-il un des Chiliarques?*—Gédéon répond à l'ange : « *A moi, Sei« gneur!* »c'est-à-dire : Venez à mon aide : « Avec « quoi sauverai-je Israël ? *Voilà que mes mille* hom« mes sont les plus faibles dans Manassé. » Faut-il entendre qu'il était à la tête de mille hommes, qu'il était un de ceux que l'Ecriture appelle en grec : *chiliarques?* Est-ce autre chose ?

XXXV. (Ib. VI, 18-2.) *Gédéon n'offre pas son sacrifice à l'ange, mais en sa présence et avec son aide.*— Il faut remarquer que Gédéon ne dit point à l'ange : Je vous offrirai un sacrifice, mais : « J'offrirai *mon* sacrifice,» et je le met« trai en votre présence, » ce qui fait comprendre qu'il a voulu offrir le sacrifice, non pas *à l'ange*, mais *par le ministère de l'ange*. C'est ce que l'ange lui-même fait voir clairement, car il n'accepte point pour lui le sacrifice de Gédéon, mais il dit à celui-ci : «Prends les chairs « et les azymes, et dépose-les sur cette pierre, et « répands le jus. Et lorsque Gédéon eut fait cela, « l'ange du Seigneur étendit l'extémité de la « verge qu'il tenait en sa main, et il toucha les « chairs et les azymes, et le feu jaillit de la pier« re et consuma les chairs et les azymes . » Ainsi, l'ange lui-même dans le sacrifice offert par Gédéon remplit l'office de ministre. En effet, le feu qui eût été allumé sans miracle par l'homme faisant l'office de ministre, et agissant comme homme, fut allumé miraculeusement par l'intervention angélique. A ce moment Gédéon reconnut que ce personnage était l'ange du Seigneur, car l'Eciture ajoute immédiatement : « Et Gédéon vit « que c'est l'ange du Seigneur .» Auparavant donc il parlait à l'ange croyant qu'il était un homme, mais un homme Dieu, puisqu'il voulait offrir le sacrifice en sa présence, afin que la présence d'un saint lui vînt en aide.

XXXVI. (Ib. VI, 20.) *Dieu tolérait qu'on lui offrit des sacrifices ailleurs que dans le tabernacle. L'eau et le feu, symboles de l'Esprit-Saint.* — On peut se demander comment Gédéon n'a pas craint d'offrir le sacrifice à Dieu hors du lieu que le Seigneur avait désigné. Dieu avait défendu qu'on lui offrît des sacrifices ailleurs que dans son tabernacle [2], remplacé dans la suite par le temple. Or, du temps de Gédéon le tabernacle était à Silo ; c'était donc là seulement que le sacrifice pouvait être offert légitimement. Mais on doit considérer que Gédéon avait d'abord pris l'ange pour un prophète, qu'il avait consulté le Seigneur en sa personne pour offrir le sacrifice, et qu'il ne l'eût point offert si l'ange lui en eût fait la défense. Comme l'ange approuva le sacrifice, et consentit qu'il fût offert, Gédéon suivit l'ordre de Dieu en sacrifiant. Dieu certainement a établi des lois légitimes, mais ces lois, c'est aux hommes qu'il les a imposées, et non à lui. Tout ce qu'il a prescrit en dehors de cet ordre commun, n'a pas rendu prévaricateurs ceux qui l'ont éxécuté, mais ils ont été pieux et soumis : ainsi Abraham immolant son fils [1]. Pour convaincre les prêtres des idoles, Elie sacrifia aussi hors du tabernacle [2]. Il le fit, nous devons le comprendre, en vertu d'un ordre du Seigneur qui lui fut communiqué en sa qualité de prophète par révélation, et inspiration. Cependant, la coutume de sacrifier hors du tabernacle était devenue si générale que Salomon lui-même sacrifia sur les hauts lieux, et on ne voit point que son sacrifice ait été réprouvé [3]. Il est vrai que l'Ecriture signale les rois qui, ayant fait des œuvres dignes d'éloge, n'ont pas détruit ces hauts lieux où le peuple était dans l'usage de sacrifier contrairement à la Loi de Dieu, et qu'elle donne de plus grandes louanges à celui qui les a détruits. Dieu tolérait donc, plutôt qu'il ne défendait, cette coutume de son peuple de sacrifier hors du tabernacle, non pas aux dieux étrangers, mais à lui le Seigneur leur Dieu, et même il exauçait ceux qui offraient ces sacrifices. Quant à ce que fit Gédéon, qui ne reconnait un dessein prophétique dans l'action de l'Ange : la glorification prophétique de la pierre du sacrifice? Ce ne fut point à la pierre, sans doute, que le sacrifice fut offert, mais le feu qui consuma le sacrifice sortit de la pierre. Le don du Saint-Esprit, répandu sur nous très-abondamment par Jésus-Christ Notre-Seigneur, est figuré et par l'eau qui jaillit dans la désert de la pierre frappée de la verge [4], et par le feu. Dans l'Evangile en effet, le don du Saint-Esprit est signifié par l'eau quand le Seigneur dit lui-même : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne « et qu'il boive. Celui qui croit en moi, comme « dit l'Ecriture, des fleuves d'eau vive sortiront « de ses entrailles ; » et l'Evangéliste ajoute : « Or « il disait cela de l'Esprit que recevraient ceux qui

[1] Jug. IV, 6. — [2] Deut. XII, 13.

[1] Gen. XXII 2. — [2] III Rois, XVIII, 30-38. — [3] Ib. III, 4-15. — [4] Nomb. XX, 2.

« qui croiraient en lui [1]. » Le feu qui descendit sur les disciples réunis exprima pareillement ce don du Saint-Esprit. On lit : « Ils virent comme des « langues de feu divisées qui se reposèrent sur « chacun deux [2]. » Et le Seigneur lui même dit : « Je suis venu apporter le feu sur la terre [3]. »

XXXVII (Ib. VII, 6) *Les trois cents hommes de Gédéon, figure des fidèles.* — « Et le nombre de ceux « qui burent dans leur main, avec la langue, « fut de trois cents hommes. » La plupart des exemplaires latins n'ont pas ces mots: « dans « leur main, » mais ceux-ci seulement : « avec « la langue ; » ils ont cru rendre suffisamment par ces expressions ce qui est dit plus haut ; « comme des chiens. » Le texte grec porte les deux termes : « dans leurs mains, » et « avec la « langue » afin d'exprimer que les soldats de Gédéon employaient les mains pour porter à la bouche l'eau puisée à la hâte et qu'ils imitaient les chiens en buvant. Les chiens ne puisent pas à longs traits comme font les bœufs, avec le mufle, mais avec la langue ils attirent l'eau. C'est ainsi que burent ces trois cents hommes de Gédéon; cependant ils portaient à la bouche avec la main l'eau que la langue recevait. La version faite sur l'hébreu explique cela clairement, voici ses paroles : « Le nombre « des hommes qui de la main jetant l'eau dans « leur bouche, la prirent avec la langue, fut de « trois cents. » Les hommes en effet ne boivent pas en puisant l'eau avec la langue, comme les chiens, sans employer le secours de la main. L'ordre avait été donné aux soldats de Gédéon de faire ainsi ; mais lorsqu'ils vinrent auprès de l'eau pour boire, beaucoup burent à genoux, ce qui était plus commode, et demandait peu d'effort. Le plus petit nombre d'entre eux se courbèrent sans fléchir le genou et burent à la manière des chiens, jetant l'eau dans la bouche avec la main. Ils furent trois cents. Ce nombre figure la croix, car son signe est la lettre grecque T laquelle de plus symbolise d'autant mieux les nations qui devaient croire au crucifié, que c'est une lettre grecque. Par les Grecs, en effet, l'Apôtre comprend toutes les nations, quand il dit : « Au Juif d'abord et au Grec [4], » et encore : « aux « Juifs et aux Grecs [5]. » Il désigne fréquemment par ces mots, la circoncision et le prépuce : parce que la langue grecque a une si grande prééminence sur toutes les autres langues des nations, que l'on peut sous son nom les désigner toutes. Il faut remarquer que ce nombre de trois cents est celui des serviteurs d'Abraham, quand avec leur concours il délivra son neveu des mains des ennemis, et qu'il reçut la grande et mystérieuse bénédiction de Melchisédech. L'Ecriture rapporte qu'ils étaient trois cents dix-huit [1]. Cet excédent : *dix-huit*, marque, à mon avis, l'époque du règne futur de la grâce, c'est-à-dire, la troisième époque. La première est le temps qui précède la Loi, la deuxième est le temps de la Loi, et la troisième le temps de la grâce. Chacun de ces temps est figuré par le nombre *six* à cause de sa perfection. Ce nombre répété *trois fois* forme *dix-huit*. Aussi cette femme que le Sauveur trouva courbée et qu'il redressa, et comme l'Evangile le dit, qu'il délivra des liens du diable [2], était depuis dix-huit ans dans son infirmité. Quant à ces hommes d'élite avec lesquels Gédéon remporta la victoire ; en comparant la manière dont ils se désaltérèrent à celle des chiens, on montre que Dieu a choisi ce qui est méprisable et sans renom [3]. Le chien est, en effet, l'expression du mépris; c'est pourquoi Jésus dit : « Il n'est pas bon « de prendre le pain des enfans et de le jeter « aux chiens [4]; » et David pour s'abaisser, et paraître méprisable, se donne à lui-même, en parlant à Saül, le nom de chien [5].

XXXVIII. (Ib. VII, 11.) *Variantes.* — Quel est le sens de cette parole : « Gédéon descendit lui-même « avec son serviteur vers le côté des *cinquante* « qui étaient dans le camp ; » ce que certains exemplaires latins rendent ainsi : « vers le côté « du camp où se trouvaient les cinquante senti- « nelles, » et d'autres de cette manière : « vers « le cinquantième côté du camp ? » L'obscurité du texte a fait naître plusieurs interprétations. Il est question de la partie du camp qui était gardée par cinquante sentinelles, ou bien, s'il faut entendre que des compagnies de cinquante hommes étaient de garde tout autour du camp, Gédéon et son serviteur vinrent sur un point du camp que gardaient cinquante sentinelles.

XXXIX. (Ib. VII, 13.) *Le pain d'orge, symbole du choix que Dieu fait des petits pour confondre les superbes.* — Un homme du camp racontait à son compagnon qu'il avait vu en songe un pain d'orge, durci, qui roulait dans le camp, poussait et renversait les tentes de Madian ; Gé-

[1] Jean, VII, 37-39. — [2] Act. II, 3. — [3] Luc, XII, 49. — [4] Rom. II, 9, 10. — [5] I Cor. I, 24.

[1] Gen. XIV, 14-20. — [2] Luc, XIII, 11-13. — [3] I Cor. I, 28 — [4] Matt, XV, 26. — [5] I Rois, XXIV, 15. —

déon l'entendit et fut assuré de la victoire. Ce pain d'orge, comme la comparaison des chiens, signifiait que le Sauveur confondrait les superbes avec ce qui est méprisable selon le monde.

XL. (Ib. VII, 20.) *Cri de guerre des soldats de Gédéon.* — Gédeon ordonna à ses trois cents hommes de crier : « Le glaive du Seigneur, est « à Gédéon, » *Gedeon*, au datif. Ce cri signifie que le glaive accomplirait le bon plaisir de Dieu et de Gédeon.

XLI. (Ib. VIII, 26, 27.) *L'éphod que fit faire Gédéon était-il un vêtement?* — On demande ce que c'est que l'éphod, ou l'éphud. Si, comme le disent la plupart des interprètes, c'est un vêtement sacerdotal ou plutôt un vêtement que l'on met par dessus les autres, appelé en grec : ἐπένδυμα, manteau ou ἐπωμίς, *mantelet*, et en latin : *superhumerale*, vêtement qui recouvre les épaules, on peut se demander avec raison comment Gédéon a employé une si grande quantité d'or à la confection de ce vêtement. En effet, il est écrit : « Les pendants d'oreilles que Gédéon avait de- « mandés se trouvèrent peser mille sept cents « sicles d'or, sans compter les bracelets, les colliers, « les vêtements de pourpre que portaient les « rois de Madian, sans compter les colliers qui en- « touraient le cou des chameaux eux-mêmes ; et « Gédéon en fit un éphod et le dressa dans sa « cité à Ephra, et là tout Israël tomba dans la « fornication de l'idolâtrie à cause de cet éphod, « et il fut pour Gédéon et sa maison un objet de « scandale. » Comment une telle quantité d'or put-elle être employée à ce vêtement ? Nous lisons que la mère de Samuel fit à son fils, en le présentant au Seigneur pour être élevé dans son temple, un éphod le lin, car c'est ainsi que plusieurs interprètent ces paroles : Ephud-bard[1] : cela montre avec évidence que l'éphod est une sorte de vêtement. Ces expressions : « Il le dressa « dans sa cité, » n'auraient-elles point pour but d'indiquer qu'il fut tout en or ? L'Ecriture dit en effet non qu'il *le mit*, mais qu'il le *dressa* parce qu'il était solide et ferme, pouvant être dressé et se tenir debout.

2. *L'empressement des Israélites autour de l'Ephod de Gedéon était une sorte d'idolatrie.* — Gédéon ayant donc fait illicitement cet éphod, « tout Israël tomba dans la fornication de l'idolâ- « trie à cause de cela, » c'est-à-dire en courant à cet éphod contrairement à la Loi de Dieu. Ici une question naturelle se présente : Comment l'Ecriture accuse-t-elle d'idolâtrie le culte et le concours du peuple autour de cet éphod, puisque ce n'était pas là une idole, un simulacre de fausse divinité, mais un des objets sacrés du tabernacle, un vêtement sacerdotal ? C'est qu'en dehors du tabernacle renfermant tous ces objets que Dieu avait commandés, il était défendu d'en faire aucun autre semblable. C'est pourquoi l'Ecriture poursuit en ces termes : « Et cet éphod de- « vint pour Gédéon et sa maison un sujet de « scandale, » c'est-à-dire, d'offense et d'éloignement du Seigneur. C'était comme une espèce d'idolâtrie d'adorer, à la place de Dieu, hors du tabernacle, un ouvrage de main d'homme quelconque, quand ceux que Dieu avait fait exécuter dans l'intérieur de son tabernacle servaient à son culte, bien loin qu'aucun d'eux reçût le culte soit comme Dieu, soit comme image de Dieu.

3. *Gédéon ne fit pas seulement un éphod, mais aussi tous les autres objets qui servaient au culte divin.* — Par l'éphod ou l'éphud, si l'on prend la partie pour le tout, on peut encore entendre tout ce que Gédéon érigea dans la ville à la ressemblance du tabernacle, comme pour rendre un culte à Dieu : l'éphod en effet, comme l'Ecriture le rappelle souvent, est la marque insigne de la dignité sacerdotale Le péché de Gédéon serait donc d'avoir érigé hors du tabernacle une espèce de nouveau tabernacle où l'on vint adorer Dieu. Il n'aurait point construit d'or massit un éphod, pour qu'on l'adorât, mais avec l'or faisant partie du butin, il aurait fabriqué tous les ornements et les ouvrages du sanctuaire, lesquels seraient désignés par l'éphod, à cause de l'insigne prééminence de ce vêtement sacerdotal, comme je l'ai expliqué. L'éphod, si c'est l'ornement qui couvre les épaules sur les vêtements sacerdotaux, n'était point fait d'or exclusivement, bien que l'or y fût employé. Dieu avait ordonné qu'il fût composé d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate et de fin lin. Mais comme les Septante, après avoir énuméré les dépouilles remportées par Gédéon, ajoutent : « Et Gédéon « en fit un éphod, » ils paraissent vouloir faire entendre que tout a été employé à cet objet. On peut voir ici, cependant, une figure de langage désignant la partie pour le tout. Ces paroles : « Il « en fit un éphod, » signifieraient : il fit de cela un éphod, ou bien, avec les dépouilles il fit un éphod, non en employant tout à cet usage, mais en prenant tout ce qui était nécessaire. On lit, en effet, dans la version faite sur l'hébreu : « *avec*

[1] I Rois, II 18.

« *cela* Gédéon fit un éphod ; » ou, comme écrivent les Septante, un éphud, changeant ainsi le mot qu'on dit être employé en hébreu. Tous les prêtres ne portaient point cet éphod tissu d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate et de fin lin ; mais le grand-prêtre seulement. Aussi, l'éphod que Samuël reçut de sa mère, et dont nous avons parlé, n'était-il point ce riche ornement ; car Samuël n'était pas souverain Pontife, c'était un enfant qui était offert pour être élevé dans le temple. Cet éphod de Samuël est appelé *éphud-bar*, ou plutôt, à ce que disent ceux qui connaissent la langue hébraïque, *éphud-bat*, ce qui signifie un éphod de lin. — Je pense que l'éphod fabriqué par Gédéon fut ce vêtement somptueux, principal ornement du Grand-Prêtre, et que, sous sa dénomination, se trouvent compris tous les autres ouvrages sacrés qu'il fit construire hors du tabernacle du Seigneur, dans sa propre ville. Tel fut le péché qui devint un sujet de scandale pour Gédéon et sa famille, et causa la perte d'un si grand nombre de ses fils, comme l'Écriture le raconte ensuite [1].

XLII. (Ib. VIII, 27, 28.) *Est-ce après le péché de Gédéon que le peuple jouit de quarante années de paix ?* — Une question qui ne doit pas être omise, c'est de savoir comment pendant les jours de Gédéon la terre a été en repos quarante ans, puisque après la victoire qui affranchit la nation, Gédéon fit avec l'or des dépouilles un idole que tout Israël adora, et qui devint pour lui-même et toute sa maison une cause de ruine. Comment après une telle prévarication, dont Gédéon et le peuple se rendirent coupables, la terre fut-elle en repos pendant quarante ans ? L'Écriture nous montre constamment qu'au lieu d'obtenir la paix, le peuple l'a perdue quand il est devenu infidèle au Seigneur son Dieu, et qu'au lieu d'être mis à l'abri des incursions de ses ennemis, il a passé sous leur joug. Mais il y a ici, suivant l'usage de l'Écriture, un récit anticipé : l'histoire de l'éphod confectionné par Gédéon, contrairement à la Loi de Dieu, avec l'or provenant des ennemis vaincus et désarmés, est une histoire rapportée à l'avance, l'Écriture voulant joindre dans le même récit ce qui regarde l'origine de cet or et l'emploi que l'on en fit. Ce fut plus tard, vers la fin des jours de Gédéon, que ce péché fut commis, quand vinrent les maux dont l'Écriture fait la narration après avoir mentionné les années de paix dont la terre jouit au temps de Gédéon. En rappelant ces années de paix, l'Écriture fait un résumé, c'est-à-dire qu'elle reprend la suite des événements qu'elle avait interrompue en intercalant le récit du scandale arrivé plus tard.

XLIII. (Ib. VIII, 33.) *Après la mort de Gédéon le peuple tombe dans l'idolâtrie.* — « Et il arriva, « après la mort de Gédéon, que les enfants d'Is- « raël s'égarèrent et tombèrent dans la fornica- « tion à la suite des Baalim, et ils prirent Baal- « bérith pour leur Testament, afin qu'il fût leur « Dieu. » Baalim et Baalbérith sont des idoles. La prévarication du peuple, son idolâtrie fut plus énorme après la mort de Gédéon, qu'elle n'avait été de son vivant à l'occasion de l'éphod ; car l'éphod, bien que la confection en eût été illicite, était un des objets sacrés du tabernacle, tandis que cette dernière fornication de l'idolâtrie ne put pas même s'autoriser du prétexte qu'on suivait la religion de ses pères. Si l'éphod fut fait, non à la fin de la vie de Gédéon, mais auparavant, Dieu usa de patience, et permit que la paix ne fût point ôtée à la terre, parce que bien que l'on eût transgressé son précepte, on ne s'était pas entièrement éloigné de lui, en exécutant un ouvrage semblable à celui que lui-même avait prescrit en son honneur dans son tabernacle. Mais le Seigneur ne voulut pas laisser impunies ces dernières iniquités plus graves, cette manifeste idolâtrie de son peuple.

XLIV. (Ib. IX, 14, 15.) *Allégorie.* — Ici nous trouvons une allégorie : Le buisson, espèce d'épine, convié par les autres arbres à être leur roi, dit ces paroles : « Si en vérité vous me constituez « pour votre roi, venez, confiez-vous à ma protec- « tion ; et si non, que le feu sorte du buisson et « dévore les cèdres de Liban. » Le sens de ce passage est obscur, mais on l'éclaircit à l'aide d'une distinction. Il ne faut pas lire : « Et si le feu ne « sort pas du buisson, » mais il faut placer la virgule après ces mots : « et si non, » puis ajouter : « que le feu sorte du buisson, » c'est-à-dire : si vous ne me choisissez pas véritablement pour votre roi « que le feu sorte du buisson, et qu'il « consume les cèdres de Liban. » Ces paroles expriment la menace de ce qu'il pourra faire, si on n'accepte pas sa royauté. Mais comme il ne dit pas : *le feu sortira du buisson, et consumera les cèdres du Liban*, et qu'il dit « que le feu sorte et « consume, » la distinction qui était sous-entendue ne suffit pas à éclaircir le sens. Quand quelqu'un dit par exemple : si tu ne veux pas faire ce que j'exige, *que ma colère tombe sur toi*, c'est-à-

[1] Jug. IX, 5.

dire, qu'elle *tombe à l'instant; à quoi tient-il qu'elle n'éclate?* la menace à quelque chose de plus véhément, sa puissance paraît plus efficace, plus présente, que si l'on disait, en menaçant d'une vengeance à venir : *ma colère sévira.*

XLV. (Ib. IX, 23.) *Dieu envoie-t-il ou laisse-t-il seulement aller l'esprit mauvais?* — « Et le Seigneur « envoya un esprit malin entre Abimélech et « les hommes de Sichem. » Ces paroles expriment-elles un ordre, ou seulement une permission de la part du Seigneur ? c'est ce qui n'est point facile à décider. Le terme employé ici est : *emisit*, il *envoya*, et dans le grec on lit aussi : *il envoya*, ἐξαπέστειλεν, comme dans le Psaume : « Envoyez votre lumière [1]. » Il est vrai que dans certains endroits, nos interprètes rendent le mot grec ἐξαπέστειλεν, non par : *il envoya*, mais par : *il laissa partir*. On peut donc entendre que Dieu a laissé partir un esprit mauvais qui voulait aller au milieu d'eux, en d'autres termes, qu'il lui a donné le pouvoir de troubler la paix parmi eux. Il paraît d'ailleurs si peu impossible que Dieu envoie un esprit mauvais pour exercer sa juste vengeance, que certains interprètes ont même été jusqu'à rendre l'expression : ἐξαπέστειλεν, par : *il mit au-dedans d'eux*.

XLVI. (Ib. IX, 32, 33.) *Le matin et le lever du soleil sont des termes identiques.* — Zébul, gouverneur de la ville de Sichem, fait dire aux émissaires d'Abimélech ces paroles : « Et maintenant « lève-toi pendant la nuit, toi, et ton peuple « avec toi, et dresse des embuscades dans la cam- « pagne. Et le matin, lorsque le soleil se lève, tu « te hâteras, et tu te précipiteras sur la ville. » Là où les exemplaires latins portent : *tu te hâteras, maturabis*, ou, selon quelques uns : *manicabis*; le texte grec porte, ce que l'on ne peut rendre par un seul mot : « *tu te lèveras au* « *point du jour.* » Peut-être l'expression latine : *maturabis, tu te hâteras,* dérive-t-elle du mot : *matutinum, matin,* bien qu'elle soit prise pour exprimer la rapidité dans l'exécution d'une chose, en quelque temps que ce soit. Quant à l'expression : *manicabis,* je ne vois pas de terme latin qui lui corresponde. Mais comment après avoir dit : « aussitôt que le soleil se lève, » ajoute-t-il : « tu « te lèveras au point du jour? » Le *point du jour*, en grec ὄρθρός, marque le temps qui précède le lever du soleil, ou ce que, dans le langage usuel, on appelle les premiers rayons de *l'aube*. Quand donc l'auteur sacré dit : « le matin, » cela doit s'entendre du point du jour, et s'il ajoute : « aus- « sitôt que le soleil se lève, » c'est pour exprimer que l'avis doit être exécuté, non après le soleil levé, mais aussitôt que ses premiers rayons paraissent à l'orient. La blancheur de l'aube n'a point, en effet, d'autre cause que le retour des premiers rayons du soleil qui viennent frapper l'orient. C'est pourquoi le même événement rapporté par deux évangélistes est placé par l'un *au grand matin*, quand les ténèbres n'étaient point encore dissipées, et par l'autre *au lever du soleil*, parce que la lumière de l'aube, si faible qu'elle fût, provenait du lever du soleil, c'est-à-dire, de son approche vers l'horizon et de l'éclat projeté par sa présence. Quelques ignorants ont imaginé que cette lumière de l'aube n'était point celle du soleil, mais la lumière primitive créée avant le soleil, que Dieu fit au quatrième jour.

XLVII. (Ib. X, 1.) *Discussion grammaticale et généalogique.* — « Après Abimélech, ce fut Thola « qui s'éleva pour sauver Israël, Thola fils de Phua « fils du frère du père d'Abimélech *filius patris fra-* « *tris* homme d'Issachor. » L'Ecriture semble appeler Thola, qui est fils de l'oncle d'Abimélech, fils du *père* de *son frère, filius patris fratris*, quand il faudrait pour parler régulièrement dire conformément à l'usage : *filius fratris patris,* fils du *frère de son père*, ce qui serait plus clair. Thola, en effet, comme on le voit avec la dernière évidence dans la version faite sur l'hébreu, était fils de *l'oncle* d'Abimélech. Des deux noms : *du frère et du père* tous deux *au génitif*, c'est *frère* qui est sujet: et *père* qui est régime : *le frère du père*, c'est-à-dire l'oncle, et non pas : *le père du frère*. Les deux noms sont au génitif, quelque soit celui que l'on prenne pour sujet. Mais une autre question s'élève. Comment un « homme d'Issachor, » c'est-à-dire de la tribu d'Issachor, put-il être oncle paternel d'Abimélech, qui était fils de Gédéon, de la tribu de Manassé ? Comment Phua et Gédéon furent-ils frères, de manière que Phua put être *oncle paternel d'Abimélech*, et avoir pour fils Thola, qui fut, selon le récit de l'Ecriture, successeur d'Abimélech ? Gédéon et Phua purent avoir la même mère, quoique nés de pères différents; ils furent ainsi frères de *mère* et non de *père*. Il n'était point rare que les femmes épousassent des hommes de tribus diverses. Saül, qui était de la tribu de Benjamin, donna sa fille à David, qui était de la tribu de Juda [2]. Le prê-

[1] Ps. XLII, 3.

[1] Marc, XVI, 2 Jean, XX, 1. — [2] I Rois, XVIII, 27.

tre Joïada, qui était certainement de la tribu de Lévi, épousa une fille du roi Joram, qui était de la tribu de Juda [1]. Nous voyons dans l'Evangile que Marie et Elisabeth étaient parentes [2]; Elisabeth était cependant de la famille d'Aaron, ce qui fait voir qu'il y eut une femme de la tribu de Lévi et de la famille d'Aaron qui entra dans la tribu de Juda, et fut le principe de la parenté d'Élisabeth et de Marie. Ainsi, Notre-Seigneur fut selon la chair issu de la race royale, et du sang d'Aaron.

XLVIII. (Ib. XI, 24.) *Le Dieu des Ammonéens était-il réellement capable de posséder quelque chose?* — Jephté fait dire entre autres choses au roi des enfants d'Ammon par ses embassadeurs, les paroles que voici : « Ne posséderas-tu pas tout ce « que Chamos ton Dieu a hérité, *pour toi* ? et ce « que le Seigneur notre Dieu a pris en votre « présence, ne le posséderions-nous pas? » Certains interprètes latins traduisent ainsi : « Ne pos- « sèderas-tu pas tout ce que Chamos ton dieu t'a « donné en héritage ? » Suivant cette explication, Jephté paraîtrait reconnaître que ce dieu appelé *Chamos* a pu donner quelque chose en héritage à ses adorateurs. D'autres exemplaires portent : « Ne posséderas-tu pas tout ce que « Chamos ton dieu a possédé ? » ce qui signifie que ce dieu aurait pu posséder quelque chose. Cette parole ferait-elle allusion à la tutelle exercée sur les nations par les Anges, comme Moïse serviteur de Dieu l'a chanté [3]? L'Ange protecteur des enfants d'Ammon aurait-il eu ce nom de *Chamos* ? Qui oserait l'affirmer, quand il y a une autre interprétation que voici : Le roi des Ammonites croyait que son dieu était possesseur des terres en question, ou qu'il lui en avait donné le domaine. Ce sens ressort avec plus de clarté du texte grec : « Ne posséderas-tu pas tout ce « que, *pour toi*, Chamos ton Dieu a possédé ? » Ces mots *pour toi*, signifieraient : *comme il te paraît*; ton dieu a hérité, *selon toi*, tu as cette croyance : cela ne veut pas dire qu'il puisse *réllement* posséder quelque chose. Dans ce qui suit : « Tout « ce que le Seigneur votre Dieu a pris, » il n'est point ajouté : *pour nous*, c'est-à-dire comme si cela nous paraissait ainsi ; mais *il a pris véritablement* « en votre présence, » car il a enlevé aux anciens possesseurs et il nous a donné ces terres : « nous posséderons cet héritage. »

XLIX. (Ib. XI.) *Du vœu de Jephté.* — 1. C'est une question considérable, extrêmement difficile à résoudre que celle de la fille de Jephté, offerte à Dieu en holocauste par son père. Dans la guerre, Jephté avait fait vœu, s'il obtenait la victoire, d'offrir en holocauste le premier venu qui, sortant de la maison, se présenterait à sa rencontre. Ce vœu émis, Jephté fut vainqueur; sa fille se présenta à sa rencontre ; il exécuta son vœu. Comment faut-il entendre ceci ? Les uns désirant le savoir, le cherchent avec soumission : d'autres, par une piété ignorante et ennemie de nos saintes Ecritures, s'appuient principalement sur ce fait, criminel à leurs yeux, pour accuser le Dieu de la Loi et des Prophètes d'avoir pris goût aux sacrifices humains eux-mêmes. Aux attaques calomnieuses de ces derniers nous répondons d'abord que le Dieu de la Loi et des Prophètes, et pour parler plus explicitement, que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob n'a point mis sa complaisance dans les sacrifices où l'on offrait les animaux en holocauste. Figures et ombres des choses futures, ces sacrifices avaient pour objet de rendre vénérable à nos yeux la réalité des mystères dont ils étaient le symbole. L'utilité de leur changement est manifeste : ils ont dû cesser d'être obligatoires et même être défendus, de peur qu'on n'imaginât que Dieu trouvait à ces sortes d'offrandes un plaisir grossier et tout charnel.

2. Mais a-t-il fallu que la réalité des mystères de l'avenir fût *symbolisée par des sacrifices humains*? On le demande avec raison. Ce n'est pas que l'immolation, pour ce motif, de victimes humaines, destinées en tout cas à la mort, devrait nous inspirer de l'horreur et de l'effroi, si ces victimes volontairement dévouées eussent été agréées de Dieu pour recevoir une éternelle récompense. Mais si cela était ainsi, de tels sacrifices ne déplairaient point au Seigneur ; or, l'Ecriture atteste avec assez d'évidence , que ces offrandes lui sont odieuses. Dieu veut et prescrit que tous les premiers-nés lui soient consacrés et lui appartiennent; il ordonne cependant qu'on rachète les premiers-nés des hommes [1], de peur qu'on ne croie qu'il faille les lui immoler. Pour montrer plus ouvertement que de pareils holocaustes lui déplaisent, il les proscrit, témoigne l'horreur qu'ils lui inspirent chez les nations étrangères, et défend à son peuple d'oser suivre de tels exemples. « Si le Seigneur ton Dieu ex- « termine les nations chez lesquelles tu vas pé- « nétrer pour occuper le pays qu'ils habitent

[1] II Paralip. XXII, 11. — [2] Luc, I, 36. — [3] Deut, XXXII, 8, Sept.

[1] Ex, XIII, 2, 12. 13.

« sous tes yeux, si tu les soumets, si tu occupes « leur pays; sois attentif sur toi-même, ne cherche pas à les imiter, après qu'ils auront été « exterminés de devant ta face ; ne recherche pas « leurs dieux, disant : Comme les nations se « conduisent envers leurs dieux, je me conduirai « moi même; tu ne feras pas ainsi envers le « Seigneur ton Dieu. Car les abominations que « le Seigneur hait, ils les ont faites pour leurs « dieux, ils brûlent dans le feu leurs fils et leurs « filles, en l'honneur de leurs dieux [1]. »

3. Peut-on démontrer plus évidemment qu'on le fait par ces témoignages de la Sainte Ecriture sans parler des autres du même genre, que Dieu, dont le genre humain a reçu le don de l'Ecriture, non-seulement ne se plaît pas aux sacrifices humains, mais qu'il les a en horreur ? Il aime, à la vérité, il couronne les victimes humaines, quand le juste, souffrant par les mains de l'iniquité, combat jusqu'à la mort pour la vérité quand des ennemis qu'il a offensés pour la justice versent son sang, et qu'il leur rend le bien pour le mal, l'amour pour la haine. C'est là le sang du juste répandu, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, dont parle Notre-Seigneur [2]. Ce que Dieu agrée surtout, c'est le sang que Jésus à lui-même versé pour nous, le sacrifice par lequel il s'est offert lui-même à la Divinité. Il s'est offert; mais ses ennemis le mirent à mort, pour la justice. A son exemple des milliers de martyrs ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité, et ont été immolés par la cruauté de leurs ennemis. Parlant d'eux, l'Ecriture dit : « Ils les a éprouvés, comme l'or dans la fournaise; il les a agréés, comme *l'hostie de l'holocauste* [3]. » De là ce cri, de l'Apôtre : « Déjà je « suis moi-même immolé [4]. »

4. Mais ce n'est point de cette manière que Jephté offrit sa fille en holocauste au Seigneur. Il l'offrit suivant le rite prescrit pour les sacrifices d'animaux, interdit par rapport aux hommes. Ce qui paraît ressembler davantage à cette action, c'est ce que fit Abraham d'après un commandement spécial du Seigneur [5]; car jamais le Seigneur n'a prescrit de tels sacrifices par *une loi générale*, et même il les a absolument défendus. Mais entre la conduite de Jephté et celle d'Abraham il y a cette différence, que celui-ci offrit son fils, sur *un ordre reçu*, et que Jephté sans avoir eu de commandement spécial, fit ce qui était défendu par la Loi. Du reste, Dieu fit voir que de pareilles offrandes ne lui agréaient point, non-seulement par la Loi, dans la suite; mais au moment même du sacrifice d'Abraham; car après avoir mis à l'épreuve, par son commandement, la foi du père, il l'empêcha de mettre à mort son fils, et substitua un bélier, afin que le sacrifice fût accompli légitimement suivant la coutume des anciens, convenable pour cette époque.

5. Mais, puisque de telles offrandes ne peuvent être légitimement présentées au Seigneur, comment, dira-t-on, Abraham a-t-il pu croire religieusement se rendre, par là, agréable à Dieu ? Jephté pour la même raison, n'a-t-il pas pu très-légitimement penser qu'un pareil sacrifice lui serait agréable ? Il faut considérer qu'autre chose est d'obéir à un commandement que l'on reçoit, autre chose, de s'engager spontanément par un vœu. Si le serviteur, à qui son maître à prescrit quelque chose qui s'écarte de l'ordre habituel de la maison, mérite des éloges par son obéissance, cela ne veut pas dire qu'en faisant les mêmes choses de son propre mouvement et sur une téméraire présomption, il ne serait pas digne de châtiment. Abraham du reste se croyant obligé d'immoler son fils pour obéir à l'ordre de Dieu, pouvait en même temps penser que de semblables victimes ne lui étaient pas agréables et qu'il avait commandé ce sacrifice pour ressusciter la victime, et faire éclater ainsi sa sagesse. C'est en effet ce qui est dit d'Abraham dans l'Epître aux Hébreux : sa foi est louée, parce qu'il a cru que Dieu pouvait ressusciter son fils [1]. Quant à Jéphté il a de lui-même voué un sacrifice humain, sans que Dieu l'ait commandé, ni demandé, et contrairement à son légitime précepte. Il est écrit en effet : « Jephté fit un vœu « au Seigneur, et dit : « Si vous livrez en mes mains « les enfants d'Ammon, quiconque sortira des « portes de ma maison à ma rencontre, au retour « du triomphe sur les enfants d'Ammon, celui-« là je l'offrirai au Seigneur en holocauste. »

6. Ce qui est voué par ces paroles, assurément ce n'est pas un des animaux qui pouvaient, suivant la Loi, être offerts en holocauste au Seigneur. L'usage n'est point et n'a jamais été que les animaux viennent au devant des capitaines victorieux, à leur re-

[1] Deut. XII, 29, 31. — [2] Matt. XXIII 35. — [3] Sag. III 6. — [4] II Tim. IV, 6. — [5] Gen. XXII.

[1] Hebr. IX 17-19.

tour de la guerre. Parmi les animaux, les chiens courent au devant de leurs maîtres pour les caresser et les flatter : mais Jephté ne pouvait en faisant son vœu les avoir en vue : il eût paru faire outrage à Dieu en lui dévouant ce qui était, non-seulement illicite, mais méprisable et impur suivant la Loi. Il ne dit point d'ailleurs : *Tout ce qui sortira des portes de ma maison je l'offrirai en holocauste*, mais : « Quiconque sortira je l'offrirai ; » ce qui montre, sans aucun doute, que dans son esprit il est exclusivement question d'une personne humaine, quoique non pas peut-être de sa fille unique ; et toutefois qui pouvait la dévancer pour aller à la rencontre d'un père couvert de tant de gloire ? Qui ? si ce n'est peut être une épouse ? Il n'importe, en effet, qu'il ait dit, employant le genre masculin : « Quiconque, *quicumque*, sortira « des portes de ma maison » au lieu de : *celle qui* ; l'Ecriture à l'usage de se servir du genre masculin pour désigner les deux sexes : c'est ainsi qu'il est dit d'Abraham : « se levant d'auprès *du mort* [1], » bien qu'il soit question de la mort de sa femme.

7. L'Ecriture paraît éviter de porter un jugement sur ce vœu et son accomplissement. Elle juge très-ouvertement le sacrifice d'obéissance d'Abraham ; mais pour le fait de Jephté, elle se borne à le rapporter, laissant aux lecteurs à l'apprécier. C'est ainsi qu'elle raconte sans blâme n approbation l'action de Juda, fils de Jacob, ayant commerce avec sa bru sans la connaître [2], ce qui fut seulement de sa part une fornication, parce qu'il prenait cette femme pour une prostituée : elle laisse ainsi le jugement de cet acte à la conscience éclairée par la justice et la loi de Dieu. Or, dès là que l'Ecriture ne juge pas le fait de Jephté, ni dans un sens, ni dans l'autre, mais en laisse l'appréciation à l'exercice de notre intelligence, nous pourrions déjà dire que ce vœu a déplu à Dieu, qui permit pour punir Jephté que sa propre fille unique vint la première au devant de son père. Celui-ci, en effet, s'il avait compté sur cette rencontre, et qu'elle eût été dans son intention, n'aurait point déchiré ses vêtements à la vue de son enfant, et ne se serait point écrié : « Malheureux que je suis ! hélas ! ma « fille, vous êtes devenue un piège pour moi ; « votre présence à mes yeux fait mon malheur. » Ajoutez qu'un long délai de soixante jours fut laissé à cette fille unique, si chérie, et que Dieu n'empêcha point le malheureux père de l'immoler, comme il avait empêché Abraham, mais qu'il le laissa accomplir son vœu, et se frapper lui-même par cette perte douloureuse, sans que cette immolation d'une créature humaine pût apaiser le Seigneur ; ainsi ce père fut châtié, et l'exemple de pareils vœux ne resta pas impuni, pour que les hommes apprennent que de vouer à Dieu comme victimes, leurs semblables, et ce qui est plus horrible, leurs enfants, c'est un vœu extrêmement grave, et aussi pour montrer que de tels vœux n'étaient point sincères, mais plutôt simulés, puisque leurs auteurs, appuyés sur l'exemple d'Abraham, espéraient que Dieu en empêcherait l'accomplissement.

8. Voilà ce que nous pourrions dire, si notre conviction n'était ébranlée par deux témoignages surtout des saintes Ecritures, ce qui exige qu'un fait de cette gravité, rapporté dans des livres d'une autorité si grande, soit examiné avec l'aide de Dieu, plus soigneusement encore et plus attentivement, de peur qu'on ne juge avec témérité dans un sens ou dans un autre. Dans l'Epître aux Hébreux, Jephté est compté au rang des saints personnages, ce qui doit nous faire appréhender d'incriminer sa conduite. Nous lisons : « Que dirai-je encore ? Le temps me manque « pour raconter ce qu'ont fait Gédéon, Barac, « Samson, et Jephté, et David, et Samuel, et les « Prophètes ; par la foi ils ont triomphé des « royaumes ; opérant la justice, ils ont obtenu les « promesses [1]. » Voilà le premier témoignage : voici le second : quand l'Ecriture raconte le vœu de Jephté et son accomplissement, elle fait précéder ce récit des paroles suivantes : « Et l'Esprit « du Seigneur fut sur Jephté ; et il passa à travers « Galaad et Manassé, il traversa les grottes de « Galaad, et des grottes de Galaad il alla au-delà « des fils d'Ammon, et Jephté fit vœu au Sei« gneur » et le reste qui concerne ce vœu. Par où il semble que tout ce que fit Jephté, après que l'Esprit du Seigneur fut sur lui, est l'œuvre de ce même Esprit. Car deux témoignages nous obligent à rechercher quelle fut la cause du fait en question, plutôt que de le condamner précipitamment.

6. Premièrement, quant au passage de l'Epître aux Hébreux que j'ai rapporté ; ce n'est pas seulement Jephté qui est mis au rang des personnages dignes d'éloge, mais encore Gédéon, dont l'Ecriture dit pareillement : « L'Esprit du

[1] Gen. XXIII, 3. — [2] Ib. XXXVIII, 15.

[1] Hébr. XI, 32.

« Seigneur fortifia Gédéon [1] ; » et cependant nous ne pouvons pas l'approuver et même nous devons le blâmer sans hésitation, puisque l'Ecriture s'explique très-ouvertement là dessus, d'avoir fabriqué avec l'or du butin un éphod qui fit tomber Israel dans la fornication de l'idolatrie, et qui devint un scandale pour sa maison [2]. On ne fait point injure pour cela au Saint-Esprit qui lui donna la force de dompter si facilement les ennemis de son peuple. Pourquoi donc est-il mis au rang de ceux « qui par la foi ont dompté les « royaumes, opérant la justice, » sinon, parce que l'Ecriture sainte en donnant à la foi et à la justice de certains hommes des éloges mérités, n'a point pour cela perdu le droit de signaler également leurs fautes avec vérité, si elle en reconnaît quelques unes, et qu'elle croie nécessaire de les signaler ? Je ne sais pas, en effet, si ce même Gédéon en demandant un prodige, quand il fit, selon ses propres paroles, *l'épreuve de la toison* [3], ne pécha point contre le précepte : « Tu ne « tenteras pas le Seigneur ton Dieu [4]; » cependant, même dans cette tentative, le Seigneur découvrit des mystères qu'il voulait faire connaître à l'avance ; ainsi, la toison mouillée, quand l'aire était entièrement sèche à l'entour, figurait l'ancien peuple d'Israël où étaient les saints inondés de la grâce céleste comme d'une pluie spirituelle ; l'aire mouillée ensuite, quand la toison était sèche, figurait l'Eglise répandue par toute la terre, et possédant la grâce céleste non plus enveloppée, comme dans la toison, mais à découvert, tandis que le peuple ancien privé de la rosée de cette même grâce était, pour ainsi dire, desséché. Ce n'est point sans raison néanmoins que l'Epître aux Hebreux met Gédéon au nombre des hommes fidèles et opérant la justice : sa vie fidèle et vertueuse, et, sans doute aussi, sa sainte mort lui ont mérité cet éloge.

10. Parce qu'il est écrit : « L'Esprit du Sei« gneur fut sur Jephté, » faut-il attribuer à l'Esprit du Seigneur tout ce qui arriva ensuite, le vœu de Jephté, la victoire qu'il remporta, l'exécution de son vœu, et regarder même ce sacrifice comme prescrit par Dieu à l'exemple de celui d'Abraham ? Je n'oserais le dire. Il est vrai qu'on peut signaler une différence entre sa conduite et celle de Gédéon. Quand Gédéon eut péché en faisant un éphod qui entraîna tout le peuple dans la prévarication, l'Ecriture ne mentionne plus aucun succès obtenu par ses armes ; quand Jephté, au contraire, eut fait vœu, il remporta une insigne victoire : il avait fait vœu pour l'obtenir ; l'ayant obtenue il accomplit son vœu. Remarquons cependant que Gédéon aussi délivra son peuple par une grande victoire, accompagnée d'un affreux carnage de l'ennemi ; non sans doute après avoir fait l'éphod, mais après avoir tenté le Seigneur, ce qui est assurément un péché. Nous lisons, en effet : « Et Gédéon « dit au Seigneur : Que votre indignation ne s'al« lume pas contre moi, je parlerai encore une « fois, et une fois encore je ferai une épreuve « sur la toison etc. » Il craignait la colère de Dieu, parce qu'il savait qu'en faisant une épreuve, il péchait, Dieu ayant défendu cela très-clairement dans la Loi. Cette faute cependant fut suivie d'un prodige éclatant, et significatif d'une grande victoire et de la délivrance du peuple. C'est que Dieu avait résolu de venir en aide à son peuple affligé, faisant également servir à ses desseins, soit pour figurer l'avenir, soit pour accomplir sa parole, la fidelité et la religion, les fautes et les défaillances du chef qu'il avait choisi pour l'exécution de l'entreprise.

11. Ce n'est pas seulement, en effet, par ceux qui sont comptés, malgré leurs péchés, au nombre des justes, que Dieu agit en faveur de son peuple. Il employa de la sorte Saül, Saül même, entièrement rejeté. L'Esprit de Dieu tomba sur Saül, et celui-ci prophétisa ; non quand il agissait suivant la justice, mais lorsqu'il persécutait David, un innocent, un saint [1]. L'Esprit du Seigneur agit pour l'exécution des desseins qu'il a conçus et arrêtés, employant les bons et les méchants, des instruments éclairés et des instruments aveugles. Caïphe, persécuteur violent du Christ, fit, ignorant ce qu'il disait, cette prophétie remarquable, qu'il fallait que le Christ mourût pour la nation [2]. Quand Gédéon voulut tenter le Seigneur, et ne crut pas, malgré la parole de Dieu, qu'il délivrerait son peuple, n'était-ce point l'Esprit du Seigneur qui, dans le dessein d'annoncer l'avenir, inspira, à ce juge d'Israël l'idée de la toison d'abord mouillée, puis sèche, et de l'aire, d'abord sèche, puis arrosée ? Que sa foi ait éprouvé une défaillance, c'est le fait de l'infirmité de l'homme, c'est sa faute ; mais que Dieu ait fait servir cette faiblesse pour annoncer au genre humain ce qu'il fallait lui révéler, c'est l'œuvre, nous devons

[1] Jug. vi, 34. — [2] Ib. viii, 27. — [3] Ib, vi, 39. — [4] Deut. vi, 16.

[1] I Rois, xix, 20-24. — [2] Jean, xi, 49-51.

le comprendre, de sa miséricorde, de son admirable Providence.

12. Si quelqu'un dit que Gédeon, en tout ceci, a parlé et agi avec une pleine science, par une révélation prophétique, comme instrument de la manifestation des signes de l'avenir, que sa foi n'a point défailli, qu'il a cru à ce que le Seigneur lui avait promis déjà, que l'épreuve de la toison était pour lui une action prophétique, exempte de faute, par la même, comme le stratagème de Jacob [1]; qu'en disant à Dieu : « Que votre indignation ne s'allume pas contre « moi, » il n'était point dominé par la crainte de la colère divine, mais rempli de la confiance que le Seigneur ne s'irriterait point, sentant qu'il agissait comme prophète sous l'inspiration de son Esprit ; je ne m'y oppose pas. Mais, quant au fait de l'éphod que l'Ecriture elle-même a condamné, qu'on n'entreprenne pas, quelle qu'en soit la signification mystérieuse, de l'excuser de péché. Lorsque, par son ordre, trois cents hommes, (ce nombre même est un signe symbolique de la croix,) prirent des vases d'argile, dans lesquels des torches ardentes furent renfermées, et qu'ayant tout-à-coup brisé ces vases, la lumière brillante de tous ces flambeaux jeta l'épouvante dans la multitude innombrable des ennemis [2], Gédéon paraît avoir agi de son propre mouvement, car l'Ecriture ne dit point que le Seigneur le lui ait conseillé. Cependant cette action était grandement prophétique ; qui en avait inspiré le dessein à Gédéon, si ce n'est Dieu? Dieu figurait à l'avance ses saints qui porteraient le trésor de la lumière évangélique dans des vases d'argile, selon cette parole de l'Apôtre : « Nous portons ce trésor dans des vases d'ar- « gile [3]. » Ces vaisseaux étant brisés par le martyre, leur gloire parut avec plus d'éclat, et par eux la lumière soudaine de Jésus-Christ vainquit les adversaires impies de la prédication de l'Evangile.

13. L'Esprit du Seigneur, dans les temps prophétiques, symbolisa donc et prédit les choses futures, soit par des hommes qui connaissaient ses desseins, soit par des hommes qui les ignoraient. Les fautes commises par ces hommes n'en étaient pas moins des fautes, quoique Dieu, qui de nos maux sait tirer le bien, s'en fût servi pour signifier ce qu'il voulait. Si le sacrifice d'une victime humaine quelconque, ou même d'un enfant par son père, si un tel sacrifice voué ou accompli n'était point un péché parce qu'il aurait une haute signification spirituelle, ce serait en vain que Dieu aurait défendu de pareilles offrandes et témoigné l'horreur qu'il en éprouve; car les sacrifices qu'il a ordonnés ont aussi assurément une signification spirituelle et figurent de grands mystères. Pourquoi donc ceux-là seraient-ils interdits, quand la même signification spirituelle qui autorise ceux-ci pourrait également rendre les autres légitimes ? Pourquoi ? sinon parce que les sacrifices humains, fussent-ils figure de ce qu'il convient de croire, déplaisent à Dieu, quand l'homme est immolé pour l'homme comme une hostie de choix, ainsi qu'on immole les animaux, quand ce ne sont pas des ennemis qui mettent à mort l'homme juste pour le punir de ce qu'il veut vivre suivant la justice, ou refuse de pécher.

14. On dira que les victimes d'animaux étant d'un usage quotidien, les hommes spirituels en comprenaient, sans doute, la signification mystique, mais que la coutume rendait les esprits moins attentifs à la recherche du grand mystère du Christ et de l'Eglise ; et que Dieu pour réveiller par quelque chose d'extraordinaire et d'imprévu, les âmes endormies, voulut qu'un sacrifice humain lui fût offert, précisément parce qu'il avait jusque-là défendu ces sortes de sacrifices; de la sorte, l'étonnement devait faire naître une grande question, laquelle provoquerait les âmes religieuses à sonder avec zèle un grand mystère : enfin l'esprit humain, scrutant les mystères de la prophétie, tirerait des profondeurs de l'Ecriture, comme du fond de la mer, avec l'hameçon, le poisson divin, Jésus-Christ Notre-Seigneur. A ces raisons, à ces considérations, nous n'objecterons rien. Mais autre est la question de la conscience de l'homme qui fit ce vœu, autre celle de la Providence de Dieu tirant de cet acte humain, quelle qu'en soit la valeur morale, un bien de premier ordre.

Si l'Esprit du Seigneur qui fut sur Jephté, lui prescrivit absolument ce vœu, ce que l'Ecriture ne nous dit pas; si Celui-là dont il n'est pas permis de mépriser les ordres, en fit un commandement, il n'y a plus alors un acte de folie à flétrir, mais un acte d'obéissance à louer. Que l'homme attente même sur sa vie, s'il agit de sa propre autorité, par inspiration personnelle, c'est un crime; mais s'il a reçu un ordre de Dieu, cet homme obéit, il n'est plus criminel. Nous avons suffisamment discuté cette question au premier livre

[1] Gen. XXVII, 15, 16. — [2] Jug. VII, 16-22. — [3] II Cor. IV, 7.

de la Cité de Dieu [1]. Si par une erreur humaine, Jephté a pensé devoir vouer un sacrifice humain, sa faute a été justement punie dans la personne de sa fille unique; lui-même nous le montre suffisamment quand il déchire ses vêtements et s'écrie : « Malheureux que je suis ! hélas ! ma fille, « vous êtes devenue un piège pour moi ; votre « présence à mes yeux fait mon malheur. » Son erreur toutefois eut un certain mérite de foi religieuse : ce fut la crainte de Dieu qui lui fit accomplir son vœu, et ne lui permit pas de se soustraire à l'arrêt que la justice divine avait porté contre lui, soit qu'il espérât que Dieu empêcherait son sacrifice comme celui d'Abraham ; soit qu'il fût résolu d'obéir à la volonté divine, au lieu de la mépriser, si elle se manifestait, en n'arrêtant pas son bras.

15. On peut, il est vrai, demander avec raison, s'il n'est pas plus vraisemblable que Dieu ne voulait point un pareil sacrifice, et si on ne lui aurait pas mieux obéi en ne l'offrant point, après qu'il avait manifesté sa volonté à cet égard et dans le sacrifice d'Isaac, et dans la défense formelle de la Loi. Mais si Jephté n'avait pas immolé sa fille unique, il aurait plutôt paru s'épargner lui-même, que suivre la volonté de Dieu. Sa fille venant à sa rencontre, il reconnut dans ce fait la main d'un Dieu vengeur, et se soumit avec fidélité à un juste châtiment, craignant d'en encourir un plus rigoureux, s'il essayait de l'éluder. Il croyait aussi que sa fille étant vertueuse et vierge, son immolation serait agréée, parce qu'elle ne s'était point vouée elle-même pour être immolée, mais qu'elle s'était soumise au vœu et à la volonté de son père, et qu'elle avait obéi au jugement de Dieu. Car s'il n'est permis à personne de se donner la mort à soi-même, ou de la donner à autrui, de son propre mouvement; quand Dieu l'envoie, Dieu qui a voulu nous y soumettre tous, il ne faut pas la refuser. Quiconque d'ailleurs se défend contre elle, travaille à la retarder, non à l'éviter absolument. Mais je me hâte; ce que j'ai dit me paraît suffisant sur le point de cette question que j'ai discuté dans tous les sens.

16. Recherchons maintenant avec l'aide de Dieu, et considérons brièvement ce que l'Esprit du Seigneur a prophétiquement figuré dans cet événement, soit que Jephté ait connu ce mystère, soit qu'il l'ait ignoré, soit qu'il ait agi par témérité, ou par obéissance, avec offense de Dieu, ou avec foi. Dans cet endroit des Saintes Ecritures nous sommes excités et comme pressés de reporter notre pensée sur quelque personnage d'une grande puissance. Tel est Jephté, dont le nom signifie : *Celui qui ouvre.*

Or, Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme l'indique l'Evangile, « *ouvrit* le sens, » à ses disciples, « afin qu'ils comprissent les Ecritures [1]. » Jephté fut rejeté par ses frères qui le chassèrent de la maison paternelle, lui reprochant d'être le fils d'une concubine, tandis qu'ils étaient, eux, les enfants de l'épouse légitime. Ainsi agirent contre Notre-Seigneur les princes des prêtres, les Scribes, et les Pharisiens, qui se glorifiaient de l'observance de la Loi, tandis que Notre-Seigneur aurait violé la Loi, et n'aurait point été, par conséquent, un fils légitime. Il est né sans doute de la Sainte Vierge, les fidèles ne l'ignorent pas; comme membre de la nation cependant, on peut dire que la synagogue Judaïque est sa mère. Que l'on parcoure les livres Prophétiques, et l'on verra combien de fois, et en quels termes sévères et indignés, le Seigneur reproche à cette nation, comme à une femme impudique, ses fornications. Nous venons de le voir dans ce livre même, soit quand il est dit qu'Israël s'est livré à la fornication, après que Gédéon eut fait un éphod, soit quand il est dit qu'ils suivirent les dieux des nations qui les entouraient. C'est pour cela que la colère divine s'est allumée contre eux, et que pendant dix-huit ans ils ont été écrasés par les enfants d'Ammon [2]. Mais n'étaient-ils pas eux-mêmes de cette nation d'Israël, ces prêtres, ces Scribes, ces Pharisiens figurés, disions-nous, dans ceux qui chassèrent Jephté et le persécutèrent comme enfant illégitime; ce qu'ils firent, eux aussi, contre Notre-Seigneur Jésus-Christ. La vérité de la figure consiste en ce que les Pharisiens ont cru chasser justement, eux les observateurs de la Loi, Celui qui paraissait ne point observer la Loi, comme les enfants légitimes chassent un enfant illégitime. La fornication dont le peuple d'Israël est accusé consistait, en effet, à ne point observer les préceptes de la Loi, et à violer la fidélité promise à Dieu comme à un époux.

17. Il est écrit de Jephté : « Et les fils de l'épouse « grandirent et ils chassèrent Jephté. » Cette parole : « grandirent, » signifie au sens figuré : *prévalurent* : elle reçut son accomplissement en la personne des Juifs qui prévalurent sur l'infirmité

[1] Cité de Dieu, l. I, ch. 21.

[1] Luc, XXIV, 45, 27. — [2] Jug. VIII, 27, X, 6, 8.

du Christ lui-même le voulant ainsi, afin d'endurer ce qu'il devait souffrir de leur part. C'est ainsi qu'en figure du même mystère, Jacob triompha dans sa lutte prophétique contre un ange [1]. Les frères de Jephté lui dirent donc : « Tu n'auras pas d'héritage dans la maison de notre « père, car tu es un enfant de fornication. » Les Juifs aussi dirent, comme on le voit dans l'Evangile : « Non, cet homme qui viole ainsi le « sabbat, n'est point de Dieu [2], » se vantant eux-mêmes d'être les fils légitimes : « Nous ne sommes « pas nés de la fornication, disent-ils à Notre-« Seigneur, nous n'avons qu'un seul père, c'est « Dieu [3]. — Et Jephté s'enfuit de la présence de ses « frères et il habita dans la terre de Tob. » Le Christ s'enfuit, car il se cacha, dérobant sa grandeur; il s'enfuit, car ses bourreaux ne le connurent point : « S'ils l'avaient connu, jamais ils « n'auraient crucifié le Seigneur de la gloire [4]. » Il s'enfuit, car ses ennemis virent sa faiblesse dans la mort, et ils ne furent pas témoins de sa puissance dans la résurrection. Il habita dans une terre heureuse, ou, pour être plus précis, dans une *terre excellente*; car tel est le sens de l'expression grecque ἀγαθὸν en hébreu : Tob. Ceci me paraît désigner la résurrection du Christ d'entre les morts. Quelle terre plus heureuse qu'un corps terrestre devenu incorruptible, revêtu de la gloire de l'immortalité?

18. Quand Jephté eut fui la présence de ses frères et fixé sa demeure dans la terre de Tob, il est dit que des brigands se réunirent autour de lui, marchant à ses côtés. On reprochait déjà à Notre-Seigneur, avant sa passion, de manger avec des publicains et des pécheurs, quand il répondit que le médecin est nécessaire non à ceux qui sont en santé mais aux malades [5]: il fut mis au nombre des criminels [6], quand on le crucifia entre deux larrons et qu'il fit passer l'un d'entre eux de la croix au paradis [7]. Mais après sa résurrection même, quand il eut commencé d'être, comme nous venons de l'expliquer, dans la terre de Tob, on vit se réunir à lui des hommes souillés de crimes, pour obtenir la rémission des péchés : ces hommes marchaient avec lui, c'est-à-dire, qu'ils vivaient selon ses préceptes. Ceci dure encore maintenant et durera tant que les coupables recourront à lui pour obtenir qu'il justifie les impies qui se convertissent à lui, et que les pécheurs apprennent à connaître ses voies [8].

19. Ceux qui avaient chassé Jephté, car il était du pays de Galaad, se tournèrent vers lui et implorèrent son secours pour qu'il les délivrât de leurs ennemis. Quelle figure plus claire de ceux qui ont rejeté le Christ et qui, se convertissant à lui, trouvent le salut? Tels, ceux qui furent touchés de componction dans leur cœur, quand l'apôtre saint Pierre leur reprochait leur crime, comme on le voit aux Actes des Apôtres, et les exhortait à se tourner vers Celui qu'ils avaient persécuté, ils implorèrent leur salut de Celui-là même qu'ils avaient repoussé comme étranger; or, la délivrance des ennemis n'est-ce point la *rémission des péchés*? Aussi l'Apôtre leur dit-il : « Faites pénitence, que chacun de vous soit baptisé « au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et vos « péchés vous seront remis [1]; » telle plutôt encore la multitude d'Israël, dont la vocation est attendue à la fin des siècles. C'est plutôt, en effet, ce dernier événement que paraissent désigner ces paroles : « Et il arriva après des jours, » ce qui signifie : à la fin des temps, et fait entendre, non ce qui eut lieu peu après la passion du Seigneur, mais ce qui doit arriver dans la suite. La même chose semble résulter de ce que *les anciens* de Galaad vinrent trouver Jephté : l'ancienneté d'âge figure les temps éloignés, les derniers temps. *Galaad* signifie : *Celui qui rejette*, ou bien encore : *Révélation*. Ces deux significations conviennent à l'événement : les Juifs rejetèrent d'abord le Christ Notre-Seigneur; il leur sera ensuite révélé.

20. C'est pour combattre contre les enfants d'Ammon, les vaincre et s'affranchir de leur joug, qu'on supplie Jephté de prendre en main le commandement. Ammon signifie : *Fils de mon peuple*, ou bien encore : *Peuple d'affliction*. C'est ici la figure prophétique de ceux de la nation juive qui persévéreront dans l'infidélité et l'inimitié du Christ, ou bien de tous ceux qui sont prédestinés à la géhenne, là où il y aura pleur et grincement de dents [2] : c'est là le peuple d'affliction. On peut aussi très-bien entendre par le peuple d'affliction le diable et ses anges, soit parce qu'ils plongent dans la misère éternelle ceux qu'ils parviennent à tromper, soit parce qu'eux mêmes sont voués à l'éternelle misère.

21. La réponse de Jephté aux anciens de Galaad exprime la prophétie très-heureusement et avec beaucoup de clarté : « Ne m'avez-vous pas eu en « haine? ne m'avez-vous pas chassé de la maison

[1] Gen. xxxii, 24-28. — [2] Jean, ix, 16. — [3] Ib. viii, 41. — [4] I Cor. ii, 8. — [5] Matt. ix, 11, 12. — [6] Isaïe, liii, 12. — [7] Luc, xxiii, 33, 43. — [8] Ps. l, 15.

[1] Act. ii, 22-38. — [2] Matt. xxv, 30.

« de mon père et du milieu de vous ? Comment « venez-vous à moi quand vous m'avez fait es-« suyer la tribulation? » Nous voyons une figure semblable dans Joseph, vendu et chassé par ses frères [1], qui se tournèrent vers lui implorant sa clémence et son appui, quand la famine les éprouva [2]. Mais ici la signification prophétique de l'avenir brille avec beaucoup plus d'éclat. Ce ne sont pas les frères eux-mêmes de Jephté qui vinrent le trouver, après l'avoir chassé, mais les anciens de Galaad qui l'implorèrent pour tout ce peuple. Ainsi c'est la même nation d'Israël qui dans la personne des contemporains du Christ le rejeta, et qui plus tard se tourna vers lui avec ceux qui implorèrent son secours. C'est à ce peuple ennemi du Christ, et dans ses pères, et dans les générations qui vinrent ensuite, traînant comme une longue chaîne le lourd héritage de cette haine; c'est à ce peuple, enfin converti en ceux de ses membres qui doivent venir au Christ, que cette parole est adressée : « Ne m'a-« vez-vous pas eu en haine, ne m'avez-vous pas « chassé de la maison de mon père? » Ceux en effet qui ont persécuté le Christ ont cru le chasser de la maison de David, dans laquelle son règne n'aura point de fin [3].

22. « Et les anciens de Galaad dirent à Jephté : « Ce n'est pas de cette manière que maintenant « nous venons vers toi. » C'est ainsi que les Juifs convertis diront au Christ : Alors nous sommes venus pour persécuter, maintenant nous venons pour obéir. — Ils proclament qu'il sera leur chef contre leurs ennemis. Lui répond qu'il sera leur prince s'il remporte la victoire. Gédéon avait refusé cet honneur, que les Israëlites voulaient lui faire, il avait répondu : « Le Seigneur sera votre « prince [4]. » Ce nom de prince signifiait un Roi ; au temps des Juges la nation n'en avait pas encore. Saül fut le premier [5], et il eut des successeurs dont l'histoire se lit aux livres des Rois. Car, dans le Deutéronome, quand Dieu fait connaître au peuple ce que doit être le roi qu'il aura, s'il lui plaît d'en avoir un [6], le roi, en cet endroit, est appelé prince. Mais, comme Jephté était la figure de Celui qui est le vrai roi, dont la royauté fut proclamée au sommet de la croix dans une inscription que Pilate n'osa ni effacer, ni corriger [7], il faut croire que ce fut pour cette raison que Jephté répondit : « Je serai votre prince. » Les gens de Galaad avaient dit : « Tu seras à notre tête ; » le chef de l'homme est le Christ, [1] : le Christ est la tête du corps de l'Eglise [2]. Quand Jephté eut délivré les siens de tous leurs ennemis, il ne devint pas leur roi, afin que nous comprenions que ce qui avait été dit à cet égard était une prophétie concernant le Christ, et ne s'appliquait pas à Jephté lui-même, dont l'Ecriture termine l'histoire en ces termes : « Et Jephté jugea Israel pendant six « ans, et Jephté de Galaad mourut et il fut inhumé « dans sa ville de Galaad [3]. » Il jugea donc Israël comme les autres Juges, et ne régna pas, comme les princes dont l'histoire est contenue dans les livres des Rois.

23. Jepheté placé à la tête de ses compatriotes envoie aux ennemis des ambassadeurs portant des paroles de paix. Ici nous voyons accompli ce que dit l'Apôtre servant d'organe au Christ : « S'il est possible, en ce qui dépend de vous, ayez « la paix avec tous les hommes [4]. » Quant aux paroles que Jephté fit porter, il serait trop long de les étudier en détail, notre course est pressée. Toutefois, en tant qu'elles touchent à la signification des choses futures, il me semble qu'on doit y remarquer la doctrine de Jésus-Christ qui nous enseigne comment nous devons nous conduire, c'est-à-dire, quelle vie nous devons mener au milieu de ceux qui n'ont point été appelés selon le décret de Dieu ; car le Seigneur connaît ceux qui sont à lui [5].

24 Lorsque Jephté se prépara à livrer bataille aux ennemis, l'Esprit du Seigneur fut sur lui . Cela figure le don du Saint Esprit confié aux membres de Jésus-Christ.

25. « Il passa au-delà de Galaad et de Ma-« nassé, il franchit les hauteurs de Galaad, et « des hauteurs de Galaad il sélança au-delà des « enfants d'Ammon. » Ici sont representés les membres de Jésus-Christ qui marchent pour remporter la victoire sur leurs ennemis. Galaad signifie : *Celui qui rejette*, et Manassé : *Nécessité*. Il faut, pour le progrès en Jésus-Christ, s'élever au-dessus des rebuts, c'est-à-dire, des mépris des hommes ; il faut s'élever au-dessus de la *nécessité* elle-même, de peur qu'après avoir surmonté les *mépris*, on ne cède à la *terreur*. Il faut franchir les *hauteurs* de Galaad. Galaad signifie : *révélation*. Les *hauteurs* sont des lieux d'où l'on *voit au loin*, d'où *l'on regarde en bas*, c'est-à-dire, d'où l'on *méprise*. Les *hauteurs* de Galaad me paraissent donc figurer très-bien *l'or-*

[1] Gen. XXXVII, 28 — [2] Ib. XLII-XLIV. — [3] Luc, I, 33. — [4] Jug. VIII, 22, 23. — [5] I Rois, X, I. — [6] Deut. XVII, 14. — [7] Jean, XIX, 19-22.

[1] I Cor. XI, 3. — [2] Eph. V, 23. — [3] Jug. XII, 7. — [4] Rom. XII, 18. — [5] II Tim. II, 19.

gueil inspiré par les révélations; c'est pourquoi l'Apôtre dit: « de peur que je ne m'élève dans la « grandeur des révélations. » Il faut aller au-delà de ces *hauteurs*, c'est-à-dire, ne point s'y arrêter à cause du péril de tomber. Tous ces obstacles franchis, on triomphe aisément des ennemis. C'est ce qu'expriment ces paroles : « Et des « hauteurs de Galaad il s'élança au-delà des en- « fants d'Ammon, » ennemis dont il a été question plus haut.

27. « Et Jephté fit un vœu et dit : Si vous li- « vrez en mes mains les enfants d'Ammon, qui- « conque sortira du seuil de ma maison pour « venir à ma rencontre au retour du triomphe « remporté sur les enfants d'Ammon, celui-là sera « au Seigneur, je l'offrirai en holocauste. » Qui que ce soit que Jephté ait eu en vue, en cette circonstance, dans sa pensée d'homme, il ne paraît pas qu'il ait songé à sa fille unique ; autrement il n'aurait point dit en la voyant se présenter à lui : « Malheureux que je suis! Hélas! ma « fille, vous m'avez arrêté, vous êtes devenue un « piège à mes yeux. » En disant : « Vous m'avez « arrêté, » c'est comme s'il faisait entendre qu'elle l'a empêché d'accomplir ce qu'il avait dans l'esprit. Mais quelle autre personne devait-il s'attendre à rencontrer la première, lui qui n'avait pas d'autres enfants? Eut-il en vue son épouse? et Dieu empêcha-t-il qu'une telle pensée s'accomplit, et en même temps qu'un vœu semblable restât impuni, de peur que d'autres, dans la suite, n'osassent le renouveler? Voulût-il par un trait merveilleux de sa providence figurer dans cet événement le mystère de l'Eglise? Cette figure prophétique résulterait donc de ces deux choses, savoir : de l'objet que Jephté eut en vue en faisant son vœu, et de ce qui arriva en réalité, contrairement à son dessein. — S'il eut en vue son épouse, l'Eglise est l'épouse du Christ. « C'est « pourquoi l'homme quittera son père et sa mère « et s'attachera à son épouse, et ils seront deux « dans une même chair. Ce mystère est grand, « s'écrie l'Apôtre, je dis, en Jésus-Christ et en l'E- « glise [1]. » Mais comme il n'était pas possible que cette épouse de Jephté fût une vierge, il arriva que sa fille venant elle-même à la rencontre de son père, la témérité qui avait voué un sacrifice défendu, fut punie, et la virginité de l'Eglise figurée. Rien ne s'oppose à ce que l'Eglise soit désignée sous ce nom de fille : n'était-ce point l'Eglise que représentait cette femme qui, ayant été guérie après avoir touché la frange de la robe de Notre-Seigneur, entendit cette parole : « Ma fille, aie confiance, ta foi t'a « sauvée, va en paix [1]. » Et assurément nul ne met en doute que Notre-Seigneur ait appelé ses disciples les fils de l'époux? montrant très-clairement qu'il est lui-même l'époux : « Les « fils de l'époux, dit-il, ne peuvent jeûner « tout le temps que l'époux est avec eux; vien- « dront les jours où l'époux leur sera enlevé, et « alors ils jeûneront [2]. » L'Eglise, que le bienheureux Apôtre appelle « une chaste vierge [3], » sera donc un holocauste quand s'accomplira dans l'universelle résurrection des morts cette parole de l'Ecriture : « La mort a été engloutie dans sa « victoire. » Alors Jésus-Christ remettra son royaume aux mains de Dieu son Père [4]. Ce royaume, c'est l'Eglise elle-même ; le roi, c'est celui dont Jephté est la figure. Mais parce que ceci arrivera quand le *sixième âge* du monde sera écoulé, un délai de *soixante jours* a été demandé pour la virginité de la fille de Jephté. L'Eglise est rassemblée de tous les âges. D'Adam au déluge, c'est le premier âge; du déluge, c'est-à-dire de Noé, à Abraham, c'est le deuxième âge ; le troisième, d'Abraham à David; le quatrième, depuis David jusqu'à la captivité de Babylone; le cinquième, de la captivité de Babylone jusqu'à l'enfantement de la Vierge; le sixième, depuis cette dernière époque jusqu'à la fin du siècle Ces six âges sont comme les soixante jours de deuil pendant lesquels la sainte Eglise pleure sa virginité : car quoique vierge elle a des fautes à déplorer, ces fautes pour lesquelles chaque jour, dans le monde entier, elle répète : « Pardonnez- « nous nos offenses [5]. » Les soixante jours sont exprimés par deux mois; l'écrivain sacré l'a préféré ainsi, je pense, à cause des deux Adam, l'un par qui la mort est venue, l'autre par qui se fera la résurrection des morts : c'est pour cela aussi qu'il y a deux Testaments.

28. « Il arriva que ce fut un précepte en « Israël qu'on s'assemblât chaque année pour « pleurer, *pendant quatre jours*, la fille de Jephté « de Galaad. » Je ne pense pas qu'il faille voir ici, dans ce qui arriva après la consommation du sacrifice, une figure de ce qui aura lieu dans la vie éternelle, mais plutôt une image des temps écoulés du pèlerinage, de l'Eglise, pendant les-

[1] Eph. v, 31, 32.

[1] Matt. IX, 20-22. — [2] Ib. 15. — [3] II Cor. X, I, 2. — [4] I Cor. XV, 54 24. — [5] Matt. VI, 12.

quels les élus ont été dans les pleurs. Les quatre jours figurent l'universalité de l'Eglise, à cause des quatre parties du monde où elle est répandue. Au point de vue de la réalité historique, les Israélites ont, je pense, institué cet usage de pleurer la fille de Jephté, parce qu'ils ont vu dans un pareil événement le jugement de Dieu qui se montrait surtout dans la punition d'un père, afin que personne, dans la suite, n'eût la témérité de vouer de semblables sacrifices. Pourquoi en effet aurait-on ordonné par décret public un deuil et des pleurs, si ce vœu eût été une cause de réjouissance?

29. Le peuple d'Ephrem fut battu ensuite par Jephté : si cet événement doit être rapporté au jugement de Dieu qui se fera à la fin du siècle, suivant ce que dit le Seigneur lui-même : « Amenez-moi et mettez à mort tous ceux qui n'ont « pas voulu que je règne sur eux [1]; » il faut reconnaître une signification dans ce nombre de *quarante-deux mille* qui est le nombre de ceux qui succombèrent dans cette guerre [2]. De même que les deux mois, à cause des soixante jours dont ils se composent, désignent le nombre des six âges; de même le nombre sept répété six fois, et appliqué au même objet, figure également les six âges du monde : six fois sept font quarante-deux. Ce n'est point sans motif non plus que Jephté exerça sur le peuple la judicature *pendant six ans*.

L. (Ib. XIII, 4.) *Recommandation de l'ange à la mère de Samson.* — On peut chercher pourquoi, annonçant un fils à la mère de Samson, qui était stérile, l'ange lui dit : « Et maintenant garde-« toi de boire ni vin ni bière, et de manger rien « d'impur. » Pourquoi rien d'impur? si ce n'est peut-être que le relâchement de la discipline qui avait commencé en Israël, en était venu même au point qu'on mangeait les animaux défendus [3]? Comment le peuple n'aurait-il pas été fortement enclin à ces violations, lui qui prévariquait au point d'adorer les idoles. ?

LI. (Ib. XIII, 6.) *Sur les questions que la mère de Samson fit à l'ange.* — La mère de Samson, racontant à son mari comment l'Ange lui avait annoncé la naissance d'un fils, dit : « Et je lui « demandais d'où il était, et il ne me dit pas « son nom; » sur quoi on peut demander si elle parlait suivant la vérité, car on ne lit rien de semblable dans le discours que l'ange lui tint. Mais il faut comprendre que l'Ecriture supplée dans un endroit ce qu'elle a tu dans un autre. Elle ne dit pas : Je *lui ai demandé son nom*, et il ne me la point fait connaître, mais : Je lui ai demandé « d'où il était, » ce qui ne paraît pas s'accorder avec ce quelle ajoute : « Et il ne m'a « point fait connaître son nom. » En effet, elle n'avait point demandé son nom à celui qu'elle prenait pour un homme, mais son endroit ou sa ville. Elle l'appela un homme de Dieu, semblable à un ange, il est vrai, par son extérieur, son maintien, à cause de l'éclat qu'elle lui vit, ainsi qu'elle le raconta. Mais si on ponctue la phrase de cette sorte : « Je lui demandais d'où « il était, *et son nom* » (*sous entendu : je lui demandais*) et qu'ensuite on ajoute : « il ne me « le fit pas connaître, » alors il n'y a plus de difficulté : cette parole : « il ne me le fit pas con-« naître, » se rapporte aux deux objets de la question ; c'est-à-dire : il ne me fit connaître ni *son nom*, ni *d'où il était*.

LII. (Ib. XIII, 7, 5.) *Samson, appelé Nazaréen.* — On ne lit pas non plus que l'Ange ait prononcé cette parole que cette même femme rapporte lui avoir été dite par lui : « Cet enfant sera Nazaréen « de Dieu, depuis sa naissance jusqu'au jour de « sa mort. » Et d'un autre côté, elle ne rapporte pas ces autres paroles que l'Ecriture cite comme lui ayant été dites : « Il commencera la déli-« vrance d'Israël des mains des Philistins. » Ainsi elle supprime quelque chose de ce qu'elle a entendu; et cependant il ne faut pas croire quelle ait rapporté ce qui ne lui aurait point été dit; mais plutôt que l'Ecriture n'a point rapporté toutes les paroles de l'Ange en racontant son entretien avec la mère de Samson. Il est dit que cet enfant sera Nazaréen « depuis sa nais-« sance jusqu'au jour de sa mort, » parce que ceux qui faisaient un vœu temporaire, conformément aux prescriptions de l'Ecriture données par Moïse [1], étaient dans la Loi, appelés Nazaréens. C'est pourquoi il est ordonné touchant celui-ci, que le fer ne passera point sur sa tête, et qu'il ne boira ni vin ni liqueur fermentée. En effet Samson garda toute sa vie cette observance, que ceux qui portaient le nom de Nazaréens gardaient à certains jours pour acquitter leur vœu.

LIII. (Ib. XIII, 16, 15, 1.) *Sur l'entretien de Manué avec l'ange.* — Cette parole de l'Ecriture : « Parce que Manué ne connut point que c'était « un Ange de Dieu, » montre que l'épouse de

[1] Luc, XIX, 27. — [2] Jug. XII, 4, 6. — [3] Deut. XIV, 3-19.

[1] Nomb. VI, 2-21.

Manué prit elle-même cet ange pour un homme. Quand donc il lui dit : « Souffre que nous te « fassions violence, et que nous offrions en ta « présence un chevreau des chèvres, » il l'invite comme s'il était un homme, mais il l'invite à participer avec lui à la victime d'un sacrifice. Cette expression : offrir un chevreau des chèvres, ne s'emploie, en effet, que pour désigner un sacrifice. L'Ange répond : « Si tu me fais violence, « je ne mangerai point de tes pains, » ce qui montre qu'il avait été invité à un repas. Il ajoute ensuite : « Et si tu fais un holocauste, tu l'offriras « au Seigneur. » Cette parole : « Si tu fais un « holocauste, » répond évidemment à ce que Manué avait dit : « Souffre qu'en ta présence « nous offrions un chevreau des chèvres. » Toute espèce de sacrifice n'était point un holocauste : on ne mangeait point de l'holocauste ; il était entièrement consumé par le feu; c'est pour cela qu'on l'appelait *holocauste*. L'Ange, qui ne pouvait manger, conseilla qu'on fit plutôt un sacrifice d'holocauste, *non à lui* toutefois, mais *au Seigneur*, surtout, parce que le peuple d'Israël, en ce temps là, était dans l'usage de sacrifier à tous les faux dieux, et avait mérité par cette offense que le Seigneur le livrât à ses ennemis pendant quarante ans.

LIV. (Ib. XIII, 16-23.) *Manué prit-il l'ange pour Dieu lui-même?* — Lorsque l'ange se fut fait connaître à Manué et à son épouse, après l'entretien qu'il eut avec eux, Manué dit à sa femme : « Nous « mourrons de mort, parce que nous avons vu le « Seigneur; » selon ce qui est écrit dans la Loi : « Personne ne peut voir ma face et vivre? [1] » Comment entendre ces paroles? Ils croyaient donc avoir vu Dieu avec leurs yeux mortels, quand par un grand miracle celui qui venait de leur parler sous la forme d'un homme, avait paru debout au milieu du feu du sacrifice. Mais est-ce Dieu qu'ils reconnaissaient dans la personne d'un Ange, où bien regardaient-ils l'ange comme étant Dieu lui-même? Voici, en effet, le récit de l'Ecriture : « Et Manué prit un chevreau « des chèvres, et fit un sacrifice : il l'offrit sur « une pierre au Seigneur opérant des merveilles, « et Manué et son épouse étaient dans l'attente. « Et pendant que la flamme s'élevait au-dessus « de l'autel vers le ciel, l'Ange du Seigneur s'é« leva dans la flamme. Et Manué et son épouse « étaient dans l'attente : et ils tombèrent la « face contre terre. Et l'Ange du Seigneur « cessa d'apparaître à Manué et à son épouse. « Alors Manué connut que c'était l'Ange du « Seigneur. Et Manué dit à son épouse : Nous « mourrons de mort parce que nous avons vu « Dieu. » Comme il ne dit pas : Nous mourrons parce que nous avons vu l'Ange du Seigneur; mais parce que « nous avons vu Dieu, » la question est de savoir s'ils reconnaissaient Dieu agissant dans un ange, ou s'ils appelaient Dieu l'Ange lui-même. Cette dernière supposition, qu'ils auraient cru Dieu celui qui était un Ange, n'est pas admissible; l'Ecriture dit très-ouvertement : « Alors Manué connut que c'était l'ange « du Seigneur. » Mais pourquoi craignait-il la mort? L'Ecriture n'avait point dit dans l'Exode : Quiconque aura vu la face d'un ange ne pourra vivre; mais Dieu parlant lui-même avait dit : « ma face. » Manué ayant reconnu Dieu dans la personne de l'ange avait-il été troublé jusqu'à redouter la mort? Quant à la réponse que lui fit son épouse : « Si le Seigneur avait voulu nous « faire mourir, il n'aurait point agréé de notre « main le sacrifice et l'holocauste, il ne nous « aurait pas manifesté toutes ces choses, il ne nous « aurait pas fait entendre tous ces secrets, » dit-elle que selon eux l'ange lui-même agréait le sacrifice, parce qu'ils le virent debout au milieu des flammes de l'autel? ou bien comprirent-ils par là que le Seigneur agréait l'holocauste, l'ange agissant de la sorte pour faire voir qu'il était un ange? Quoiqu'il en soit, ce messager céleste avait dit auparavant : « Si vous faites un ho« locauste, vous l'offrirez au Seigneur; » c'est-à-dire : non pas à moi, mais au Seigneur. L'Ange donc se tenant debout au milieu de la flamme de l'autel signifiait que l'Ange du grand conseil ayant pris la forme de l'esclave [1], c'est-à-dire, l'humanité, ne recevrait point le sacrifice, mais serait lui-même la victime.

LV. (Ib. XV, 8, 15.) *Sens de ces paroles : la jambe sur la cuisse.* — Pourquoi est-il dit que : « Samson frappa les étrangers, la jambe sur « la cuisse? » Qui a la jambe sur la cuisse? la jambe n'est au-dessous de la cuisse que depuis le genou jusqu'au talon. Si l'Ecriture a voulu marquer l'endroit du corps où ils furent frappés par Samson, pense-t-on que tous ceux qui furent blessés le furent au même endroit? Si cela était vraisemblable peut-être pourrions-nous supposer que Samson s'était servi de la jambe de quelque animal en guise de bâton, et qu'il les

[1] Ex. XXXIII, 20.

[1] Is. IX, 6.

aurait frappés sur les cuisses, comme il est écrit qu'il tua mille hommes avec une mâchoire d'âne. Mais on ne peut croire que dans la lutte il se soit essayé à ne les frapper qu'au même endroit. L'Écriture ne dit pas du reste qu'il les frappa *sur la cuisse* avec *un tibia*, mais qu'il les frappa « *la* « *jambe sur la cuisse*. » L'obscurité du sens provient de l'emploi d'une locution inusitée. Cette façon de parler signifie qu'il les frappa *d'une manière tout à fait étonnante*; c'est-à-dire, que saisis d'étonnement et de stupeur ils mirent *la jambe sur la cuisse*, ou une jambe sur l'autre, comme font ceux qui sont frappés d'une grande stupeur. C'est comme si l'on disait : il les frappa *la main à la mâchoire*, c'est-à-dire, d'une si grande plaie que dans leur étonnement ils réfléchissaient tristement *la joue appuyée sur la main*. C'est le sens qui ressort de la version faite sur l'hébreu ; on y lit : « Il les frappa d'une grande plaie, tellement que « saisis d'étonnement ils mirent la jambe sur la « cuisse. » C'est comme si l'on disait : *le tibia sur la cuisse :* le *tibia* ou *la jambe*, c'est la même chose.

LVI. Ib. xv, 12. *L'usage seul peut apprendre le sens d'une locution.* — Quel est le sens de cette parole de Samson aux hommes de Juda : « Faites-moi serment que vous ne me tuerez pas, « et livrez-moi à eux, de peur que *vous ne veniez à* « *ma rencontre?* » Quelques uns ont interprété ainsi cette locution : de peur que vous ne veniez contre-moi. Samson leur demandait par là qu'ils ne le tuassent point ; ce sens ressort de ce qu'on lit au livre des Rois . Salomon ordonne qu'un homme soit mis à mort et il dit : « Va, « cours à sa rencontre [1]. » Ce qui fait que nous ne comprenons pas, c'est que cette locution n'est pas en usage parmi nous. Ainsi les autorités militaires disent : va, *allège-le*, ce qui signifie : *mets-le à mort*. Mais qui pourrait comprendre le sens de cette locution, si l'usage n'en avait donné la connaissance? C'est ainsi que vulgairement on dit parmi nous : *il l'a raccourci*, ce qui signifie : il *l'a mis à mort*. Personne ne comprend, sinon celui à qui l'usage a révélé le sens de cette façon de dire. Ainsi en est-il de toutes les locutions : elles ont une énergie qui ne peut être comprise, comme les langues elles-mêmes, qu'en les entendant, ou en les étudiant.

[1] III Rois, II, 29.

Cette traduction est l'œuvre de M. l'abbé POGNON.

ANNOTATIONS SUR LE LIVRE DE JOB[1].

Chapitre premier. — *Prospérité de Job ; tentation du démon ; premières épreuves.* — 3. « Ses « travaux étaient grands sur la terre : » car il s'occupait de perfectionner ses travaux mêmes.

4. « Chaque jour, à tour de rôle, ils se don« naient un festin, » signe de charité.

5. « Il offrait pour chacun d'eux des victimes. » Les aveux de chacun d'eux étaient comme autant de victimes particulières et différaient des sacrifices généraux présentés pour les péchés de tous ; c'est ce qu'il fait entendre, en disant : « Peut« être mes enfants ont-ils péché et maudit Dieu « dans leur cœur. » Il a raison de dire : « peut« être, » car il ne fait que redouter ce malheur.

6. « Et voici que les anges de Dieu vinrent « pour se présenter devant le Seigneur. » L'amour de l'âme pour la vérité ne peut s'exprimer qu'en faisant connaître de quelque manière le temps et le lieu. « Et le démon vint aussi avec eux. » Est-ce par ce qu'il ne pouvait entendre que par leur intermédiaire, qu'il est dit : « avec eux ? »

7. « Et le Seigneur dit au démon : D'où viens« tu ? » La réponse à cette question, c'est le rapprochement de ce qu'il a fait et de la permission qui lui est donnée d'agir ensuite. La question elle-même est la puissance divine, qui ne permet pas de faire ce que l'on veut, car « l'impie sera « questionné sur ses penseés[2], » pour nous le faire connaître.

11. « Mais étendez la main, et touchez à ce qu'il « possède. » Donnez-en le pouvoir. « S'il ne vous « bénit en face. » Suspension qui signifie : S'il ne vous bénit en face, quand vous aurez touché à ses biens, qu'ordonnerez-vous ? Ce dernier mot est sous-entendu.

12. « Et le démon s'éloigna de devant le « Seigneur. » Il va du conseil à l'action.

15. « Les ennemis vinrent et s'en saisirent ; » conformément, à cette parole : « Il agit main« tenant dans les enfants de la défiance[1], » il excita également ces ennemis. Remarquez comment il exerce sa puissance sur les hommes et sur les éléments : mais il la tient de Dieu.

21. « Je suis sorti nu du sein de ma mère. » Notez combien ce langage est consolant, quoique d'ailleurs Job s'abandonne à la douleur, selon l'usage.

Chapitre II. — *Nouveaux malheurs ; résignation.* — 6. « Je te l'abandonne, respecte seulement « son âme, » c'était pour qu'il ne se crût pas autorisé à lui ôter la vie.

8. « Il se saisit des débris d'un vase, afin d'en« lever le pus de ses plaies. » Figure de la Passion du Seigneur ; par elle les péchés sont effacés à ceux qui les confessent.

Chapitre III. — *Cris arrachés par la douleur : vanité des grandeurs humaines.* — 3. « Et la nuit « dans laquelle on a dit : Un homme est conçu. » Ce sont quelques puissances supérieures qui ont tenu ce langage, car elles ont pu avoir connaissance de ce fait.

4. « Que cette nuit soit ténèbres : » pour que Job n'ait plus à souffrir ce qu'il a souffert. « Que « cette nuit soit ténèbres, » c'est-à-dire, livrée à l'oubli. « Que d'en haut le Seigneur ne la recher« che pas. » Qu'elle ne soit point reproduite dans l'immortalité, c'est-à-dire qu'elle périsse avec tout ce qui est mortel. « Que la lumière ne « l'éclaire point ; » la lumière du souvenir.

5. « Mais qu'elle entre dans les ténèbres et « les ombres de la mort, » cette vie qui est l'ombre des châtiments futurs. Le sens serait donc : que le juste, qui est la vraie lumière, ne la voie point, mais plutôt les ténèbres, c'est-à-dire les pécheurs et les tribulations charnelles issues de cette vie. « Que le trouble lui vienne comme les

[1] Voir II Rétr. ch. 13. — [2] Sag. I, 9.

[1] Eph. II, 16.

« amertumes du jour. » Ces amertumes sont les préceptes d'une sainte vie ou le jour du jugement, qui épouvantent les hommes charnels.

6. « Que cette nuit entre dans les ténèbres, » éternelles. « Qu'elle ne compte plus parmi les « jours de l'année, » pour les justes devenus spirituels qui jouissent du soleil et sont plus élevés que les autres.

7. « Mais qu'elle soit douleur ; » parce qu'elle apporte la douleur à ceux qui l'aiment. « Qu'elle « ne compte plus dans les jours des mois, » pour ces justes qui, représentés dans l'Eglise par l'astre des nuits, sont inférieurs aux autres ; c'est à eux que s'adressent ces paroles : « Pour moi, mes « frères, je n'ai pu vous parler comme à des « hommes spirituels [1]. » Saint Paul alors serait au nombre des jours de l'année.

8. « Que celui-là la maudisse, qui maudira le « jour. » C'est-à-dire le Seigneur, qui maudit les amateurs des plaisirs charnels.

9. « Que les astres de cette nuit s'obscurcissent ; » les hommes les plus avancés dans le péché. « Qu'elle reste et ne vienne point à la lumière ; » parce qu'ils ne se convertiront point ; c'est une prophétie.

10. « Parce qu'elle n'a point fermé le sein de « ma mère ; » de la cité terrestre que figure Babylone. Elle serait fermée si on ne louait point le pécheur dans les désirs de son âme [2]. « Pour- « quoi ne suis-je point mort dans le sein ma- « ternel ? » Avant de me signaler en votre présence par quelqu'action, car la conception n'est qu'une espérance. « Que n'ai-je péri en sortant « de son sein ? » Voyez dans ces mots la figure d'un homme qui aurait vieilli dans la concupiscence.

12. « Pourquoi mes genoux se sont-ils fortifiés, » afin de m'affermir ? « Pourquoi ai-je sucé le lait, » de la doctrine qui prépare au péché ?

13. « Maintenant je me reposerais dans mon « sommeil ; » en mourant pour ce monde.

14. « Avec les rois que la terre a mis en hon- « neur, » dans l'Eglise. « Qui se glorifiaient « dans leur épée ; » dans « le glaive de l'Esprit, « c'est-à-dire, la parole de Dieu [3]. « Ou avec les « princes qui possèdent beaucoup d'or ; » beaucoup de sagesse. « Qui ont rempli leur palais d'ar- « gent ; » de la parole de Dieu.

16. « Comme un avorton échappé du sein de « sa mère ; » et qui n'a pas été remarqué. « Ou « comme les enfants qui n'ont pas vu la lu- « mière ; » qui ne sont parvenus à aucun rang distingué.

17. « Là les impies ont déposé leur fureur ; » en mourant à ce monde. « Là reposent les forts « épuisés de fatigue ; » fatigués dans leur corps, et non dans leur âme ; ou après avoir accompli la destinée des créatures périssables.

18. « Ils n'ont point entendu la voix de l'exac- « teur. » De là cette parole : « Le juge te livrera « à l'exacteur [1]; » c'est-à-dire que leurs péchés leurs sont pardonnés : il parlait des impies.

19. « Là sont le grand et le petit. » On peut bien ici ne voir qu'un seul homme, conformément à cette sentence : « Celui qui s'humilie sera « glorifié [2]. — Et le serviteur qui ne redoute « point son maître ; » dans le sens de ce passage : « Veux-tu ne pas craindre la puissance ? fais le « bien [3]; » ou de cet autre : « L'amour parfait « chasse la crainte [4]. »

20. « Pourquoi la lumière est-elle donnée à « ceux qui sont dans le chagrin ? » C'est l'honneur accordé aux méchants. « Et la vie aux âmes « qui sont dans la douleur ? » Dans ce qui produit la douleur, c'est-à-dire dans le péché.

21. « Qui désirent la mort, et elle ne vient « point. » Ils ne recueillent point de fruit du péché.

23. « La mort est un repos pour l'homme dont « la vie est cachée. » Parce qu'elle n'est vue que de Dieu, ou connue que d'un petit nombre. Cela s'entend de cette mort qui nous fait mourir au monde; en l'autre il n'y a point de repos. « Dieu l'a enfermé de toutes parts ; » en ne l'abandonnant pas aux désirs de son cœur.

24. « Avant de prendre ma nouriture, le gémis- « sement est sur mes lèvres. » Avant la joie de la nourriture céleste, arrivent les tribulations. « Et je pleure dans les angoisses ; » en voyant que je ne puis éviter ce que je redoute.

25. « Car la crainte que je redoutais est venue « jusqu'à moi. » L'adversité qui nous vient de la miséricorde divine pour notre amendement.

26. « Je n'ai été ni dans la paix, ni dans le silen- « ce, ni dans le repos. » Car ce n'était que de faux biens dont il redoutait la perte. « Et la colère est « venue jusqu'à moi. » La vengeance devant laquelle le juste à peine sera sauvé [5].

Chapitre IV. — *Eliphaz de Théman reproche à Job son peu de fermeté et l'injure qu'il fait à Dieu.* — 3. « Qui soutiendra le poids de tes pa-

[1] I Cor. III, 1. — [2] Ps. IX, 2,4. — [3] Eph. VI, 17.

[1] Luc. XII. 58. — [2] Ib. XIV, 11. — [3] Rom. XIII, 3. — [4] I Jean, IV, 18. — [5] I Pierre IV, 18.

« roles ? » Eliphaz se croit donc contraint de parler, parce qu'il ne peut supporter les paroles de Job.

6. « Ta crainte n'est-elle pas insensée ? » Si tu étais sincère en conseillant les autres, tu devais t'attendre à ce qui t'arrive. Tu t'effraies sans raison de ces maux, n'as-tu pas dit : « La crainte « que je redoutais est venue jusqu'à moi [1] ? Et « ton espérance, et la simplicité de ta vie ne « sont-elles pas comme la sottise, » celle qui fait croire que ces biens sont véritables ?

10. « Le rugissement du lion et le cri de la « lionne ; » c'est-à-dire le démon lui-même, et la cité orgueilleuse, souvent décrite par les prophètes sous les traits de la bête. « Et la joie du « dragon sera anéantie ; » celle des orgueilleux et des traitres.

11. « *Le myrmicoléon* a péri, parce qu'il n'a « plus de proie ; » parce qu'au dernier jour le démon n'en pourra plus séduire pour les dévorer, car les bons seront séparés des méchants. Eliphaz se trompe en appliquant à Job les paroles prophétiques qui doivent s'entendre du démon. Celui-ci doit être ainsi appelé (fourmi-lion), soit parce que les traits de ces deux bêtes sont en lui : cet animal pille et enlève secrètement le froment, et l'empêche de produire, en détruisant son germe ; soit encore parce que le démon est le maître des avares et de ceux qui thésaurisent ; soit enfin parce qu'il tourmente les justes, lesquels, semblables aux fourmis, rassemblent en été les provisions de l'hiver ; mais il ne pourra les dévorer, car alors les bons seront séparés des méchants. « Et les petits du lion ont été dis- « persés. » Les princes issus de l'alliance de cette cité avec le démon avaient formé une ligue qui a été dissipée, ou bien, ils se sont détruits les uns les autres, selon cette parole : « Une nation s'é- « lèvera contre un autre nation [2]. »

12. « Aucun de ces maux ne te serait arrivé ; » soit ces pertes, ces privations, ces plaies saignantes, soit les tristesses qui ont accablé ton esprit. Tu aurais su te consoler, si tes discours avaient été sincères.

13. « Ne m'a-t-il pas fait entendre de magni- « fiques accents ? » Il annonce ici que ses paroles lui sont inspirées d'en haut.

15. « Et un esprit vint se placer devant moi. » Il veut nous faire entendre qu'un souffle l'a touché, et l'on voit, par ce qu'il ajoute, que ce n'était pas selon lui un vain fantôme. Rappelons-nous que l'Esprit-Saint descendit de cette manière sur les Apôtres.

17. « Eh quoi ! l'homme sera-t-il jamais pur « devant Dieu ? » Il veut dire ou qu'il a entendu énoncer cette pensée, ou qu'il a été saisi d'effroi en voyant que personne n'est pur devant Dieu, ou qu'il a eu ce genre de vision, parce que nul n'est assez pur pour voir Dieu tel qu'il est. Ici le mot *pur* signifie une pureté parfaite : plus haut il s'entendait d'un pureté relative, et en ce sens il a pu dire que l'homme ne périrait pas.

18. « S'il ne croit pas le mal contre ses ser- « viteurs. » C'est ce qui arriva lorsqu'Elie disait : « Seigneur, ils ont tué vos prophètes ; » il lui fut répondu : « Je me suis réservé sept mille « hommes [1]. » Non pas que ces sept mille hommes fussent déjà purs. Cela était dit des anges et des prophètes. « Et dans ses anges même il a trouvé « le mal ; » ou parce que le mal a été dit contre eux, ou parce qu'ils l'ont dit eux-mêmes. Ceci peut s'entendre même des bons anges.

19. « Ceux qui habitent des maisons de boue, » dont la conversation n'est pas dans le ciel. « Il « les a frappés comme s'ils étaient rongés par « les vers. » Ou bien quelque maladie les a rongés comme les vers ; ou Dieu lui-même les a condamnés à être mangés par les vers, ou enfin leurs coupables voluptés ont fait naître en eux-mêmes un germe de corruption qui les a rongés peu-à-peu ; c'est parce qu'ils habitaient une maison de boue.

20. « Nés le matin, le soir ils ne sont plus. » Cela veut dire qu'ils ne sont plus rien après cette vie, ou qu'ils arrivent promptement de la prospérité à la tribulation ; car le châtiment les a suivis de près. « Et parce qu'il n'ont pu s'aider, « ils ont péri, » c'est qu'ils ont mis en eux leur espérance.

21. « Ils ont péri, parce qu'ils n'avaient pas « la sagesse, » la sagesse de ne pas se confier en eux-mêmes.

Chapitre V. — *Suite du discours précédent : Dieu punit les méchants.* — 1. « Appelle à ton « secours ; peut-être quelqu'un répondra-t-il. » Dieu répond à ceux qui son purs à ses yeux.

2. « Car la colère tue l'insensé. » L'indignation qui le saisit à la vue de son malheur, comme s'il lui arrivait injustement : il oublie que les souillures de son âme, connues de Dieu, empêchent les Anges de répondre à sa prière, ou de

[1] Job. III, 25. — [2] Marc, XIII, 8.

[1] III Rois, XIX, 14, 18.

se montrer à lui ; car n'ayant pas ces pensées, il est insensé, et son injuste colère le fait mourir. Ou bien encore l'insensé ne peut voir ni entendre les anges, parce qu'il est battu par sa colère, anéanti par ses emportements. « Et l'envie « fait mourir celui qui se trompe, » quand il veut imiter les pécheurs.

3. « J'ai vu les insensés comme affermis par « de profondes racines. » Les insensés sont ici les impies; et la sagesse de l'homme signifie sa piété, comme la suite nous le fera voir.

4. « Et qu'ils soient écrasés à la porte des « faibles, » c'est-à-dire des humbles, lorsque ceux-ci seront reçus dans la chambre de l'époux et que les insensés seront laissés dehors [1].

5. « Le juste se nourrira de ce qu'il aura « amassé. » Ceci peut s'appliquer aux Juifs, qui ont recueilli les prophéties, mieux reçues ensuite par les Gentils, ou bien à ceux qui nourrissent leur âme en faisant ce que d'autres prescrivent sans l'accomplir. « Pour eux, ils ne seront « point délivrés de leurs péchés, » quoiqu'ils enseignent ce qu'il faut éviter. « Et que leur force « soit anéantie ; » quand ils se prévalent contre le faible; qu'elle soit épuisée et qu'ils connaissent les fatigues.

6. « Car ce n'est point la terre qui produit « la douleur. » Ils n'ont point à se plaindre des créatures, mais d'eux-mêmes.

7. « L'homme est né dans le travail. » On dit ici : « Il est né, » en ce sens que l'homme quitte un état de repos pour une vie laborieuse. « Et « les petits du vautour s'élèvent très-haut dans « leur vol. » Le vautour, c'est le Seigneur qui, des hauteurs de la Prophétie, voit notre condition mortelle : il vient s'en revêtir et nous changer en son corps. Les petits du vautour sont les petits de l'époux ; leur vol est très-élevé, puisque leur conversation est dans le ciel [2]; aussi sont-ils délivrés du travail dans lequel l'homme vient au monde. Ils ont obéi à cette voix: « Venez à moi, « vous tous qui travaillez [3]. » Par les petits du vautour, on peut encore entendre, en mauvaise part, les puissances de l'air, à qui la mort, c'est-à-dire le péché, sert de pâture. Parce que ces anges prévaricateurs n'ont pas été abaissés à notre condition mortelle, condamnés à nos fatigues, ils s'en prévalent à l'excès : ils s'élèvent très-haut dans leur vol.

10. « Il répand la pluie sur la terre. » Il fait miséricorde à ceux qui s'avouent coupables.

[1] Matt. xxv. — [2] Phil. III, 20. — [3] Matt. XI, 28.

12. « Afin que leur main n'accomplisse pas « ce qu'ils ont médité; » qu'ils ne fassent pas ce qu'ils ont promis, quand ils ont menacé d'écraser le faible.

14. « Pendant le jour ils seront environnés de « ténèbres ; » comme les Juifs qui n'ont pas connu le Seigneur. « Au milieu du jour ils tâ« tonneront comme pendant la nuit : » En voyant les miracles les uns disent . « Est-ce un « prophète ? » les autres : « Il séduit le peuple [1]. » Ils n'ont point voulu ouvrir les yeux à la lumière.

15. « Qu'ils périssent dans la lutte ; » dans les tentations. « Que le faible échappe aux mains « du fort; » à celles du démon. « Que l'espérance « soit au cœur du faible ; » car ces forts cherchent ici la réalité même.

17. « Bienheureux l'homme que le Seigneur « reprend. » Ici Eliphaz se trompe, il croit que Job souffre à cause de ses péchés : au contraire Job est bienheureux; parce que s'il est condamné en cette vie, il peut se purifier.

19. « Et le septième jour le mal ne pourra « t'atteindre. » Désignation mystérieuse du sabbat.

20. « Au temps de la famine, il te préservera « de la mort. » Par sa parole il nourrit et rend fort contre la tentation. « Au jour du combat il « te délivrera de la main de fer ; » de la puissance des chaînes.

21. « Il te dérobera aux morsures de la lan« gue : » pour que tu ne ressentes pas les outrages, et non pour les détourner de toi.

22. « Tu te riras de l'injuste et du méchant ; » comme il est dit que la sagesse se rira de la perte des méchants [2]. « Tu n'auras plus à craindre les « bêtes cruelles, » c'est-à-dire, tu ne craindras plus les Juifs, car les gentils seront dociles à ta voix. Ceci doit s'entendre de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Eliphaz se trompe ici en attribuant à Job ce qui lui est révélé ; tout doit s'appliquer au Sauveur.

23. « Parce que tu as fait alliance avec les « pierres des champs. » Ces pierres des champs sont les Gentils. La Loi ne fut point promulgée parmi eux ; ils étaient comme les pierres qu'on assemble pour l'édifice. « Les animaux féroces « s'apprivoiseront devant toi. » On peut appliquer ceci aux Juifs comme aux Gentils.

24. « Tu verras ensuite reposer en paix ta « maison ; » c'est-à-dire l'Eglise.

[1] Jean. VII 40, 12. — [2] Prov. I 26.

25. « Et tes enfants seront comme l'herbe « des champs ; » préservés de la sécheresse.

26. « Et tu viendras dans le tombeau comme « le froment bien mûr. » Après la passion.

27. « Voilà ce que nous avons attentivement « médité. » Ces paroles confirment l'autorité de cette prophétie. « Pour toi, sache-bien te « connaître toi-même et ce que tu as fait. » Car Dieu n'a pas permis que ceci t'arrive injustement.

Chapitre VI. — *Paroles de Job ; sa justification.* — 3. « Il te semble donc que mes paroles « sont mauvaises. » Job n'a point parlé pour se plaindre des coups de l'adversité ; il n'a fait qu'exprimer sa douleur, moins la sienne propre que celle que lui fait éprouver le sort du genre humain tout entier.

4. « Les flèches du Seigneur se sont fixées « sur moi. » C'est la parole de Dieu qui transperce l'âme en lui faisant confesser ses fautes. « Leur fureur s'est abreuvée de mon sang ; » car elles enlèvent le péché. « Dès que je veux « parler, elles m'aiguillonnent. » Elles m'imposent ce que je dois dire.

5. « Eh quoi ! N'est-ce pas quand il a faim « que l'onagre pousse de vaines clameurs ?» S'il souffre de la faim, c'est qu'il a voulu être libre. « Le bœuf mugira-t-il, quand il aura devant « lui sa nourriture ? » Le travail du bœuf prépare à l'âne sa nourriture. Ainsi fut-elle préparée aux Gentils par les Prophètes et les Apôtres, qui étaient Juifs. Ces paroles expriment donc le désir de manger, c'est-à-dire d'être secouru, et non l'impatience de souffrir.

6. « Le pain peut-il sans sel être mangé? » Comme si on lui disait : Pourquoi donc parles-tu ainsi en figures? Il répond que ces choses exprimées au propre seraient sans saveur. « Quelle « douceur y a-t-il dans les discours insensées ? » Il appelle insensés les discours des hommes ; la parole de Dieu est le vrai pain, mais le pain céleste. « Voilà pourquoi mon esprit ne peut se « taire. » De même que sans le sel on ne peut goûter le pain, ainsi je me dois tout entier à la parole de Dieu, selon ce qui est écrit : « Comment entendront-ils, si personne ne les prê« che [1] ? »

7. « Je le vois, ma nourriture est devenue « fétide comme l'odeur du lion. » Mes paroles sont fétides comme le lion : ou parce que dans leur orgueil ils se sont prévalus de leurs pensées, ou parce que s'attachant aux plaisirs charnels, ils ont répandu l'odeur du lion, eux qui se glorifient en leurs discours.

8. « S'il plaît au Seigneur que ma demande « arrive. » Il appelle demande la chose même qu'il sollicite. « Et qu'il réponde à mes espé« rances. » L'épreuve est bonne pour celui qui a l'espérance d'être consolé après la tribulation. Le mot *espérance* est ici bien choisi, car après avoir obtenu ce qu'il attend, l'homme n'a plus besoin d'être éprouvé.

10. « Que la cité dont je franchissais les mu« railles soit pour moi un sépulcre. » Il veut que la cité impie de Babylone soit pour lui un sépulcre, non pour qu'elle le couvre de ses ruines, mais afin qu'elle sache qu'elle ne renferme que des morts, elle où il se vantait de trouver son appui et sa défense. « Je serai sans pitié ; car « je n'ai point dit le mensonge ; mes paroles « sont les paroles saintes de mon Dieu. » Il a seulement dit ce que le Seigneur lui a inspiré ; savoir que l'humanité en général a besoin de secours pour le louer.

11. « Quelle est ma force pour tout supporter ? » Voilà la blessure. « Combien de temps encore « mon âme doit-elle souffrir ? » Aux approches de la mort les hommes sont pressés de se convertir et de faire à Dieu l'aveu de leurs péchés les plus honteux ; et cette considération l'a forcé à se reconnaître coupable.

12. « Ai-je la force des pierres ?» Il désigne les endurcis, que les traits de la parole divine ne peuvent pénétrer, que rien ne touche et ne détermine à confesser leurs péchés.

13. « Ai-je refusé de me confier en lui dans « ma prospérité ? » quand, à l'image de Dieu, j'étais immortel. « Et il m'a retiré son appui. » Je suis devenu mortel en voulant me confier en moi. « Dieu m'a visité et m'a dédaigné ; » selon ce qui est écrit : « Qu'est-ce que le fils de l'homme « pour que vous le visitiez [1] ?»

16. « Mes proches ont refusé de me voir. » J'ai fait horreur aux anges. « Comme le torrent qui « s'écoule. » J'ai été comme inondé par la miséricorde; tout s'est désséché, et il n'y a plus de source pour me désaltérer. « Ils sont passés devant « moi comme les flots . » Les consolations étaient donc pour lui comme un breuvage. « Ceux qui « me craignaient sont venus fondre sur moi. » Le démon avec ses anges. « C'en est fait de moi, « je suis exilé de ma propre maison ; » il veut

[1] Rom x. 14.

[1] Ps. VIII, 5.

parler de la demeure éternelle ou de sa propre conscience : c'est pourquoi il était assis devant sa porte.

19. « Voyez les chemins de Théman, les « sentiers de Saba. » Il désigne ici ceux qui n'aiment que les biens de ce monde, sur lesquels il assure ne pas s'appuyer lui-même, ou mieux l'humanité qu'il représente.

20. « Et vous aussi, vous vous êtes impitoyablement élevés contre moi, » pensant que l'homme est heureux s'il regorge des biens de ce monde. Ils l'insultaient en effet plutôt qu'ils ne compatissaient à ses maux.

21. « Mais voyez mes blessures et craignez ; » comprenez ce qu'elles signifient et craignez les châtiments à venir.

22. « Eh quoi ! que vous ai-je demandé et « qu'ai-je besoin de votre force ? » car il souffre en la présence de Celui qui peut le guérir.

24. « Instruisez-moi, et je garde le silence. » Ils devaient être attentifs à ses enseignements, puisqu'ils ne pouvaient l'instruire.

25. « Mais je le vois, les paroles de l'homme « véridique ont été en petit nombre sur vos « lèvres. » Il appelle l'homme véridique celui qui par sa conversion est devenu un vrai modèle de pénitence, et dont ses amis imitaient peu le langage.

26. « Je n'implore point votre secours. » L'homme véritable n'implore que le secours de Dieu, et cet homme véridique aussi est celui qui avoue ses péchés : de là cette parole : « Celui qui prati- « que la vérité vient à la lumière [1]. — Je ne sup- « porterai plus désormais les excès de votre lan- « gage ; » c'est la parole de Dieu qu'il veut seule accepter, c'est elle qui doit le guider

27. « Et cependant vous vous attaquez à l'or- « phelin ; » voilà votre rôle : vous voulez m'injurier sans comprendre ce que tout ceci signifie. Ils n'auraient pas dû insulter Job qui était en leur présence ; aussi dit-il : « Et cependant. »

28. « Maintenant, que vous me voyez, laissez- « moi en repos ; » puisque vous ne pouvez m'instruire.

29. « Et recherchez désormais la justice. » Il leur avait d'abord semblé que le bon droit les faisait parler

30. « Car l'iniquité n'est point sur mes lèvres, « et mon cœur n'a-t-il point médité la sagesse ? » Il n'a point accusé Dieu, dit-il, mais il a fait parler un homme qui s'accusait lui-même, comme déjà il nous l'a fait comprendre dans ses autres paroles. C'est ainsi qu'il a médité la sagesse.

[1] Jean, III, 21.

CHAPITRE VII. — *Nouvelles preuves de l'innocence de Job. — Grandeur de ses maux.* — 1. « La vie « de l'homme sur la terre n'est-elle pas une épreu- « ve ? » Il dit ici plus clairement ce qu'il représentait plus haut dans son langage. La tentation pour lui est comme l'arène du combat, où l'homme doit être vainqueur ou vaincu. « Et son existence « comme celle du mercenaire à la journée, » qui attend de ce monde son salaire. Par conséquent ceux qui attendent en l'autre vie la récompense de leurs vertus ne vivent plus sur la terre.

2. « Comme l'esclave qui redoute son maître « et qui court à l'ombre. » Ceci rappelle la fuite d'Adam pour éviter la présence du Seigneur et le feuillage dont il se couvrit : il n'eut que l'ombre de ce feuillage, après avoir abandonné le Seigneur. « Ou comme le mercenaire qui at- « tend le salaire de son travail. » Celui-ci diffère du précédent en ce que le premier possède les biens temporels, tandis que lui les désire.

3. « Ainsi ai-je eu des mois d'une attente sté- « rile. » Il les a appelés stériles, parce qu'il y recherchait ou l'ombre, des biens temporels. « Et « des nuits de douleurs m'ont été données. » Ce sont celles où l'on perd la lumière de la sagesse, et où on se prépare des châtiments pour l'avenir.

4. « Si je m'endors, je demande quand luira « le jour ; si je veille, je cherche aussi quand « viendra le soir. » C'est bien là le désir du travail qui tourmente l'homme dans le repos, et celui du repos qui le tourmente dans le travail. « Du soir au matin je suis rempli d'amertume. » Voilà où il est arrivé en se séparant de Dieu. Aussi Dieu s'avançant vers le soir, les chassa [1]. Ce qui signifie que les malheureux n'ont d'espoir de soulagement que le matin, selon ce qui est écrit : « Le matin je me présenterai devant « vous [2] ; » c'est-à-dire, quand après le jugement, Dieu, le véritable matin, se révèlera aux justes. C'est pourquoi Notre-Seigneur est enseveli le soir et ressuscite le matin [3]. On peut donc comparer cette vie à l'étoile du matin.

5. « Mon corps est formé de la pourriture des « vers : » d'un nombre infini de vers. « Et la terre « s'est abreuvée de la souillure de mes plaies. » Tels sont les désirs et les soucis des méchants, quand ils racontent avec joie leurs péchés. Ils se

[1] Gen. III, 7, 8. — [2] Ps. V, 5. — [3] Jean, XIX, XX.

font une occasion de péché, de ce qui excite les autres au repentir, ce sont des chiens qui viennent lécher les plaies de Lazare [1].

6. « Et ma vie s'envole plus vite que la pa« role. » J'agis encore moins que je ne parle.

7. « Rappelez-vous donc que ma vie est un « souffle, » c'est-à-dire qu'elle souffre une faim spirituelle. « Et que je ne puis retourner aux choses « visibles. »

8. « Celui qui me voit ne me connaîtra plus. » Parce que je changerai. Par celui « qui me voit » il faut entendre le démon qui nous regarde avec envie. « Vos yeux sont tournés vers moi, et je ne « subsiste plus. » Vous avez anéanti en moi la vie charnelle, qui l'a fait régner sur moi.

9. « Comme une nuée chassée du ciel, » ou dissipée dans le ciel; comme on dit, chassée par le fer. Il enseigne ici qu'il a été secouru par le ciel pour purifier son âme, ou qu'il n'y a plus pour lui de nuée, parce qu'elle a été réduite en un air sans mélange, purifiée par les rayons du soleil, et ainsi l'obscurité de la chair et du sang n'est plus dans le ciel. Car la chair et le sang ne posséderont point le royaume du ciel, après que ce corps mortel aura revêtu l'incorruptibilité, et que la mort aura été anéantie dans sa victoire [2]. « Si « l'homme descend aux enfers, il n'en remon« tera point. » Souviens-toi de ceci pour n'y point descendre.

10. « Et il ne reviendra plus dans sa maison; » c'est-à-dire, il ne retrouvera plus son premier repos.

11. « C'est pourquoi je ne retiendrai pas mes « paroles : » j'avouerai mes fautes puisqu'il en est temps.

12. « Suis-je comme la mer ou le dragon ? » Car vous ne m'avez pas repoussé comme vous repoussez les impies ou le démon. « Vous avez « chargé de veiller sur moi ; » afin que je ne sois point agité comme les rivages de la mer.

13. « Je m'étais dit : Mon lit me consolera : » les jouissances charnelles où il se reposait. « Et « sur ma couche j'apporterai l'adoucissement à « mes maux : » Et cependant je dois vous attribuer toute ma consolation.

14. « Vous m'épouvanterez dans mon sommeil, « et vous me troublerez par d'horribles visions. » Par les tribulations de la vie présente, véritables songes aussi bien que sa prospérité.

15. « Vous délivrerez mon âme de ce genre « de vie; » à cause de ces épouvantables visions dont sera délivrée toute âme craignant de les recevoir « Et j'ai de mes os repoussé la mort. » Ils allaient être saisis par la mort, si dans mon effroi je n'eusse montré plus de courage et de patience; ce qui est leur force.

16. « Je ne vivrai point toujours, pour toujours « être patient. » La brièveté de la vie et la crainte de la mort ont servi à me corriger. Aussi le démon ne peut se convertir parce qu'il ne meurt point, et que son jugement est prononcé. De là cette parole : « La crainte est le commencement « de la sagesse [1]. — Retirez-vous de moi, ma vie « n'est que vanité; » parce que je n'en puis supporter les épreuves.

17. « Ou pour que vous étendiez jusqu'à lui « votre esprit. » Parce qu'il est doué de raison et qu'il est dit : « Nous avons l'Esprit du Sei« gneur [2]. » Or, le propre de la raison est de développer l'intelligence.

18. « Et vous le jugerez dans le repos: » digne de repos.

19. « Jusques à quand me tiendrez-vous en« chaîné ? » dans les liens de la tribulation. « Ne « m'abandonnerez-vous pas, que je puisse respi« rer ? » afin qu'instruit par la tribulation, je puisse contenir et absorber dans les douleurs de mon supplice le flot des voluptés charnelles.

20. « Si j'ai péché, que puis-je faire pour vous? » Cela veut dire, si j'ai péché, je ne puis rien faire pour vous. Est-ce que les hommes vous importunent par leurs discours? Vous qui connaissez sa pensée, auriez-vous donc formé l'homme pour que ses discours se tournent contre vous, soient pour vous un fardeau ? Et si le péché de l'homme, soit en parole, soit en action, ne peut vous atteindre, pourquoi ne l'oubliez-vous pas? pourquoi purifiez-vous celui qui l'a commis ? N'est-ce pas qu'il faut rapporter à votre bonté ce qui est dit plus haut : « Qu'est-ce que l'homme pour que « vous l'exaltiez ? » Parce qu'ils ne comprenaient pas ceci, les amis de Job pensèrent qu'il avait accusé Dieu. Si les épreuves auxquelles vous me soumettez ne doivent point contenir en moi les mouvements désordonnés, si vous ne veillez point ainsi sur moi, quel autre motif avez-vous de châtier l'homme ? Son péché ne peut vous nuire. Ou bien si vous voyez qu'il parle contre vous, puisque vous connaissez ses plus secrètes pensées, vous ne deviez pas établir ce qui est contre vous.

21. « Et pourquoi n'avez-vous pas oublié mon

[1] Luc, xvi, 21. — [2] I Cor. xv, 50, 53, 54.

[1] Eccli. i, 16. — [2] I Cor. ii, 16.

« iniquité ? » Si mes épreuves ne doivent point m'être utiles et que tout, le châtiment même, ne me vienne pas de votre miséricorde ? « Mainte- « nant je retournerai dans la terre. » Tout purifié que je serai de mes péchés, il faudra que je meure et que mon corps soit mis en terre. « Je « me lèverai et l'on ne me verra plus, » dans cette terre.

Chapitre VIII. — *Job doit confesser ses fautes.* — Paroles de Baldad de Such. 4. « Il a pris en « main leurs iniquités. » Il les a pris en main eux-mêmes ou pour les châtier, ou pour les supputer et les trouver ainsi ses débiteurs, parce qu'ils avaient péché.

6. « Il te rétablira dans la vie de la justice, » dans la vie qui est due à la justice, c'est-à-dire dans la vie bienheureuse.

7. « Et ta première prospérité paraîtra sans « éclat, » en comparaison des biens à venir qui sont infinis.

10. « Ceux-ci ne pourront-ils pas t'instruire « et te parler sagement ? » L'autorité de plusieurs est toujours plus grande : il va donc dire ce qui lui a été révélé du Christ, comme déjà Eliphaz a répété ce qu'il avait appris par inspiration.

11. « Est-ce que le jonc peut croître sans « eau ? » Ainsi se dessècheront les impies loin de la divine miséricorde.

12. « Il s'arrête au moment de croître et per- « sonne ne vient le cueillir, » puisqu'il est sans eau. « Avant d'être arrosée l'herbe ne se dessèche- « t-elle pas ? » si elle n'est arrosée; jamais en effet l'impie n'a pu croître.

14. « Les araignées rempliront sa demeure. » Ce sont les œuvres inutiles. Il semble parler ici des Juifs et de Notre-Seigneur.

15. « S'il veut étayer sa maison, elle s'écroule- « ra. » L'étayer ou sur les saintes Ecritures, ou sur l'espérance des divines promesses : n'est-il pas ici question du royaume de Dieu ? « S'il com- « mence, il ne pourra persévérer, » à suivre Dieu. C'est ce qui est arrivé aux Juifs, qui ne l'ont point suivi jusqu'à la fin.

16. « Il est humide devant le soleil. » Ils se corrompent sous le flot des passions humaines. Il dit : « devant le soleil, » sous le poids des tribulations. Devant, peut signifier *sous*; ainsi nous disons; fais cela devant moi, sous mes yeux. « Et « en pourrissant il fait croître son germe. » S'ils n'avaient pas été si pervertis, la passion n'aurait pas élevé celui qui était né d'eux selon la chair [1].

17. « Il s'endort sur des monceaux de pierres. » Ce sont ceux qui l'ont crucifié. « Et il vivra au « milieu des cailloux; » au milieu des humbles, parmi lesquels étaient les Apôtres.

18. « Si on le fait disparaître, le lieu qu'il oc- « cupait ne le reconnaîtra plus. » S'il ne montre pas qu'il est le Fils de Dieu, on dira qu'il ne l'est point : il faut donc qu'il le déclare lui-même, car où il se trouve, on ne veut pas reconnaître les œuvres de Dieu.

19. « Et un autre sortira de terre; » ou Notre-Seigneur en ressuscitant, ou une autre race de justes, celle des Chrétiens.

20. « Le Seigneur ne mettra pas à l'épreuve « son innocence. » *Dominus non probabit innocentem.* Faut-il traduire : Le Seigneur ne réprouvera pas l'homme innocent ? ou bien, ne trouvera pas innocent l'impie ? « Aucun pré- « sent, » les sacrifices que lui offraient les Juifs.

21. « Il mettra la joie aux lèvres des hommes « sincères; » de ceux qui s'avouent coupables. « Et la tente de l'impie ne pourra se tenir de- « bout; » ou leur temple, ou leur royaume.

Chapitre IX. — Réponse de Job. — « Je sais « qu'il en est ainsi. » C'est-à-dire, qu'il m'a accablé de ces maux, à cause de mes iniquités, mais ce n'est point comme vous l'avez pensé, c'est plutôt parce qu'aucun homme n'est juste devant lui.

3. « De mille accusations on ne pourra répon- « dre à une seule. » En toutes il prouvera qu'ils sont coupables.

5. « Il fait vieillir les montagnes et elles l'igno- « rent. » Il les affaiblit peu à peu, comme il est dit : « J'ai vieilli au milieu de mes ennemis [1]. — « Il les renverse dans sa colère. » Lorsqu'il est irrité contr'eux, il les renverse, pour qu'ils ne trouvent point ce qu'ils avaient cherché, puisque celui qui s'élève sera abaissé [2].

6. « Il ébranle le monde dans ses fonde- « ments; » ainsi quand il a appelé les hommes à lui, il a ébranlé ceux qui étaient au premier rang. « Et ses colonnes chancèleront. »

7. « Il commande et le soleil ne se lève point. » Ou la sagesse ne sera point connue, ou ceux qui écrivent ne seront point compris, selon cette parole: « Scelle le livre [3]. »

8. « C'est lui seul qui étend les cieux; » l'Eglise siège, de sa puissance, qu'il répand par tout le monde. « C'est lui seul, » dit-il, pour expri-

[1] Rom. ix, 5.

[1] Ps. vi, 8. — [2] Luc, xiv, 11. — [3] Dan. xii, 4.

mer l'unité de la Trinité, car tout a été fait par le Fils, dans le Saint-Esprit. « Il s'avance sur les « flots comme sur la terre. » Sur la terre, c'est-à-dire en affermissant son Église sur de fermes appuis au milieu des agitations du monde, ou bien en soumettant à sa puissance les pécheurs qui ne peuvent l'engloutir ; jamais il ne fléchit devant leurs efforts.

11. « S'il passe devant moi, je ne le verrai « point. S'il est plus élevé que moi et qu'il m'é- « tourdisse par la rapidité de sa course, je ne le « connaîtrai pas. » Il faut donc qu'il compatisse à ma faiblesse et ne m'abandonne pas.

12. « S'il livre à la mort, qui pourra l'éviter? » Il livre à la mort, quand il passe avec dédain, ou sans être connu; et c'est bien la mort pour l'âme que de ne pas connaître Dieu.

13. « Nul ne peut éviter les coups de sa co- « lère. » Celle d'un autre peut être évitée par un plus puissant. « Il a assujéti tout ce qui est sous « le ciel. » Il faut en excepter le ciel, c'est-à-dire la créature douée de raison, parce que si celle-ci s'était soumis à elle-même toutes les autres, jamais elle n'aurait pu être châtiée par les êtres qu'elle aurait soumis à sa puissance : mais comme c'est Dieu qui les lui a subordonnés, elle trouve en eux son châtiment, quand elle offense celui qui les lui a assujetis.

15. « Quand même je serais juste, il ne « m'exaucera pas; » si, en le priant je, m'appuie sur ma sainteté. Car s'il compare mes mérites avec les saints qui sont près de lui immortels et immuables, il rejettera ma prière comme celle d'un criminel. Il est donc vrai que sa miséricorde m'est nécessaire. « J'implorerai « son jugement, » parce que je ne puis me croire juste moi-même, selon cette parole : « Je ne « me juge point, c'est le Seigneur qui est mon « juge [1]. »

16. « Si je l'invoque et qu'il ne m'exauce « point, je ne croirai pas qu'il ait entendu ma « voix. » Lorsque je réclame son jugement, s'il ne m'exauce point, je ne croirai pas qu'il m'ait jamais exaucé, mais qu'il a prêté l'oreille à mes paroles pour des motifs secrets et non à cause de l'excellence de ma prière. Ou bien : je ne crois pas qu'il ne m'exauce point maintenant, puisqu'il m'a quelquefois exaucé. Voici encore une autre explication : S'il m'accorde ce que je demande, je croirai qu'il m'a exaucé, car si je ne le crois pas, bien que j'aie ce que j'ai demandé, je ne suis point exaucé; ainsi la foi de celui qui prie serait le signe qu'il a été exaucé.

17. « De peur que je ne sois brisé dans la « tempête : » aussi ai-je réclamé son jugement, de peur qu'il ne me brise dans la tempête. « Il a multiplié sur moi les tribulations, sans « motif; » je n'ai pu en connaître le motif. Voilà bien le langage d'un homme qui avoue que les châtiments de Dieu ne l'ont point changé, et qu'il peut être englouti par la tempête, c'est-à-dire, frappé d'un châtiment encore plus rigoureux.

18. « Il me laisse à peine respirer ; » tant est grand le nombre de mes afflictions.

19. « Parce qu'il est le Tout-Puissant, il l'em- « porte. » Il m'a vaincu, afin que je fasse sa volonté et non la mienne. « Quand même je serais « juste, l'impiété serait encore sur mes lèvres : » si je me croyais juste.

21. « Néanmoins la vie me sera ôtée. » Quand même j'ignorerais si j'ai agi avec impiété, on m'ôtera la vie ; on me condamnera à souffrir ce que je redoute, et à ne pas faire ce que je désire.

22. « Je n'ai dit qu'une seule chose : la co- « lère brise le fort et le puissant. » C'est-à-dire, si les hommes sont affligés, c'est afin que nul d'entre eux ne s'appuie sur ses propres forces, pour se croire puissant et redoutable.

23. « Car une longue mort est le partage du « méchant; » et non une mort courte, comme celle du juste, lorsqu'il est dans la peine et tourné en dérision par les impies.

24. « *La terre* a été livrée aux mains de l'im- « pie. » Les saints dans *leur corps* et non dans leur âme lui sont livrés, quand il les persécute, ou qu'il peut leur imposer ses volontés. On peut voir encore ici le pécheur tombant aux mains du démon dans sa nature mortelle. « Il prononce « son jugement et ne le lui fait point connaître. » Le jugement du juste comme celui de l'impie n'est point connu en cette vie. Ou bien, il lui fait son jugement, il le punit en tenant pour lui cachés les décrets de sa Providence, selon cette parole : « Dans l'excès de sa colère, il l'aban- « donnera [1]. » Ou bien encore : il venge le juste en cachant à son persécuteur les décrets de sa justice, c'est-à-dire ceux de sa Providence, afin que l'impunité le conduise plus avant dans les pièges de son péché. « Et si ce n'est point lui, quel « autre est-ce donc ? » Tout ceci peut s'entendre de Notre-Seigneur, qui fut tourné en dérision, et

[1] I Cor. IV, 3 4.

[1] Ps. IX, 25.

dont la terre, c'est-à-dire le corps, fut livré aux mains des Juifs; et c'est quand son jugement fut rendu, que sa majeste demeura inconnue. « Et « si ce n'est point lui, quel autre donc » pourrait montrer plus de puissance? Ou bien encore : Si ce n'est point Dieu qui juge le juste et l'impie, uel autre pourrait le faire?

25. « Ma vie est plus rapide qu'un coursier. » Il regarde comme des fugitifs, ceux qui s'eloignent de la saintete, pareils au jeune prodigue qui partit pour un pays lointain [1].

26. « Ou de l'aigle abaissant son vol et cherchant sa proie. » De ce rang élevé, où les créatures douées de raison goùtent le bonheur mérité par leurs actes de vertu, ils se sont abaissés jusqu'aux voluptés charnelles.

27. « Si je veux élever la voix, j'oublie à me« sure que je parle. » De même que la parole ne s'adresse qu'aux objets extérieurs, ainsi l'âme se produisant au dehors, et séduite par les appâts de la créature, oublie son Créateur au dedans d'elle-même. « Je baisse la tète, et n'ai plus « qu'à gémir. » Ces chutes en effet son suivies de douleurs.

28. « Tous mes membres frémissent. » C'est la crainte qui prépare la conversion.

29. « Si je suis un impie, pourquoi ne suis« je point mort, plutôt que de souffrir? » Je le sais, tu l'entends toi-mème. Il veut dire peut-être encore qu'il souffre, parce qu'il n'est point mort à l'impiété.

30. « Et je serai purifié par des mains pures. » Par celles de Dieu ou les siennes, c'est-à-dire par les bonnes œuvres après son retour à la grâce.

31. « Vous m'avez couvert de souillures; » jeté au milieu de cette vie mortelle. « Et mon « vètement m'a maudit : » celui de l'immortalité, dont nous voulons être revètus [2]. Mais parce que nous ne le pouvons dans cette vie de péché, il ajoute : « Et mon vètement m'a maudit. »

32. « Vous n'ètes point un homme semblable « à moi, que je puisse contredire. » Devant un homme je pourrais proclamer ma justice, mais à votre tribunal, je ne suis qu'un pécheur.

33. « Qu'un autre soit juge entre vous et moi! » Ce serait un blasphème, si on ne savait qu'il appelle ici le Médiateur de Dieu et des hommes [3], pour présenter ses prières. Placé entre l'un et l'autre, ce médiateur écoute l'homme pour le reprendre, car le Fils a reçu du Père le pouvoir de tout juger [1]. « Qu'il m'accuse et se prononce « entre nous deux! »

34. « Qu'il detourne de moi sa verge : » que la crainte de la Loi disparaisse, et que je lui sois uni par la liberté de l'adoption et l'amour.

35. « Car ainsi je ne suis point maitre de mes « pensées : » parce que je suis attaché aux objets extérieurs.

CHAPITRE X. — *Plaintes et prière de Job.* — 1. « Je « parlerai contre moi. » C'est un humble aveu.

2. « Et je dirai au Seigneur : Ne m'enseignez « pas à devenir impie. » Ne m'éprouvez pas au-delà de mes forces, et ne laissez point venir à moi ce qui m'entraînerait à l'impiété.

3. « Vous semble-t-il bon que j'aie commis « l'iniquité? » Vous n'approuvez pas, assurément, que je l'aie commise; vous n'avez donc pas été injuste, en disposant ainsi de moi. « Puis« que vous méprisez l'ouvrage de vos mains; » si néanmoins vous méprisez après l'ouvrage de vos mains. « Considérez-vous les desseins des « impies? » Il n'est point question de l'impiété qui se montre aux hommes. Ces mots : « Considé« rez-vous les desseins des impies? » ne signifient pas que Dieu se plaît à les voir commettre l'iniquité.

4. « Regardez-vous comme l'homme regar« de? » Evidemment vous ne voyez point comme l'homme. C'est pourquoi vous avez considéré les projets des impies; je veux parler de l'impiété connue de vous seul, et que les hommes ne peuvent voir.

5. « Ou votre vie est-elle la vie de l'homme? » c'est-à-dire de peu de durée, de manière à ne pouvoir juger de ce qui est éternel.

6. « Vous avez sondé mes iniquités. » Car on ne peut vous cacher ce que l'on cache aux hommes.

7. « Vous savez que je ne suis pas un impie. » Jamais devant les hommes je n'ai agi avec impiété. « Mais qui peut s'échapper de vos mains? » lorsque vous jugez, car vous jugez en Dieu, vous voyez des impiétés que l'homme ne peut découvrir.

8. « Mais ensuite changeant vos desseins, « vous m'avez frappé. » C'est lui et non pas Dieu qui a changé : mais l'homme, en se pervertissant, croit que Dieu change à son tour, pareil aux yeux longtemps habitués aux ténèbres et pour qui le soleil semble ensuite être changé.

9. « Souvenez-vous donc que vous m'avez pétri

[1] Luc, XV, 13. — [2] II Cor. V, 4. — [3] I Tim. II, 5.

[1] Jean, V, 22.

« d'argile. » Ainsi j'ai besoin de votre miséricorde. « Et que vous me ferez retourner en terre, » par la mort qui est la peine du péché.

10. « N'avez-vous pas épaissi ma substance « comme le lait? » C'est que Dieu témoigne sa miséricorde aux mortels, dès le moment même où il les forme de la substance informe de leurs parents.

13. « Vous contenez tous ces trésors en vous-« même, et vous pouvez tout. » Telle est leur bonté, qu'ils produisent les principes vivants de la chair.

14. « Si je commets le péché, vous me pro-« tégez encore, » soit pour ne point me perdre, soit pour ne point me laisser ignorer mon péché.

15. « Et si je suis juste, à peine osè-je respi-« rer, » devant les autres hommes: car vous découvrez des péchés qu'ils ne peuvent connaître. « Je suis couvert de confusion, » en votre présence.

16. « Je suis pris comme le lion que l'on con-« duit à la mort. » C'est le péché d'orgueil que les hommes ne voient point, et qui peut se glisser même dans les actions dignes de louanges. « Et « vous avez changé de nouveau pour me tour-« menter cruellement. » Après la peine du péché qui a soumis l'homme à la mort. Il parle ici des maux que les hommes ont à souffrir ici-bas : la plupart nous arrivent subitement, et troublent le repos que donnent à la vie présente la santé et la paisible possession des biens temporels, qu'on reçoit de la bonté divine.

17. « Ranimant contre moi mon supplice. » Car c'est déjà une peine que d'être sujet à la mort, et cette peine produit les autres tribulations.

18. « Pourquoi donc m'avez-vous tiré du sein « de ma mère? » D'une condition obscure à un rang illustre; ce rang est à lui seul la source d'une misère plus grand, quand on en est précipité. Il a déjà plus haut rappelé cette naissance.

19. « J'eusse été comme n'étant point, » complétement ignoré. De là cette parole : « Il ap-« pelle ce qui n'est pas, comme ce qui est [1], » au point de vue de la réputation.

20. « Est-ce que ma vie n'est point de courte « durée? » Si je ne suis point mort, ce n'est pas que ma vie soit longue, car elle est assurément peu de chose. « Laissez-moi donc me reposer quel-« ques instants; » après la bonté que vous m'avez témoignée en me formant de l'argile, en me condamnant à mourir quand je me suis corrompu, en me consolant après cette condamnation même et en m'éprouvant ensuite par les afflictions. Souffrez donc que je me repose en vous.

21. « Avant d'aller dans ces lieux de tourments « d'où l'on ne peut revenir. » On peut échapper à ces autres peines dont il a été question, si l'on revient à Dieu. Il veut donc se reposer avant d'endurer les supplices éternels, c'est-à-dire, pour ne pas les endurer. Comme si l'on disait à quelqu'un : corrige-toi avant d'être puni, évidemment, s'il se corrige, il ne sera point puni.

22. « Terre sans lumière, où l'on ne peut voir « la vie de l'homme. » Cette vie de l'homme est là seulement où est la vraie lumière qui éclaire tous les hommes [1]. Ici donc est la terre des vivants, et là la terre des mourants.

Chapitre XI. — *Reproches outrageants.* Paroles de Sophar le Minéen. 2. « Suffira-t-il de bien parler, « pour paraître juste? » Sophar croit que Job est plus riche en paroles qu'en œuvres. « Bienheu-« reux l'homme né pour peu de jours. » Il répète ce que l'autre vient de dire, pour lui montrer que ce n'est qu'une maxime vaine et insensée.

3. « Puisque personne ne te contredit. » Quand il parlait, personne ne le contredisait effectivement.

5. « Et comment Dieu lui-même pourrait-il « te parler? » Dis plutôt ce qui peut attirer sur toi sa miséricorde.

6. « Il se fera sentir à toi doublement : » par ses châtiments, par ses consolations. « Et tu le « verras, le Seigneur n'a fait retomber sur toi que « la juste punition de ton péché. » Après son châtiment, tu recevras ses lumières.

7. « As-tu pénétré dans le sanctuaire de la di-« vinité? » pour oser la condamner.

8. « Le ciel se perd dans les hauteurs ; que « pourras tu faire ? » pour en découvrir les secrets. Tu ne dois donc pas condamner Celui dont tu ne peux comprendre les œuvres.

10. « Qui peut lui dire : Qu'avez-vous fait ? » En vérité, tout est bien, si c'est Dieu qui l'a fait : il ne peut faire que ce qui est bien.

11. « Il connaît les œuvres des méchants : » sans rien faire de méchant. Il veut faire comprendre combien Job, qu'il croit mauvais, a été insensé d'accuser Dieu : c'est ainsi qu'il interprète ses paroles.

[1] Rom. IV, 17.

[1] Jean, I, 9.

12. « L'homme au contraire hésite toujours « en ses discours : » Tour-à-tour il aime Dieu et le condamne : quoique Dieu ne change pas. « L'homme, né de la femme, est comme l'onagre « au désert : » avide de liberté, ne voulant être ni dominé ni dompté.

13. « Tu lèves vers lui des mains suppliantes, » afin qu'il accepte tes œuvres.

14. « Si en tes mains il y a quelque souillure. » Il reprend les deux mêmes idées, mais dans un ordre différent. « Que l'iniquité n'habite point en ta maison. » Il veut dire dans son cœur.

15. « Alors ton visage resplendira comme une « eau limpide. » Sa conscience sera pure.

16. « Comme le flot qui s'arrête, et tu ne « seras plus effrayé ; » à moins que Dieu ne frappe tous les vivants.

17. « Et ta prière s'élèvera brillante comme Lu- « cifer. » Elle marchera avant la grande lumière. On dirait que tout ce qui précède lui a été revélé ou inspiré comme aux autres amis de Job, dans un sens prophétique, relatif à la cité sainte ou au peuple de Dieu,

19. « Et beaucoup viendront t'implorer. » Tout ceci se rapporte à l'Eglise.

Chapitre XII. — Paroles de Job 4. « Mais « l'homme juste et saint est tourné en dérision. » Cet homme juste est Notre-Seigneur, et voici le sens : il n'est donc pas étonnant si moi aussi je suis tourné en dérision.

5. « Sa demeure dévastée par les méchants. » C'est l'Eglise aux mains des persécuteurs. « Mais « que nul dans sa méchanceté ne se flatte de res- « ter impuni. » Car le jugement commence par la maison de Dieu [1].

6. « Comme s'ils ne devaient pas subir un « sévère examen : » qu'ils ne soient point rassurés.

7. « Interroge les animaux des champs et ils « te répondront. » Dans sa justice il recherche les œuvres des méchants, parce qu'ils ont pu reconnaître le Créateur dans ses œuvres et le servir. Ce n'était point aux créatures à les instruire, puisque la raison dont ils étaient doués devait les amener à cette connaisance.

10. « A moins que tous les êtres vivants ne « soient point sous sa puissance. » On peut donc savoir qu'il a tout créé, puisqu'il tient en ses mains la vie de tout ce qui respire. « Et le « souffle qui anime le corps de l'homme, » tout corps humain ; ce souffle, l'âme raisonnable.

11. « L'oreille discerne les paroles. » De même que les objets sensibles tombent sous nos sens, ainsi les choses spirituelles sont aperçues de l'esprit. L'esprit doit donc connaître les œuvres de Dieu, puisqu'il est sous sa main.

12. « La sagesse vient après un long temps : » non après un long temps, mais elle est près de Dieu à qu'il faut la demander.

14. « S'il détruit, qui pourra rebâtir ? » Sa puissance a détruit, sa sagesse a fermé l'entrée, pour qu'on n'arrive point jusqu'à elle.

15. « S'il retient les eaux, la terre sera des- « séchée. » L'eau, c'est la sagesse, et la terre, c'est l'homme. « S'il leur livre passage, elles boule- « verseront. » Quand beaucoup deviennent sages, les pécheurs se troublent.

17. « Il retient captifs les conseillers. » Il subjugue ceux qui ne prennent conseil que d'eux-mêmes. « Il jette l'effroi parmi les juges de la « terre. » Ce sont les Juifs ou Pilate, ou ceux qui jugent selon les maximes du monde.

18. « Il place les rois sur leur trône, » ce sont les Apôtres ; « et les ceint du baudrier, » des austérités de la continence.

19. « Il laisse enchaîner ses Pontifes, » pour qu'ils soient menés par les hommes : il désigne ici les Juifs.

20. « Il change les lèvres de ses fidèles servi- « teurs. » Il les change pour le bien, afin que ceux-ci s'appuient, non sur leur sainteté, mais sur sa grâce. « Il connaît l'expérience des vieillards. » Il s'y complaît. D'où cette parole : « Vous êtes « connus de Dieu [1] ; » et cette autre, tout-à-fait contraire : « Je ne vous connais point [2]. » C'est ainsi qu'il nous conduit sagement de la foi à l'expérience des vieillards.

22. « Il découvre les profondeurs des ténèbres, » en expliquant les prophéties. « Il produit à la « lumière les ombres de la mort. » C'est-à-dire, il fait connaître ce que vaut la vie présente : ce n'est que l'ombre de la mort.

23. « Il trompe les nations et les abandonne. » Elles croyaient perdre l'Église ; elles se sont perdues elles-mêmes : ceci s'applique aux impies. « Il renverse les peuples, puis les dirige ; » pour les humilier, comme l'âne dont il est parlé.

24. « Il a réconcilié les cœurs des princes de « la terre. » Il s'est réconcilié les Juifs ou les rois de la terre, qui d'abord avaient persécuté son Eglise. « Il les a conduits sur une route nouvelle

[1] I Pierre, IV, 17.

[1] Gal. IV, 9. — [2] Matt. XXV, 12.

« qu'ils ne connaissaient point : » en abrogeant la Loi il n'a parlé qu'à leur intelligence ; aussi l'ont-ils regardé comme un pécheur.

25. « Ils se sont égarés en ces ténèbres comme « un homme ivre. »

Chapitre XIII. — *Faux raisonnements des accusateurs de Job.* — 3. « Et s'il le veut, j'accu- « serai en sa présence ; » c'est pour s'accuser lui-même : c'est encore un aveu.

4. « Tous vous n'êtes que les médecins des « méchants. » Vous ne pouvez apporter de consolations aux justes.

6. « Ecoutez donc les reproches de mes lèvres, » contre vous.

7. « Et vous ne dites que mensonge en sa pré- « sence, » lorsque, sans être justes, vous voulez le paraître.

8. « Prétendez-vous ne plus vouloir juger ? » Pouvez-vous encore dissimuler, et ne pas convenir que j'ai parlé de vous selon la vérité ?

9. « Et quand vous avez tout accompli, vous « lui êtes encore redevables ; » c'est-à-dire, quand même vous observeriez tous ses commandements, il trouverait encore en vous de quoi vous condamner ; car personne n'est juste devant lui.

10. « Quand même vous admireriez les per- « sonnages ; » eux-mêmes, en se justifiant à leur propres yeux comme devant les hommes.

12. « Votre corps est de boue ; » sachez donc craindre en considérant votre néant.

14. « Et mes dents ont déchiré mes chairs. » Je ne veux point m'épargner, m'accusant comme je vous accuse. « Je prendrai mon âme dans ma « main, » pour la regarder, pour ne rien cacher et compter le nombre de mes fautes.

15. « Si le Tout-Puissant me fait mourir, com- « me il a commencé ; » s'il fait mourir mes péchés. « Je parlerai et me condamnerai devant lui. » Je ne me justifierai point en cachant mes fautes.

18. « Me voici près de mon jugement : » je dois me juger moi-même. C'est un acte de justice de ne pas s'épargner en avouant ses fautes.

20. « Je ne fuirai point votre présence, » à l'exemple des pécheurs.

21. « Retirez de moi votre main ; » que rien en moi ne mérite plus vos châtiments, et que j'aie votre amour. « Et ne m'accablez plus de vos « terreurs. »

23. « Quelles sont mes iniquités ? » Ce qui fait voir que c'est pour les compter qu'il a dit : « Je « prendrai mon âme dans ma main. »

24. « Pourquoi me croyez-vous révolté contre « vous ? » Je suis si faible ! Croyez-vous que ma justification me rende votre égal, moi qui suis comme la feuille ? Il y a donc une autre cause cachée de votre colère, car ce n'est point celle-ci.

26. « Vous m'avez accablé des péchés de ma « jeunesse. » S'il n'a point connu ses péchés, c'est qu'il a écouté l'orgueil, le péché de sa jeunesse.

27. « Vous avez mis des entraves à mes pieds ; » les liens de la mort. « Vous avez suivi la trace de « mes pas : » observé mes désirs coupables.

28. « Je suis comme une outre vieillie : » qui ne peut contenir le vin nouveau. « Ou comme « le vêtement rongé par les insectes, » rattaché à une étoffe nouvelle.

Chapitre XIV. — *Brièveté et misères de la vie hnmaine ; espoir de la résurrection.* — 1. « L'hom- « me né de la femme vit peu de jours, et il les « passe dans la colère, » dans la douleur.

3. « Et vous l'appelez en votre présence pour « le juger. » Malgré sa fragile existence, il a encore à vous rendre compte de sa vie. On exige de lui ce qu'il peut, quoique ce soit bien peu.

5. « Vous avez compté le nombre de ses mois. » Cette existence si limitée est la preuve de son péché, car vous l'avez créé immortel.

6. « Retirez-vous de lui, laissez-le, qu'il se re- « pose. » Ainsi raisonne l'homme charnel, esclave de ses sens, qui place son bonheur dans la vie présente. Il demande qu'on l'épargne afin d'en jouir.

7. « L'arbre n'est pas sans espérance. » Il faut prononcer d'un ton ironique, car c'est l'homme surtout qui doit espérer, mais les hommes charnels ne peuvent le croire.

10. « L'homme meurt et ne revient pas : » nouvelle ironie.

11. « La mer diminue pour un temps et se rem- « plit bientôt. » En parlant du flux et du reflux de la mer, il veut dire ou que sur tous les rivages, quand ce phénomène a lieu, l'eau décroît et augmente insensiblement, à des instants fixés par le mouvement de la lune, ou bien que pour nous, ou pour d'autres régions, l'eau s'élève jusqu'au milieu du jour, puis redescend.

12. « Tant que le ciel subsistera, un autre ne « sera point créé, » ne sera point ajouté au premier.

13. « Que ne m'avez-vous conservé dans le « tombeau ? » Telles sont mes espérances de résurrection, que je voudrais n'être plus en proie aux incertitudes de cette vie. « Pourquoi ne

« m'avez-vous point caché, jusqu'à ce que votre co« lère soit apaisée ? » De là cette parole : « Cache-« toi jusqu'à ce que la colère de Dieu soit pas« sée[1] ; » c'est-à-dire jusqu'à ce que finisse cette vie mortelle, et qu'arrive la résurrection.

14. « Car si l'homme meurt, il vivra : » cette vie n'est point la vraie vie. « Quand tous ses jours « seront finis, » alors il vivra.

15. « Si vous m'appelez, je vous répondrai : » je vous obéirai, sans être arrêté par la mort.

17. « Vous avez scellé dans un sac mes ini« quités, » afin de me les rendre. « Vous avez pris « note de celles que l'ignorance ma fait commet« tre : » oui, même de celles-là. Ces égarements involontaires sont la peine du péché.

18. « La montagne s'affaisse, et disparaît. » Ainsi l'homme tombe, si haut placé, si ferme qu'il soit. « Et le rocher s'en va vieillissant, au lieu « même qu'il occupe. » Comme l'homme dans sa famille, dans le rang où il est.

19. « Par le débordement de ses nombreux « abimes. » Ainsi l'homme est-il réduit à la misère, lorsqu'il est miné par les débordements continuels de ses désirs. « Vous avez confondu « les espérances de l'homme . » Il y a ici gradation de la montagne au rocher, du rocher aux pierres, des pierres au grain de sable ; les hommes charnels subissent en effet toutes ces vicissitudes ; et c'est avec raison qu'il est dit : « Vous avez confondu. »

20. « Vous l'avez ébranlé pour toujours, » afin qu'il périsse : pour anéantir ces espérances qui réjouissent l'homme charnel. « Vous avez « changé son visage et l'avez éloigné de vous. » L'image de Dieu a été détruite en lui.

21. « Ses fils sont nombreux, mais il l'ignore. » Il meurt pendant que sa postérité augmente.

22. « Sa chair a frémi de douleur. » L'esclave de la chair déplore son sort, il en gémit comme l'animal ; l'homme spirituel, au contraire, sait bien que si l'extérieur se détruit, l'intérieur se renouvelle de jour en jour[2] : il l'éprouve en lui-même.

Chapitre XV. — *Job accusé de blasphème.* — Paroles d'Éliphaz de Théman. 2. « Il a multi« plié les douleurs en mes entrailles. » L'esprit de science allège plutôt par ses consolations le poids de la douleur, mais toi qui remplis de douleurs les entrailles, ce n'est point l'esprit de science qui t'inspire.

4. « N'as tu pas repoussé la crainte ? » Tu n'avais pas la crainte de Dieu, en lui adressant ces reproches.

5. « Et tu as préféré le langage des mé« chants ; » celui de la malédiction.

7. « Eh quoi ! serais-tu le premier appelé à « la vie ? » Puisque tu es si superbe. « As-tu été « formé avant les collines ? » Par les collines, il faut aussi entendre les montagnes : c'est donc dire, avant toutes les Vertus et les Puissances.

10. « Nous avons aussi des vieillards, des « hommes chargés d'années. » Il en est parmi nous qui savent ce que nous ne savons pas.

12. « Quelle n'a pas été la fierté de ton cœur, « l'audace de ton regard ? » Que n'espérait-li pas ?

14. « Qu'est-ce que l'homme pour qu'il soit « innocent ? » Tu l'as dit toi-même.

15. « Si la fidélité n'est pas dans ses saints « même. » L'avenir est si incertain ! il nous trompe, et nous annonçons beaucoup de projets sans les accomplir. « Le ciel n'est point pur de« vant lui : » il veut parler de ceux qui habitent le ciel, ou des saints eux-mêmes, parce que Dieu habite en eux.

18. « Ce que les sages ont dit, et ce qu'ils ont « appris à leurs pères. » Car les Apôtres ont annoncé la vérité aux Juifs eux-mêmes.

19. « A eux seuls la terre a été donnée, » pour qu'ils l'habitent. « Parmi eux n'est venu « aucun étranger, » aucun saint, ni même aucun ange ; ils y seront dans une profonde sécurité.

21. « Lorsqu'ils se croiront en paix. » On dirait que selon lui Job s'est cru dans cet état.

22. « Il n'espère point sortir des ténèbres : » il n'espère pas sortir du péché.

23. « Il a été donné en pâture aux vautours. » Aux puissances aériennes qui se repaissent de la mort des pécheurs.

24. « Pareil au général qui succombe au « premier choc. » Il est plein d'audace, mais il succombe devant la tentation.

25. « C'est par là qu'il a levé le bras contre « Dieu. *Qua elevavit.* » N'est-ce pas plutôt : « *Quia elavit*, parce qu'il a levé ? »

26. « Il l'a poursuivi de ses outrages : » faisant le contraire de ce qu'il lui avait prescrit. « Con« fiant dans l'épaisseur de son bouclier : » Se croyant assez fort pour se défendre.

27. « Il a caché dans sa graisse la face de Dieu. » La graisse est cet orgueil triomphant qui a détourné Dieu de lui. « Il a placé une muselière « sur sa cuisse. » Ses passions l'enchaînent et le traînent comme un captif à la mort.

28. « Car d'autres enlèveront ce qu'eux on « amassé. » La souveraine puissance elle-même

[1] Is. xxvi, 20. — [2] II Cor. iv, 16.

comme toute autre espérance temporelle, sera avec le monde entier le partage du juste.

29. « Il ne pourra s'enrichir, ni même con« server ce qu'il possède. » C'est-à-dire, l'impie. « Il ne répandra aucune ombre. » Il ne prospérera pas.

30. « Le vent dessèchera sa racine. » Le vent de la tentation.

32. « Il sera coupé avant l'heure, et périra, » avant de pouvoir espérer.

33. « Qu'il tombe comme la fleur de l'o« livier. » Qu'il perde la paix; ou bien encore: une situation meilleure s'établira après eux, comme le fruit après la fleur.

34. « Le témoignage de l'impie, c'est la mort. » Le signe de son impiété. « Et le feu consumera la « demeure de ceux qui reçoivent des présents. » Ce sont les impies qui préfèrent à la justice les faveurs temporelles.

35. « Elle concevra en son sein les gémisse« ments. » L'objet de ses espérances sera l'instrument de son supplice.

Chapitre XVI. — *Reproches de Job à ses consolateurs importuns; il est innocent.* — Paroles de « Job. 2. Déjà j'ai entendu beaucoup de ces discours; » d'autres encore que ceux que vous tenez. « Consolateurs des méchants. » Vous pouvez consoler les méchants, puisqu'ils sont vos imitateurs, mais non les justes. Je n'ai entendu de vous aucune parole sage.

3. « Eh quoi! est-ce que la beauté des dis« cours est l'esprit? » d'orgueil. « Et qui pourra « t'importuner? » quoique tu n'aimes point ce que tu as dit.

4. « Moi aussi je parle comme vous. » Je tiens un langage digne de vous. « Si votre « âme prenait la place de la mienne; » si vous souffriez les tourments que j'endure, je vous parlerais sans vous faire des reproches; que son des paroles contraires aux actions?

7. « Si j'élève la voix, je ne me plains pas de « ma blessure. » Vous n'avez été prudents ni dans vos discours, ni dans votre silence. En effet si le sage veut parler, c'est pour prendre en pitié le malheureux et le consoler; s'il parle de lui-même, c'est pour pleurer sur ses blessures; et s'il se tait, il se tait à propos.

8. « Il m'a épuisé de fatigue, il a égaré mon « esprit et m'a réduit en poussière. » Afin que je n'élève point la voix contre vous, Dieu a brisé mon orgueil; il veut que ma folie devienne sagesse.

9. « Vous m'avez saisi, et j'ai rendu té« moignage. » Vous m'avez convaincu de mes péchés, et je suis devenu mon accusateur. « Et « mon mensonge s'est élevé contre moi; » lorsque je me croyais juste. « Je m'élèverai contre « moi-même. » De là cette parole: « Je t'exposerai « à tes propres regards [1]. »

10. « Il a pris la colère pour me rejeter. » C'est bien dit: « Il a pris la colère, » car il n'en subit pas les excès. Il a rejeté, comme il rejette l'orgueilleux. « Il a grincé les dents contre moi. » Il m'a accablé de ses reproches; les dents, ce sont ici les paroles. « Les flèches de ses pirates « sont venues me frapper. » Ce sont les puissances de l'air: instruments à qui Dieu permet d'éprouver les justes et de châtier les méchants: elles sont appelées des pirates, car elles nous harcèlent dans notre course sur la mer de ce monde.

11. « Il m'a percé de son regard. » Loin d'atténuer mes péchés, il a ordonné de me châtier. Il est comme le trait de lumière qui découvre aux ministres de ses vengeances ceux qu'ils doivent punir; son regard a été ma condamnation. Voici un autre sens: Il m'a fait voir mon péché: auparavant je ne l'avais pas aussi vivement ressenti. « Il m'a violemment frappé aux genoux, « et tous sont accourus sur moi. » Dès que Dieu l'eut frappé, près de lui accoururent les anges de Satan.

13. « Lorsque j'étais en paix, il m'a brisé. » Il m'a ravi à mon repos, ou à moi-même; j'ai été déchiré par mes ennemis, ceux mêmes qui se déchiraient entr'eux. « Il a saisi et arraché ma « chevelure; » à cause de mes péchés, il a mis la division en moi. « Il m'a choisi comme le but « de leurs flèches, » pour qu'ils les lançassent sur moi. Comme on place un but auquel doit viser l'archer qui lance ses flèches.

14. « Ils m'ont assailli de leurs lances, m'ont « percé les reins et ont été pour moi sans pitié. » En punition des désirs charnels dont il se voit tout pénétré, et que lui suggèrent les tentations des mauvais anges. « Ils ont répandu mon fiel à « terre, » afin que la vue des biens temporels excitât mon envie contre ceux qui les possèdent.

15. « Ils m'ont entraîné à des chutes énor« mes: » n'entendons point ici les chutes de son corps.

16. « Ils ont cousu un cilice sur ma peau. » Ce sont les péchés intérieurs qui lui rappellent son ancien bonheur.

[1] Ps. XLIX, 2

17. « Et sur ma paupière est venue l'ombre de « la mort. » Je veux arriver à la lumière, et je me sens arrêté par les habitudes coupables.

19. « Que la terre ne recouvre pas le sang de « mes veines. » C'est-à-dire, si ma prière n'a pas été pure, à cause de mes désirs charnels, que la terre amoncelée ne recouvre pas le lien de ma mortalité; c'est ce qu'il désigne par le mot « sang, » comme s'il disait : qu'un malheur plus grand que ces désirs coupables, celui d'un péché volontaire, ne tombe pas sur moi : à ce péché nous porte la nature condamnée à mort. « Et que mes cris soient étouffés. » Que ma prière demeure privée de mérites.

20. « Et maintenant j'ai dans le ciel un té- « moin. » Il semble parler de Notre-Seigneur, qui n'était pas encore descendu sur la terre. « Et « au plus haut des cieux celui qui connaît mon « cœur, » parce qu'il doit partager ma condition mortelle.

22. « Que l'homme entre en jugement avec « son Dieu. » Que le Seigneur vienne, et que l'homme lui soit comparé, comme saint Jean avec le Christ. Une telle comparaison fera clairement ressortir toute la différence entre l'homme le plus parfait et le Dieu fait homme. « Comme « le fils de l'homme vers son semblable : » comme le Seigneur dans son humanité vers celui qui était tombé entre les mains des voleurs [1].

23. « Les années qui m'avaient été comptée « me sont arrivées. » Et le Christ me secourra à la plénitude des temps [2]. « Et j'entre dans une « voie par laquelle jamais je ne reviendrai. » Celle du renoncement au monde.

CHAPITRE XVII. — *Exhortations à ses faux amis; la mort est l'objet de son désir* — 1. « *Defeci agitatus* « *piritu.* » Voici l'ordre de cette phrase : l'esprit en moi s'est éteint : *Defeci spiritu*; brisé que j'étais par le travail, *laboribus concussus*. « Je dé- « sire être mis au tombeau, et je ne suis point « exaucé; » afin que la mort soit anéantie par la vie. Nous gémissons sous le poids de ce corps, ne voulant pas en être dépouillés, mais recevoir par dessus un nouveau vêtement [3] : c'est-à-dire nous préférons changer plutôt que de mourir; mais l'homme éprouve en vain ce désir, la mort est pour lui une dette à laquelle le péché l'a condamné.

2. « J'unis la prière au travail, et qu'ai-je fait? » J'ai fait quelque chose, puisque j'ai été exaucé. « Les étrangers m'ont dépouillé de mes biens. » L'immortalité dont il fut dépouillé est figurée par celui que les voleurs laissèrent à demi-mort.

3. « Quel est-il? » Celui qui doit me secourir; il veut parler de notre Seigneur : et il dit : « Quel « est-il? » Car il sera tellement confondu avec les autres hommes, qu'à peine on pourra le reconnaître. « Qu'à ma main il soit attaché, » par le lien de la charité; qu'il me protège et me conduise où il lui plaît.

4. « Vous avez fermé leur cœur à la sagesse; » vous les avez empêchés de le reconnaître. « C'est « pourquoi vous ne les glorifierez point. » Ils ne se sont point humiliés, c'est la cause de leur aveuglement, et ils n'ont pu être exaltés dans l'humilité du Christ.

5. « Une partie a reçu les maux en partage. » Une partie en Israël a été frappée d'aveuglement [1]; c'est ou bien parce qu'ils regardaient comme mauvais ce que le Christ leur avait annoncé, au point de dire : « Il séduit la multi- « tude [2];» ou bien parce que les prophéties, qui prédirent à Israël son aveuglement, ne s'accomplirent point dans tout le peuple, mais seulement en une partie. « Et les yeux de ses enfants se « sont obscurcis. » Ceux que les prodiges confondaient, et à qui il fut dit : « Si c'est au nom de « Béelzébud que je chasse les démons, au nom « de qui vos enfants les chassent-ils [3]. »

6. « Vous m'avez rendu fameux parmi les na- « tions : » l'homme que vous avez racheté, c'est-à-dire l'Eglise, dont devaient parler les nations, ou qui devait elle-même leur parler. « Je « suis devenu leur jouet; » ou celui des Gentils qui devaient l'insulter; ou celui des Juifs qui en parlaient aux Gentils.

7. « La colère obscurcit mes yeux. » Les yeux de l'Eglise, c'est-à-dire les Apôtres, sont comme obscurcis lorsqu'ils ne sont point compris de ceux qui ont mérité ce châtiment. « Et je suis « vivement pressé de toutes parts. » En effet, et Juifs et Gentils, tous ont fait la guerre à l'Eglise.

8. « Les amis de la vérité ont été stupéfaits; » ou de ce que les impies ont pu attaquer l'Eglise, ou de ce qu'ils n'ont point connu l'Evangile. « Mais que le juste s'élève au-dessus de son en- « nemi : » s'il succombe pour un temps sous les coups de la persécution, il dominera ensuite les infidèles.

[1] Luc, x, 30. — [2] Gal. iv, 4. — [3] II Cor. v, 4.

[1] Rom. xi, 25. — [2] Jean, vii, 12. — [3] Matt. xii, 27.

9. « Et que l'homme dont les mains sont pures « s'arme de hardiesse, » de celle que donne l'espérance pour confesser Jésus-Christ, même dans la persécution.

10. « Car il n'a point en vous trouvé la vé« rité. » A tous la grâce est nécessaire, non-seulement aux Juifs, mais encore aux autres peuples.

11. « Toutes les fibres de mon âme ont été « vivement secouées, » parce que je ne dissimule point mes péchés.

12. « Ils ont pris la nuit pour le jour, » les impies. C'est pourquoi il est dit : « Malheur à ceux « qui appellent mal ce qui est bien, et bien ce« qui est mal ; qui changent la lumière en ténè« bres, et les ténèbres en lumière [1]. »

13. « Si je soutiens encore, l'enfer sera ma « demeure. » Si je porte le poids de mes péchés, pour ne point les avouer.

14. « J'ai appelé le trépas mon père. » Je ne serai point fils de la vie. Le Seigneur pourtant l'a appelé ainsi. « La pourriture, ma mère et ma « sœur. » Entre la mort et la pourriture, il y a l'union d'une étroite parenté.

15. « Quelle est désormais mon espérance? » Il faut sous-entendre : Si je continue à porter le poids de mes péchés. « Pourrai-je jouir de « mes biens d'autrefois ? » du bonheur qui l'a séduit, qui l'a retenu dans son péché, et qui a retardé sa conversion.

Chapitre XVIII.—*Nouveaux reproches de Baldad : les maux ne sont infligés qu'aux méchants.* —Paroles de Baldad de Sueh. « Et le flambeau des « impies s'éteindra. » Ne sois donc pas étonné si ton flambeau s'éteint comme celui de l'impie.

6. « Les ténèbres ont éclairé sa maison. » Elle a été éclairée par le diable ou l'antechrist. « Et « son flambeau s'est éteint sur lui ; » c'était le faible éclat d'une lumière terrestre.

7. « Que sa fortune soit donnée aux derniers « des hommes, » Que les humbles possèdent ce qu'il a voulu posséder.

8. « Son pied s'est engagé dans le piège. » Il a été lui-même saisi en faisant la guerre au Seigneur.

9. « Celui qui a soif s'est affermi contre lui. » Il est vaincu par ceux qui ont faim et soif de la justice.

10. « Son héritage a été caché sur la terre, » pour le perdre. Son héritage est ce qui lui est comme accordé. « Et il a été saisi dans le che« min, » qu'il suivait.

[1] Is. v, 20.

11. « Que les douleurs l'entourent et le per« dent ; » qu'elles lui arrivent de tous côtés. « Que beaucoup se jettent sur lui. »

12. « Dans les angoisses de la faim. » Soit ceux qui le suivent, soit ceux qui lui obéissent.

13. « Que les traces de ses pieds soient dé« vorées, » celles de ses enseignements, partout où il va.

14. « Qu'en sa demeure la santé soit à jamais « ruinée ; » la tranquillité de la vie. « Et qu'il « soutienne le poids d'une accusation royale. » Châtié en temps opportun, il procure la gloire de Dieu ; c'est pourquoi on l'abandonne quelque temps à ses désirs. Il a dit : une accusation royale, de lèse-majesté, parce qu'il s'est vanté d'être le Christ.

15. « Qu'il soit dans sa tente environné de la « nuit. » Le tourment de cette accusation agitera sa conscience ; son désir de dominer le dévore. « De la nuit, » du supplice de son aveuglement, après sa condamnation. « Que sa bauté « soit couverte de souffre. » Il s'y complaisait ; qu'elle soit la proie d'une flamme impure.

16. « Qu'il soit d'en haut subitement moisson« né : » par Dieu.

17. « Et que son nom soit oublié sur les places « publiques où il était connu. » Que le peuple n'en garde aucun souvenir.

19. « Qu'il ne soit plus reconnu parmi son « peuple. » Qu'il descende à un tel degré d'abjection, que les siens ne puissent le reconnaitre. « Et que sa maison ne reparaisse plus sur la ter« re : » car il y en a qui reparaîtront.

20. « Que d'autres vivent parmi son peuple. » Que son peuple subisse une domination étrangère.

Chapitre XIX.—*Job veut exciter ses accusateurs à la compassion et les convaincre de son innocence.* —Paroles de Job. 2. « Vous m'anéantissez par vos « discours : » vous me découragez, vous qui devriez me consoler. « Sachez que c'est Dieu qui m'a ainsi « traité. » C'est en sa présence que je dois être convaincu de péché, et non devant les hommes.

6. « Et qu'il a fermé son rempart autour de « moi. » C'est le fossé qui entoure les murs. Aussi suis-je contraint de m'avouer coupable.

7. « Je me ris des opprobres et je reste muet. » Il reconnaît l'utilité de ses aveux; car s'il voulait se rire de son péché et ne pas l'avouer, il prierait sans être exaucé.

8. « Il m'a obscurci le visage. » Il m'a enlevé la splendeur de mon visage : c'est le sort de ceux qui se détournent de lui.

9. « Il a dépouillé ma tête de sa couronne; » de l'éclat surnaturel que lui donne la sagesse.

10. « Il m'a détruit de part en part, et j'ai « disparu. » Je possédais tout, il m'a tout ravi. Sa peine est qu'il aurait pu tout conserver.

11. « Il m'a traité comme son ennemi. » Il m'a cru capable de lui nuire, comme si j'étais son égal. « Et ils ont cerné ma demeure; » mon cœur et ma conscience.

13. « Mes frères se sont éloignés. » C'était pour me corriger, parce qu'ils sont mes frères. Toutefois ils ont dédaigné d'abord de me reprendre, à l'exemple de ceux qui ont suivi des conseils étrangers, de mauvais conseils. « Et mes amis « ont été pour moi sans entrailles. » Dans les afflictions spirituelles ils ne consolent point leurs amis, ils ne savent que les tourner en dérision; jamais il ne le feraient pour les afflictions charnelles.

14. « Ceux qui répétaient mon nom m'ont ou-« blié. » Ils ne me connaissent plus, tant je suis changé.

15. « Mes voisins, mes *servantes* elles-mêmes. » Ceux à qui je confiais mes secrets, c'est-à-dire, les flatteurs qui abandonn entcelui qui s'humilie devant Dieu; car on dit des flatteurs qu'ils sont *serviles*

16. « J'ai appelé mon serviteur; il ne m'a « point répondu. » C'est son corps, ou ceux qui voulaient lui faire faire le mal. « Ma voix le sup-« pliait.

17. « Et je conjurais mon épouse; » comme s'il disait: « Pourquoi être triste, ô mon âme, et « pourquoi me troubler [1] ? » car il voulait son assentiment. « J'ai adressé de tendres prières à « mes propres enfants. » Ceux qu'il avait engendrés en leur inspirant les espérances de ce monde.

19. « Et ceux que j'avais aimés, se sont soule-« vés contre moi, » dans ma vie passée.

20. « Mes chairs en ma peau se sont corrom-« pues. » L'attachement aux objets extérieurs a corrompu l'intérieur de mon âme. Ce serait trop peu d'entendre ce passage à la lettre d'une maladie de peau. « Et dans ma bouche ne sont « plus que mes os. » Ma fermeté et mon courage sont plus dans mes paroles que dans mes actes.

21. « Ayez pitié de moi, ayez pitié de moi, ô mes « amis. » Il semble invoquer les Anges, afin qu'ils demandent grâce pour lui, ou assurément les saints pour qu'ils unissent leur prière à sa pénitence. « Car la main du Seigneur m'a touché. » Il se dit touché par la main du Seigneur, qui veut lui faire sentir une blessure qu'il ne ressentait pas d'abord.

22. « Pourquoi me persécutez-vous comme le « Seigneur? » Vous me détestez : je suis pour vous comme pour Dieu un objet d'horreur; ou bien, vous m'adressez vos reproches, quoique je me reconnais e coupable. « Et n'êtes vous point « rassasiés de ma chair ? » Vous ne seriez point réjouis, si je vivais selon la chair.

24. « Avec un stylet de fer, et sur le plomb. » De même que le plomb se laisse graver par le stylet de fer, ainsi le cœur de l' homme doit se laisser impressionner par mes discours. « Ou « que comme un souvenir ils soient gravés sur « la pierre, » afin qu'ils soient connus de ceux qui annoncent la vérité sans jamais faiblir.

25. « Car je le sais, il est éternel, Celui qui doit « opérer ma délivrance. » Il peut réparer ma nature.

27. « Ils sont présents à mes pensées, » parce que je les ai mérités. « C'est mon œil et non « celui d'un autre qui les a vus. » C'est-à-dire : « Nul ne sait ce qui se passe en l'homme, sinon « l'esprit qui est en lui [1]. — Et toutes ces choses « se sont accomplies en mon cœur, » dans le secret de mon âme, où personne ne peut voir, dans ma conscience.

28. « Peut-être direz-vous : quelle accusation « élever contre lui ? » C'est dans ce sens qu'il est dit aux spirituels : « Refléchissant sur toi-« même, de peur d'être aussi tenté [2]. — Nous « trouverons en lui le principe de ses discours. » Pour lui en montrer la témérité.

29. « Car la colère viendra sur les méchants. » Il appelle méchants, ceux qui s'élèvent au-dessus des pécheurs, et se croient incapables de devenir eux-mêmes pécheurs.

CHAPITRE XX. — *Sophar sur le point d'être persuadé de l'innocence de Job retombe dans ses invectives.* — Paroles de Sophar le Minéen 2. « Vous ne comprenez pas mieux que moi. » Il se tourne vers ces autres qui avec lui cherchaient à consoler Job.

3. « J'écouterai les enseignements qui doivent « me confondre. » Il veut indirectement amener Job à écouter ce qui doit le confondre : car il pourrait acquérir ainsi l'esprit de la sagesse. C'est une locution distinguée, analogue à celle-ci : Il est bon que je sois sur mes gardes, afin qu'il ne m'arrive pas de mal; quand nous parlons

[1] Ps. XLI, 12.

[1] I Cor. II, 11. — [2] Gal. VI, 1.

ainsi pour que les autres se mettent sur leurs gardes.

4. « As-tu connu ceci dès le commencement? » Le connais-tu dès le commencement des siècles? Il croit que Job l'ignore, comme impie.

9. « L'œil verra, et ne cherchera plus » à voir. On ne le verra plus.

10. « Que l'impie disperse ses enfants. » Ceux qui l'ont suivi, ou ceux qu'il a séduits. « Et que le feu de la douleur consume ses « mains. » Qu'elles souffrent de ses œuvres.

11. « Le feu de la jeunesse a pénétré ses « os. » Il est fier de sa force.

12. « Il la cachera sous sa langue. » Dans sa ruse, il saura ne point la faire paraître, afin de mieux en jouir secrètement.

13. « Il la ménage et ne cesse de la goûter. » Plein d'attachement pour elle et ne voulant point en être privé, il ne la tourmente point en lui. Ou bien, le Seigneur l'épargnera, et fort de cette impunité, il ne voudra point s'en séparer. « Et il l'a retenue au fond de sa bouche : » parce qu'elle fait son bonheur.

14. « Mais il ne pourra se mettre à l'abri du « danger. » Il n'accomplira point sa délivrance. « C'est le fiel de l'aspic dans ses entrailles. » Dans son intérieur, dans le secret de son cœur, il cache ses projets coupables.

15. « Il faut vomir les richesses injustement « acquises, » avec l'inquiétude au fond de l'âme, le tourment dans le cœur. « L'ange l'entraînera « hors de sa maison, » lorsque les tribulations feront connaître ce qu'il avait dissimulé.

16. « Il fera éclater en lui la fureur du dra« gon. » Il a su d'abord se cacher ; mais désormais, trahi par la tribulation, il fera éclater aux yeux de tous la fureur du dragon. « Que la langue de « la vipère le fasse mourir. » Que le démon le séduise.

17. « Qu'il ne recueille jamais le lait de ses « troupeaux. » Le produit des troupeaux, ce sont les actes de justice ; qu'il ne les accomplisse point, afin qu'il apprécie mieux le bienfait de la rédemption. « Ni le miel ni le beurre : » les bonnes œuvres conçues dans la charité et dans la joie du cœur et généreusement accomplies ; car le beurre est comme la graisse du lait.

18. « C'est donc en vain qu'il s'est fatigué. » En agissant ainsi il n'a point voulu faire des œuvres de miséricorde; aussi est-il dit que le Seigneur se nourrit de beurre et de miel [1], et ces aliments lui sont donnés par ses humbles fidèles. « Ils ont fait quelque chose de dur ; » quelque chose qui ne se peut ni mâcher ni manger. Que représente cela ? L'iniquité, peut-être, ou l'orgueil.

20. « Ses désirs ne l'ont point sauvé ; » parce qu'ils étaient injustes.

21. « Il n'a rien laissé de sa nourriture. » Ses convoitises n'on fait que passer.

22. « Il croira être rassasié et sera dans les « étreintes. » Ses passions assouvies lui ont donné moins de contentement que d'inquiétudes.

23. « Pourra-t-il même contenter son appé« tit ? » Il tombera dans une telle misère, qu'il ne saura plus s'il pourra contenter son appétit: et cependant on ne recherche ces aliments que pour apaiser la faim. Ce langage signifie donc que plus l'homme possède, plus il désire. « Et « il fera descendre sur lui le feu de sa colère : » parce qu'il ne lui a point vu accomplir de bonnes œuvres.

24. « Qu'il soit blessé d'une flèche d'airain, » qui demeure toujours dans la plaie.

25. « Que le trait le perce de part en part. » Que la tentation pénètre en lui de telle sorte qu'il soit blessé et dans ce qu'il espère, et dans ce qu'il perd et comme percé de devant en arrière. « Que les éclairs soient dans sa tente. » Que l'épouvante vienne subitement troubler ses pensées.

26. « Que l'étranger ébranle sa maison. » Le démon qui vient du dehors pour nous tenter ; car chacun a aussi ses tentations propres.

27. « Et que le ciel découvre ses iniquités ; » le jugement qui vient du ciel.

29. « Et qu'il tienne ses biens de Celui qui « veille sur ses actions. » C'est ce que Dieu lui réserve.

CHAPITRE XXI. — *La conduite de Dieu étonne Job, mais ne saurait prouver sa culpabilité.* — Paroles de « Job. 2. Que je n'aie point de vous cette consolation, » qui vous fait mettre le bonheur dans les biens temporels, communs pourtant aux impies et aux justes, et dire que si quelqu'un était méchant, il en serait puni. Job dit au contraire que les impies conservent ces biens temporels jusqu'à la mort et que conséquemment ils ne sont point punis dans ce monde.

4, « Eh quoi ! mon châtiment m'est-il infligé « par les hommes ? » C'est Dieu qui me châtie, lui aussi peut me consoler et non pas vous. « Pourquoi ne serais-je pas irrité ? » Ne me don-

[1] Is. VII, 15.

nez donc pas ces consolations, car j'y vois le bonheur des impies.

5. « Jetez les yeux sur moi et soyez étonnés, » de mes vains discours.

6. « Car si je rappelle mes souvenirs, je suis « dans le trouble. » Il avoue ici les misères de la vie humaine, en comparant ses dispositions actuelles, avec celles du passé. « Et ma chair est « saisie par la douleur. » Je m'afflige d'une manière charnelle.

7. « Pourquoi vivent les impies ? » Il fait cette question parce que les autres affirmaient que les impies étaient punis ici-bas.

11. « Et leurs troupeaux subsistent, autant que « le permet la vieillesse. » Autant que le permet la vieillesse, car ils ne seront pas toujours.

16. « Et ils possédaient de grands biens. » Il ne leur a pas enlevé leurs biens, quand ils parlaient ainsi.

17. « Et même le flambeau de l'impie s'éteindra. » Leur célébrité acquise dans le monde, quoique ce ne soit point dans le même sens que ceux-ci l'entendaient.

19. « Que jamais ses fils ne recueillent ses « biens. » Ceux qu'il leur a fait aimer, les biens de ce monde, ceux de l'antechrist ou du démon.

20. « Que ses yeux se voient mourir. » Il veut dire que cette prospérité n'est point appréciée même de ceux dont elle fait le bonheur, et que dans l'avenir elle fera souffrir les impies.

21. « Après lui nul ne commandera dans sa « maison. » Car, au sein de la tribulation, ils n'ont point trouvé le Seigneur dans leur conscience. « Quoique la moitié de ses mois ait été « retranchée. » Quoiqu'il ait reconnu la présence de Dieu, il n'a point espéré le bonheur à venir, ce qui eût été pour lui la plénitude des années.

22. « Lui-même juge les homicides. » Parce que les impies excitent à l'impiété par les joies charnelles qu'elle procure, ils tuent pour la vie éternelle. Ce ne sont point les hommes qui jugent de tels homicides ; c'est Dieu seul.

23. « Celui-ci mourra dans la force de sa « simplicité. » Il semble ici désigner les homicides secrets, rappelant que l'un est prodigue, l'autre avare ; car les hommes dans l'abondance sont réputés bons et généreux.

24. « Ses entrailles sont chargées de graisse, » il est dans la joie. « Et la moelle y est surabon« damment répandue, » dans les entrailles. Il retient et ne cache pas en lui ses trésors, mais il les rend utiles soit à lui-même soit aux autres.

27. « Aussi je le sais, vous vous êtes audacieu« sement élevés contre moi. » Vous ne parlez point avec mesure.

28. « Car vous dites : qu'est-devenue la mai« son du prince ? » Celle des impies ou celle de l'orgueilleux. Ils pensaient que les biens étaient enlevés ici-bas, quoique la plupart meurent avec tous leurs biens et doivent y trouver leur propre châtiment. « Où est le voile éten« du sur la tente des impies ? » leur honneur.

29. « Interrogez ceux qui passent sur le che« min. » Ceux qui ne s'y amusent pas, mais le franchissent sans s'y arrêter. « Et vous saurez à « quels signes les reconnaître. » Ce sont ou les traits d'impiété signalés par ceux qui passent en prédisant aux impies leur destinée, ou les signes auxquels on reconnaît ces impies.

31. « Qui, en sa présence, publiera ses voies ?» Nul autre que Dieu n'ose devant les impies redire l'impiété de leurs voies, car ceux-ci peuvent répondre.

32. « Et cependant le Seigneur lui-même est « conduit au tombeau, » tant il est vrai qu'il n'y a point ici-bas de récompense à espérer pour la piété. « Et il s'éveillera sur la masse des cadavres. » Il est en effet ressuscité avant tous ceux qu'il doit faire sortir du tombeau.

32. « Les pierres du torrent lui ont été dou« ces; » celles que le monde n'a point fait rouler ; ses disciples. « Après lui tout homme le suit et « beaucoup marchaient avant lui : » ou bien, dans ce passage, *tout homme*, a le même sens que, *un homme*, *le premier homme*, et « beau« coup » désigne ceux qui depuis ont pris rang parmi les hommes. Ou bien encore, après lui la foule des croyants, avant lui les Patriarches et les Prophètes.

34. « Comment donc me donnez-vous de si « vaines consolations ? » en dirigeant mes pensées sur les biens ou les maux présents.

CHAPITRE XXII. — *Injures et calomnies d'Eliphaz à ce sujet.* — Paroles d'Eliphaz de Théman. « N'est-ce pas le Seigneur qui donne l'intelligence « et la sagesse ? » Comme si Job avait dit que ses jugements n'étaient point droits : assurément il ne peut être jugé que par l'intelligence, et sous ce rapport il l'emporte sur l'homme qui tient de lui ce qu'il en a.

4. « Et qu'il entre en jugement avec toi. » Pour que tu lui sois comparé.

11. « Ta lumière s'est changée en ténèbres ; » ta dignité. « Et pendant ton sommeil les eaux « t'ont recouvert. » La tribulation, qui vient inonder celui qui est en paix.

13. « Où peut-il distinguer au milieu des « brouillards ? » comme s'il ne pouvait voir à travers les brouillards.

14. « La nuée est sa retraite, nul ne peut l'y « découvrir. » Il ne fait rien de ce qui est sur la terre. « Et sa course embrasse l'orbite des cieux ; » et non pas la terre ; style figuré.

15. « Veux-tu donc suivre la route des siècles ? » Comme si Job croyait que Dieu ne s'occupe pas des choses de ce monde?

16. « Ils ont été emportés avant le temps. » Avant le temps, selon leur manière de voir, car ils croyaient demeurer éternellement. Ou mieux, avant de parvenir à la vraie sagesse. Les amis de Job avaient entendu répéter ceci, mais ils ne le pensaient point.

18. « Loin de lui est la pensée des impies : il « a comblé de biens leur maison. » La pensée de l'impie est loin de lui ; car il n'agit point selon les espérances du méchant, qui voudrait que Dieu se plût dans son impiété, ou qu'il ne pût la voir.

19. « Ceux qui verront seront plus justes. » Ceux qui comprendront : ceux-ci n'avaient point compris ; ils croyaient que justice est faite ici aux impies. « Et l'homme sans tache se rira d'eux ; » des impies.

21. « Sois dur, si tu peux supporter patiem- « ment, » les amertumes.

23. « Et tu éloigneras de ta maison l'ini- « quité : » ta conduite ou ta vie coupable. Toutefois ils disent ceci avec leurs vues charnelles.

24. « Tu la poseras sur la pierre, au haut de la « muraille. » C'est le contraire de ce qu'il a dit : « Un fleuve coulant au pied de leurs murailles. »

26. « Car il s'est humilié. » La lumière elle-même s'est humiliée. « Et tu diras ; il s'est élevé « contre l'orgueil : » contre les orgueilleux.

30. « Délivre l'innocent, et la pureté de tes « mains sera ton salut ; » ne cesse point d'accomplir les bonnes œuvres; car Dieu s'occupe de nos actions.

Chapitre XXIII. — *Dieu seul connaît le cœur et les sentiments de Job.* — Paroles de Job. 2 « Je « le sais, sur mes mains tombe le reproche ; » sur « mes péchés. Ma main s'est appesantie sous le « poids de mes gémissements. » Vous m'avez frappé afin que je me repente.

3. « Et arriver jusqu'à son trône. » Que je sois assez saint pour prendre place parmi ses trônes. Alors je pourrai dire la vérité et l'entendre. Aussi les cieux sont-ils appelés saints.

5. « Afin que je sache ce qu'il pourrait me « répondre : » qu'elles preuves il me donnerait de l'équité de ses jugements. « Et que j'aie l'in- « telligence de toutes ses paroles : » étant rapproché de lui.

6. « Viendrait-il avec beaucoup de force dis- « cuter avec moi ? » Pour m'accabler par sa puissance ? Nullement. « Néanmoins qu'il n'abuse « point contre moi de mes terreurs. » A cause de mes péchés qui m'inspirent ces terreurs, qu'il ne me traite pas sans pitié. « Et lorsque je vien- « drai à lui ; » en possession de cette liberté qui m'associera à la gloire de son trône, j'aimerai tout, et sa puissance ne me résistera plus, quoique maintenant il puisse me traiter sans pitié à cause de mes péchés. C'est-à-dire, qu'il agisse à mon égard, au gré de sa volonté, dût-il me châtier, c'est juste.

7. « La vérité accompagne le reproche de sa « bouche. » Il ne condamne jamais injustement. « Et il juge ma cause tout entière. » Si maintenant il châtie, plus tard il fera tout connaître,

8. « Si je veux marcher le premier, bientôt « je ne serai plus. » Que j'espère sans présomption, que le désespoir ne me rende pas infidèle ; c'est-à-dire que je ne m'écarte ni à droite, ni à gauche. De là cette parole : « Si je monte vers « les cieux, vous y êtes [1]. » Qui pourra m'en chasser ? etc.

9. « Que fait-il ? à gauche, je ne puis le savoir. » Il reprend ce qu'il a dit plus haut. Il ne peut rien connaître en restant à gauche attaché aux choses de ce monde. « Il se tournera à droite, et je ne « le verrai point. » Je ne dois donc pas me placer à gauche. Il est dit « qu'il se tournera, » parce qu'avec lui sont les biens spirituels dont je me suis écarté en me plaçant à gauche.

10. « Il connaît lui-même la voie que je suis, » afin de me faire marcher après lui, lorsqu'il me conduit par les tribulations. « Il m'a éprouvé « comme l'or, » au sein de ces tribulations.

11. « Je sortirai, dans ses commandements. » Je sortirai de mes ténèbres, mais fidèle à ses commandements.

13. « S'il l'a ainsi résolu, » de m'éprouver comme l'or par les tribulations.

14. « Aussi me suis-je hâté de venir à lui ; »

[1] Ps. cxxxviii. 8.

parce qu'il m'a affligé, j'ai négligé tous mes intérêts temporels, pour accourir vers lui. » Et ses « avertissements ont ramené vers lui mes pen- « sées. » Ces châtiments, éprouvés en ma chair, m'ont fait éviter les supplices éternels.

15. « C'est pourquoi je me troublerai en sa « présence. » Peu importe que je sois troublé, pourvu que mes pensées me mettent en garde contre le jugement à venir, où tout sera manifesté devant lui.

16. « Le Seigneur amollit mon cœur. » Et cette crainte elle-même, qui lui fait éviter les peines à venir, est à ses yeux un bienfait de la miséricorde divine : les maux qu'il endure ne pourraient lui faire pressentir les peines et les ténèbres de l'autre vie, si le Seigneur n'adoucissait son cœur par les tribulations de la vie présente : dans un autre sens il est dit que Dieu endurcit le cœur de Pharaon [1].

CHAPITRE XXIV. — *Jugements de Dieu cachés aux hommes.* — 1. « *Pourquoi* le Seigneur a-t-il « connu les heures ? » Pourquoi ? ou, c'est pourquoi.

2. « Ils ont franchi la limite : » le Christ.

4. « Ils détournent les pauvres de la bonne « voie, » afin que ceux-ci marchent sur leurs traces, ou qu'ils ne croient plus désormais au jugement de Dieu, en voyant impunie la malice de ceux qui les persécutent au mépris de la justice. « Et ils ont fait disparaître les hommes doux de « la terre. » Ces derniers ont été confondus avec ceux qui s'étaient écartés de la bonne voie, afin qu'aucun secours ne me soit donné. Car il y a trois sortes d'hommes dans l'Eglise, au jour de la persécution. Les uns l'autorisent, les autres la fuient, et d'autres en endurent les rigueurs. Job est la figure de ces derniers.

5. « Ils se sont élancés sur moi dans la cam- « pagne, comme des ânes en furie. » Les insensés et les insoumis, que leurs vices rendent orgueilleux, se sont précipités sur moi tandis que je confessais votre nom, c'est-à-dire sur l'Eglise. « Ils « accomplissaient leur œuvre. » C'est leur œuvre de se précipiter sur moi ; c'est-à-dire, ils en ont reçu de Dieu la mission. « Le pain lui a « été doux contre les jeunes gens. » Il appelle un pain doux pour l'impie et le persécuteur, cette persécution à laquelle il se livre plus volontiers quand il la dirige contre les jeunes gens. Entendons ici par jeunes gens ou ceux qui aiment les voluptés charnelles, parce que la jeunesse s'y abandonne plus facilement, ou bien ceux, qui, dans l'Eglise, à peine sortis de l'enfance spirituelle, ne possèdent pas encore cette force virile qui brave le persécuteur.

6. « Ils ont moissonné prématurément le « champ qui n'est point à eux. » Ou il désigne ce genre de persécution qui menace de la confiscation des biens, ou par ce champ il faut entendre l'Eglise que la persécution veut moissonner avant le temps, c'est-à-dire avant que l'ivraie n'ait grandi pour être séparée à l'époque de la moisson [1].

8. « Ils seront mouillés de la pluie des mon- « tagnes ; » lorsque dépouillés de leurs vêtements ils s'abriteront dans les cavernes où l'eau coule à travers le rocher.

9. « Ils ont dépouillé l'orphelin à la mamel- « le. » Les orphelins et les veuves désignent ordinairement l'Eglise : c'est le peuple persécuté. « Et ils ont humilié celui qui était tombé ; » soit que Dieu l'ait abandonné, ou que tout autre secours lui ait manqué : c'est une extrême dureté de ne pas ménager de telles infortunes.

11. « Ils ont injustement tendu leurs pièges à « ceux qui étaient dans les angoisses ; » dans le besoin.

12. « Ils étaient chassés de la ville et de leurs « maisons. » D'autres étaient chassés par eux. « L'âme des petits a eu beaucoup à gémir.

13. « Dieu en a pas eu pitié, » des impies : en les abandonnant aujourd'hui, il les expose à désespérer des jugements divins ; car ils commettaient le mal impunément.

14. « C'est pourquoi il les a livrés aux ténè- « bres. » Il leur a laissé ignorer le jugement de Dieu. « Et tout à coup comme un voleur : » ce jour les saisira.

15. « Les yeux de l'adultère épient les ténè- « bres. » Il veut ici montrer dans quelles ténèbres l'impureté jette les impies : ce n'est point en celles que recherchent les adultères et tout les autres pécheurs, celles de la nuit, pour ne pas être vus pendant le jour, mais en ces ténèbres que le matin n'a point dissipées.

16. « Il perce les maisons dans les ténèbres. » Il rappelle ici d'autres actions coupables. « Pen- « dant le jour ils se sont voilés, » pour se cacher. « Ils n'ont point connu la lumière. »

17. « Parce que toujours l'ombre de la mort « habite en eux. » Quand la nuit se retire, l'ombre de la mort ne les abandonne point.

[1] Exod VII 3.

[1] Matt, XIII, 29. 30.

18. « Il est léger à la surface de l'eau : » c'est opposer ici, aux hommes purement terrestres, les hommes spirituels que pénètre la lumière et une céleste agilité, et sur lesquels la mort, à laquelle ils sont condamnés par la nature viciée de leur corps, n'étend que des ombres légères. On pourrait dire aussi que ces mots : « Il est léger « à la surface de l'eau, » s'entendent de ceux qui confessent la foi en recevant le baptême. « Que « leur part soit maudite ; » que ce qu'ils ont recherché soit à jamais stérile.

19. « Ils ont ravi ce qui était déposé dans le « sein de l'orphelin. » Par de coupables insinuations ils ont enlevé au cœur du faible la parole qui le soutenait.

20. « Bientôt leur péché a été recherché, » lorsqu'ils le croyaient complétement oublié. « Qu'on brise le méchant comme l'arbre qui dé« périt, » et qu'on ne peut rajeunir.

21. « Il a maltraité la femme stérile ; » celle que des enfants ne consoleront point.

22. « Il s'est levé, ne se confiant point en sa « propre vie. » Cette vie ne le rassure point, car il sait que pour lui elle est mauvaise. C'est pourquoi il a dû se lever.

23. « Qu'il n'espère point guérir dans ses « maladies ; » dans ses afflictions. « Qu'il aille « s'affaiblissant chaque jour. » L'impie au sein de l'adversité recherche parmi les consolations, celles qui l'accablent davantage.

24. « Sa grandeur s'est affaissée comme la « mauve sous le poids de la chaleur. » Il n'a pu supporter le poids de la tribulation : la mauve indique sa faiblesse. « Ou comme l'épi qui tombe « sans secousse de la tige. » Le matin, il était au faîte de la grandeur : il s'est choisi les consolations qui ont rendu sa chute plus honteuse.

25. « Autrement qui pourra m'accuser de « mensonge ? » S'ils sont autrement.

Chapitre XXV. — *Baldad taxe d'orgueil Job qui se dit pur aux yeux du Seigneur.* — Paroles de Bal« dad de Sueh. 2. « Quel autre commencement « que la crainte de son nom ? » Cette interpellation paraît se rapporter aux paroles suivantes de Job : « Je me troublerai en sa présence, je considére« rai, et je serai saisi de crainte [1]. »

3. « Que personne ne croie retarder les pira« tes. » Quand Dieu le permet, ils attaquent sans délai. « Contre ceux qui n'ont pas tendu leurs « embûches ? » lorsqu'il l'a permis. Par embûches il entend les tentations.

4. « Comment l'homme devant le Seigneur « pourra-t-il être juste ? » Il permet donc sans injustice la tentation contre lui. « Ou comment « pourra se purifier celui qui est né d'une fem« me ? » Il sera impur, tant que Dieu ne l'aura pas purifié.

5. « S'il le commande, la lune est sans lu« mière. » Si l'ordre établi par sa divine Providence exige que la lune ne luise point, il le lui commandera, et elle sera sans lumière. Et pourquoi ? Est-ce pour dire seulement que la lune est sans clarté devant lui, dès qu'il lui défend de briller ? Ou ne pourrait-on pas voir ici une figure de l'âme raisonnable, éclairée par ce soleil de l'intelligence qui éclaire tous les hommes [1] ? La lune répand sur la terre une lumière d'autant plus grande, qu'elle s'éloigne davantage du soleil : dès qu'elle s'en rapproche, elle disparaît complètement à nos regards. Comprenons par là ce que Dieu veut pour notre âme : qu'elle s'élève audessus de notre nature terrestre et mortelle, où sa beauté ne se révèle qu'aux impressions de la chair, qu'elle recherche la sagesse, qu'elle s'en approche et accepte son joug ; alors remplie d'une joie secrète en face de cette lumière, elle évitera d'accomplir les œuvres de justice devant les hommes, pour ne point être vue par eux [2]. Si elle se glorifie, que ce soit dans le Seigneur [3]. Car en se montrant aux hommes, elle ne recherche que le don du Créateur. « Ni les étoiles « ne sont pures devant lui ; » comparées à lui.

Chapitre XXVI. — *Job connaît la grandeur de Dieu ; ce n'est ni à lui ni à Baldad à donner des conseils au Tout-Puissant.* — Paroles de Job. 2. « Pour qui viens-tu, et à qui veux-tu porter se« cours ? » Les croyant injustes, il s'indignait contr'eux et voulait que Dieu les punît ; mais réfléchissant en lui-même, il revient à de meilleures pensées et laisse à Dieu le soin de les juger. Il ne prétend point l'aider ni lui porter secours, comme s'il était trop faible pour arrêter à punir les coupables ; il ne veut point non plus lui tracer sa conduite à son égard, ni le suivre et rechercher pourquoi il laisse vivre les trompeurs ; car les secrets de sa puissance sont impénétrables à toutes les recherches de notre intelligence. Il veut encore moins lui apprendre ce que sont ces hommes, car c'est de lui que l'homme tient le souffle, lorsqu'il exprime quelque pensée.

5. « Les géants seront-ils anéantis ? » Ne nous étonnons point si Dieu épargne ceux-ci, puisqu'il

[1] Job. XXIII, 15.

[1] Jean, I, 9. — [2] Matt. VI, 1. — [3] I Cor. I, 31.

n'a pas anéanti les géants. Et pour qu'on ne lui objecte pas qu'ils sont précipités en enfer, il ajoute que Dieu voit les enfers. Cependant il leur a assigné cette place qu'ils occupent selon leurs mérites; comme il établit les justes, soit où ils sont aujourd'hui, soit où ils doivent être un jour. Mais jamais il ne les éloigne de sa présence, car à ses yeux tout est à découvert. Il faut donc ici entendre dans le même sens, et les géants dont il vient de parler, et les orgueilleux consolateurs. « Sous les eaux aussi ceux qui leur ressemblent; » après ces mots, « sous les eaux, » faut-il sous-entendre : sont retenus, ou quelqu'autre expression analogue?

6. « Et la perdition n'est point pour lui voilée. » Même ce qui se perd n'échappe point à son regard.

7. « Il lance l'aquilon dans le vide. » L'aquilon peut signifier ici le démon, et la terre le pécheur, car ni pour l'un ni pour l'autre il n'y a aucune solide espérance « Il suspend la terre « sur le néant; » dans l'air.

8. « Il retient les eaux dans ses nuées. » Ce sont les obscurités des prophéties. « Et les nuées « ne se sont point divisées sous sa main. » La vérité contenue dans la nuée n'a point échappé à ceux qui ont l'intelligence des Ecritures. Il n'y a en elles aucune contradiction, comme le prétendent ceux qui n'en ont point l'intelligence.

9. « Il tient cachée la face du soleil [1]. » Pour que les impies ne connaissent point le soleil de justice. « Et il étend sur lui sa nuée; » la chair qu'a revêtue Notre-Seigneur.

10. « Il a partout répandu sa loi sur la surface « des eaux. » Parmi les peuples. « Jusqu'où finit « la lumière; » jusqu'à la fin de cette vie, c'est-à-dire, jusqu'à la fin du monde, ou jusqu'à ce que soient consommés, c'est-à-dire perfectionnés ceux à qui il a été dit : « Vous étiez au« trefois ténèbres, vous êtes maintenant lumière « dans le Seigneur [2]. »

11. « Les colonnes du ciel ont tremblé; elles « se sont ébranlées au bruit de ses menaces. » Ce qui est arrivé à Pierre par la voix de Paul [3].

12. « Sa puissance a calmé la fureur des flots. » Il a mis fin dans le monde à l'acharnement des persécuteurs contre l'Eglise. Ces mots : « Les co« lonnes du ciel ont tremblé au bruit de ses me« naces, » peuvent signifier : Les plus courageux dans l'Eglise ont tremblé pour les plus faibles, quand Dieu a permis les épreuves de la persécution. Une de ces colonnes s'écriait : « Qui est « faible, sans que je sois faible avec lui ? Qui est « scandalisé, sans que je brûle [1] ? — Sa main ha« bile a blessé la baleine. » C'est la douleur qui blesse au vif le démon, quand les justes lui ont résisté.

13. « Et les secrets du ciel l'ont redouté. » Ce sont les anges, ou ceux qui tiennent les clefs du royaume des cieux. « Il a commandé, et soudain « est tombé le dragon apostat. » Il en a dit autant de la baleine, mais ici il montre comment celui-ci a été blessé ; c'est quand on l'abandonne et qu'on accepte les divins commandements.

14. « Tout ceci n'est qu'une partie de la route, » qui conduit à Dieu. « Et qui connaîtra la puis« sance de son tonnerre, quand il le fera gron« der ? » Son tonnere est la voix qui retentira au jour des manifestations, ou bien encore cette parole qu'il nous a révélée par le fils du tonnerre : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe « était en Dieu et le Verbe était Dieu» [2]; de sorte que l'ordre de la phrase serait celui-ci : « Quand « il fera entendre son tonnerre, » quelqu'un pourra-t-il « en connaître la puisance ? »

Chapitre XXVII. — *Grandes leçons de Job.* — 3. « Et dans mes narines le souffle de Dieu. » Il montre ici que toutes ses paroles lui sont inspirées d'en haut, et que cette lumière divine lui découvre la mauvaise foi de ses consolateurs.

5. « Que Dieu me garde jusqu'à mon dernier « soupir de croire à votre justice ! » Quand même vous me persécuteriez jusqu'à la mort, à cause de ma liberté à vous condamner. « Et jamais je « ne cesserai de soutenir mon innocence. » Je ne soutiendrai pas la vôtre.

6. « Car je ne sens en moi le reproche d'au« cun crime. » Ordinairement on pardonne beaucoup aux autres, quand on craint pour soi-même quelque reproche mérité.

8. « Quelles sont les espérances de l'impie ? « C'est qu'il attend. » De peur qu'on ne l'accuse de faire contre ses ennemis de coupables imprécations, il nous découvre l'intention qui le fait ici parler. Il veut que leur impiété soit confondue, et leur orgueil anéanti, ce qui arrive, quand une âme enchaînée par son crime est enfin dé-

[1] Le manuscrit de saint Augustin était sans doute fautif, car le Grec porte θρόνου, voile du trône, et non pas [illegible] du soleil. — [2] Eph. v, 8. — [3] Gal. II, 11.

[1] II Cor. XI, 29. — [2] Jean, I, 1.

livrée des liens de l'impiété : ces liens sont brisés par l'aveu de l'homme repentant et la grâce du Dieu qui pardonne. Donc, demande-t-il, « quelles « sont les espérances de l'impie ? » Il répond : « C'est qu'il attend: il met sa confiance en Dieu, « afin d'être délivré. »

9. « Et que le Seigneur exauce sa prière. » On peut encore donner un autre sens à ces paroles; mais il s'accorde moins avec l'ensemble du livre et les principes de la foi. Il consiste à dire que le désespoir est la seule cause que l'impie vit sans espérance; or le contraire est écrit dans ce passage : « Si quelqu'un croit en Celui qui justifie le pé« cheur, sa foi lui est imputée à justice [1]. » Par conséquent ce qui suit paraît s'appliquer à la grâce divine : « Ou il se trouve pressé par la né« cessité. » Nous devons donc attendre la grâce de Celui qui pardonne. Est-ce que dans la nécessité, c'est-à-dire dans la tentation, il a mis sa confiance en des mérites acquis devant Dieu ?

10. « Ou s'il l'invoque, sera-t-il exaucé ? » Puisqu'il a mis sa confiance en ses œuvres qui ne sont rien.

11. « C'est pourquoi je vous dirai ce que Dieu « tient réservé en ses mains; » ce qu'il prépare.

12. « Vous le savez tous désormais, vous avez « inutilement tenu de vains discours. » C'est pour cela qu'il faut implorer votre pardon. Comment pourra-t-il présenter les mérites de ses actions, celui qui ne dit que des choses vaines ?

13. « Et par la volonté du Tout-Puissant, ils « sont devenus le partage des forts; » pour être au pouvoir des forts, du démon et de ses anges. Il les appelle les forts, parce qu'en suivant la vanité, les autres se sont affaiblis et laissé dominer par les chefs et les princes de la vanité : le Seigneur aussi ne parle du fort armé [2], que parce qu'il tient les faibles enchaînés.

14. « Si ses fils sont nombreux, ils seront mis « à mort. » Il appelle ses fils ceux qui l'imitent, et cherchent à séduire, en propageant les faux enseignements de la perdition. « Et s'ils gran« dissent, ce sera dans la misère, » c'est-à-dire, s'ils s'affermissent dans l'erreur, ils seront malheureux, et leur vanité ne pourra les rassasier.

15. « Et tous ceux qui l'entourent auront la « mort en partage. » Ses plus fidèles imitateurs dans la voie de la séduction. « Nul n'aura pitié « de leurs veuves. » Ce sont les populations séduites comme eux, et laissées sans secours comme les femmes qui ont perdu leur mari; car ils avaient cimenté entr'eux, dans ces promesses de l'erreur, une fidélité semblable à celle des époux.

16. « S'il amasse l'argent comme la poussière. » Si les prudents et les sages, encore semblables à la terre et à la boue, à cause de leurs rêveries insensées, suivent ses conseils, plus tard éclairés par leur châtiment, ils se tourneront vers les justes.

18. « Leur maison sera pareille à celle du ver « ou de l'araignée qui a su conserver. » C'est leur cœur ou leur conscience; ou bien il appelle leur maison les retranchements derrière lesquels ils s'abritent ; ils sont habilement élevés et pleins de détours, mais excessivement fragiles, pareils à l'enveloppe où se cache le ver-à-soie, au trou où s'enferme l'araignée, après l'avoir fermé de toutes parts. « Qui a su conserver; » se conserver elle-même dans cette retraite, car toutes les araignées ne le font point. On fait ici allusion à la corruption si subite et si profonde des pensées coupables, et aux œuvres inutiles que l'impie se plaît à conserver dans sa demeure.

19. « Le riche dormira sans rien ajouter. » Après sa mort, il ne pourra ajouter les richesses à son impiété. « Il a ouvert les yeux et il n'est « plus. » A la résurrection il ne se verra plus au sein des richesses, comme il se l'était promis. « Ce vent l'emportera et il disparaîtra. » Ce mot désigne ou l'agitation des flots de la mer, c'est-à-dire les inquiétudes de ce monde, ou bien ce vent brûlant qui dessèche les herbes dénuées de racines profondes. « Il le jettera loin de sa pla« ce; » loin de ses espérances, ou bien Dieu le vannera pour qu'il n'occupe plus sa place parmi le peuple où Dieu a daigné habiter.

22. « Dieu frappera sur lui à coups redoublés « et sans aucune pitié. » Tous les maux tomberont sur lui.

23. « Il applaudira à son supplice, » comme il est écrit : « Et moi je rirai de leur ruine [1]; » car il ne déplorera point la perte des impies.

Chapitre XXVIII. — *L'homme méconnait la vraie sagesse, elle réside en Dieu.* — 1. « Il est « un lieu qui produit l'argent. » Ce sont les prudents, ceux de la vie active. « Il en est un « autre où l'or s'épure. » Ce sont les sages, plus adonnés à la contemplation.

2. « Car le fer est le produit de la terre. » Ces différents métaux doivent être indistinctement

[1] Rom. IV, 5. — [2] Luc, XI, 21.

[1] Prov. I, 26.

pris dans un sens favorable. Si le fer est ici désigné, c'est qu'il importe peu qu'il l'ait été plus haut ; quoiqu'il puisse figurer les forts. La sagesse est la même chez tous les hommes ; elle s'y trouve seulement à des degrés différents. « L'airain en est « extrait comme la pierre, » parce qu'il est purifié de tout mélange avec la terre. Il veut montrer que les bons ne sont mêlés aux méchants que pour un temps : ils en sont séparés, ils sont même purifiés par leur contact, comme les métaux nécessaires aux arts et aux constructions. Ils ont besoin d'être confondus et formés avec la terre, dont ils doivent ensuite être séparés : alors la terre, ainsi dégagée, occupe la place et le rang qui lui sont assignés ; les impies sont réprouvés également d'après la perversité de leurs actes.

3. « Il a lui-même découvert la fin de toutes « choses : » le terme où il devait conduire chacune d'elles. « *Il a découvert*, » est mis pour *il a établi*. « La pierre des ténèbres, et l'ombre de la « mort. » La pierre, c'est-à-dire, l'ancien Testament a été donné aux ténèbres et aux ombres de la mort, au peuple qui recherchait les biens charnels, tout en les espérant du vrai Dieu. Aussi ces superbes ne divisaient point les eaux du torrent, ils ne pouvaient parvenir à rien de durable en s'élançant au-delà des biens temporels; mais ils étaient entraînés par les flots.

4. « Et le torrent a été séparé par la cendre : » par celui qui avoue ses péchés, et ne se confie pas au mérite de ses actions. C'est l'effet produit par la grâce du nouveau Testament. « Le « torrent séparé par la cendre, » séparé par les hommes. « Ils ont été ébranlés par les hom« mes, » par les flatteurs, sans que Dieu les reprît, alors que pour ces biens temporels qui leur étaient promis, ils perdaient le premier rang.

5. « La terre d'où est venu le pain. » Comme s'il y avait : Je dis que seront ébranlés ceux mêmes du milieu desquels est sorti, comme d'une terre féconde, le pain du Seigneur. « Et il « doit la livrer aux flammes ; » y livrer l'infidèle au jour du jugement.

6. « Parmi ses pierres se trouve le saphir; » il est là, et il désigne ces âmes pures qui sont nécessaires pour former l'édifice de la sainte cité. « Et l'or pour lui s'est amoncelé. » Il n'est point pour lui en petite quantité, il en a de véritables monceaux.

7. « Son sentier que n'a point connu l'oiseau. » C'est l'humilité de Notre-Seigneur. « Que n'a point aperçu le regard du vautour; » celui du démon.

8. « Le lion n'y passe point; » celui que la force enfle d'orgueil.

9. « Il a étendu sa main sur le roc le plus « dur. » La puissance divine peut, des pierres mêmes, susciter des enfants à Abraham [1].

10. « Il a détruit la rive des fleuves, » pour tout submerger. Les fleuves sont ici les prédicateurs de sa parole. Ils voulaient d'abord se contenir dans leurs rives et ne prêcher qu'aux circoncis. « Et mon regard a découvert tout ce qu'il « y a de précieux ; » mon regard humain, celui du Verbe fait chair. « Il a découvert la profondeur « des fleuves. » Le courage nécessaire pour supporter les souffrances du martyre est caché dans les profondeurs de l'âme, jusqu'à ce que l'épreuve de la persécution le fasse connaître. « Il « fait paraître au grand jour sa puissance ; » dans ceux à qui il a été dit : « Vous êtes la lumière « du monde [2] : » et dont le ministère a servi à convertir beaucoup de Juifs mêmes.

14. « L'abîme a dit : Elle n'est point en moi. » C'est pourquoi les hommes plongés dans l'abîme ne pourront la trouver, puisqu'elle n'est point en lui.

15. « Elle ne se donne point en échange de « l'or enfermé avec soin ; » pour des trésors.

16. « Elle n'est point inférieure à l'or d'Ophir. » Comme s'il disait : Cherchez-la comme l'or d'Ophir, puisqu'elle ne lui est point inférieure.

17. « L'or et le verre ne sauraient lui être com« parés. » Il faut entendre ceci d'un verre d'une beauté parfaite : ou bien l'auteur veut dire qu'il y a des hommes qui préfèrent l'éclat du verre à la beauté de la sagesse. « Et les vases d'or « donnés en échange. » C'est-à-dire : Ne sont point « donnés en échange. »

18. « Pour elle on oubliera le Gabis et ce qu'il « y a de plus exquis. » Tout cela comparé à la sagesse sera mis de côté. Ou bien encore : le Gabis et ce qu'il y a de plus exquis, image des orgueilleux, sont complètement oubliés, afin de tirer la sagesse de l'obscurité, par l'humilité.

20. « D'où vient donc la sagesse ? » L'homme en effet ne peut la trouver qu'avec le secours de la grâce, aussi son cœur doit se tourner vers Dieu.

21. « Elle se dérobe aux regards de tous. » Elle n'est pas pour les indifférents.

22. « La perdition et la mort ont dit : » les

[1] Matt. III, 9. — [2] Ib. v, 14.

hommes livrés à la perdition et à la mort, en vivant dans les délices.

23. « C'est le Seigneur qui lui a tracé sa voie. » L'humilité, qui est cachée aux oiseaux du ciel. « Et il connaît son séjour. » Quel est le siège de la sagesse, sinon le Père? Car il est écrit : « Je suis en lui, et lui en moi [1]. » Ils sont l'un pour l'autre comme une demeure réciproque.

24. « Il a vu tout ce qui est sous le ciel. » Il connaît tout, comme il a tout créé, d'une manière invisible.

25. « Le mouvement des vents et la mesure « des eaux [2]. » Il désigne sous un de ses aspects la création tout entière. N'est-il pas écrit que tout a été fait avec nombre, poids et mesure [3] ? A ces traits nous reconnaissons le Créateur.

26. « En créant, il a compté comme il a vu. » Pour créer, il n'a point regardé au-dehors, mais en lui-même, comme le véritable architecte. « Et la voie au bruit des tempêtes. » Les tempêtes désignent ici les tentations, et les tentatiens, ceux qui sont éprouvés par elles; comme on dirait les cris du naufrage, pour les cris des naufragés.

27. « Alors il l'a vue, et l'a manifestée. » Dieu en prédestinant les hommes a vu dans quelle voie ils s'engageraient au moment de la tentation. « Il l'a préparée et recherchée; » en prédestinant et non en agissant.

CHAPITRE XXIX. — *Retour sur sa vie passée.* — 2. « Qui me ramènera aux mois de mes pre« miers jours? » Ceci paraît s'appliquer à l'Eglise unie à Jésus-Christ son chef; comme si elle se trouvait au temps où abondent les tribulations et les épreuves, en ces jours anonncés par le Seigneur en ces termes : « Les jours viendront « où vous désirerez voir un des jours du Sei« gneur, et vous ne le verrez point [4]. » En effet quand le Sauveur était sur la terre, nulle inquiétude ne venait troubler le peuple chrétien naissant : il se composait des premiers croyants, parmi lesquels plus de cinq cents frères, à qui, d'après le témoignage de l'Apôtre, le Seigneur daigna apparaître après sa résurrection [5]. On n'avait point alors à redouter de voir l'Eglise mal gouvernée, ni divisée par les trahisons de l'hérésie ou du schisme. Elle n'avait pas non plus à souffrir les persécutions extérieures : il n'y avait encore pour elle aucune épreuve ni au dedans, ni au dehors. Job parle donc ici au nom de l'humanité, c'est-à-dire du peuple du nouveau Testament, désirant revoir ces jours, comme le lui avait prédit le Sauveur. Il les appelle des mois et non pas des années, parce que depuis le moment où le Christ choisit ses disciples, jusqu'à sa mort, on ne peut guère compter que des mois, et non pas des années.

3. « Lorsque sa lumière brillait au-dessus de « ma tête. » C'est le Seigneur visible en sa chair, ou sa parole rendue sensible par cette présence corporelle.

4. » Pendant que la parole de Dieu gardait « ma maison, » pour en conserver pure la conduite.

5. « Et que mes serviteurs autour de moi. » Ceux qui, humbles et soumis, savaient pourvoir à tous mes besoins,

6. « Pendant que le beurre coulait le long de « mes voies. » Mes mœurs faisaient éclater ma foi et mes bonnes œuvres. « Et que pour moi « le lait coulait en abondance des montagnes. » Que les prophètes étaient parfaitement compris des petits.

7. « Lorsque le matin je parcourais la ville. » Ou bien lorsque la lumière chassait les ténèbres de la crainte, ou bien veut-il dire qu'au berceau de son Eglise il n'était ni assez caché, ni assez connu? « Et sur la place publique un siège « m'était préparé. » La multitude me donnait l'autorité pour instruire.

8. « A ma vue les jeunes hommes se ca« chaient : » ceux qui suivaient leurs mauvais désirs. « Mais les vieillards se levaient, » les prudents.

9. « Et les puissants cessaient de parler : » ceux qui se prévalaient d'une vaine science.

11. « L'oreille qui m'a entendu m'a proclamé « bienheureux. » Un peuple que je n'ai point connu, m'a servi, il a prêté une oreille attentive à ma voix [1]. « Et l'œil qui me voyait s'est « détourné. » Celui des Juifs qui n'ont point voulu croire.

13. « Et la langue de la veuve a proclamé mes « louanges. » L'âme qui a renoncé à l'alliance du démon. Voilà qu'on portait un mort, fils unique d'une mère qui était veuve [2].

14. « Je me suis vêtu de la justice, comme d'un « manteau. » Lorsque tu préfères aux actions

[1] Jean, x, 38. — [2] Le texte de saint Augustin porte le mouvement des vents et leur mesure: en Grec on lit : α εμωι σταθμον, υδατος μετρα. 57 — [3] Sag. xi, 21. — [4] Luc xvii 22. — [5] I Cor. xv, 6.

[1] Ps. xvii, 46. — [2] Luc, vii, 12.

charnelles les œuvres spirituelles, que ta main gauche ignore ce que fait la droite [1], qu'elle ignore l'intention qui l'a dirigé. La main gauche demeure fermée sous le manteau, la droite reste ouverte; ainsi agissons-nous, lorsque nous savons à qui il faut rapporter nos actions.

16. « J'ai médité avant de juger ce que j'ignorais. » Voilà que nous avons tout quitté pour vous suivre; qu'y aura-t-il pour nous [2] ? Il se croit heureux d'avoir pu interroger quelqu'un sur le jugement à venir.

17. « J'ai brisé la mâchoire des méchants, » afin qu'ils cessent de dévorer le peuple qui était devenu leur pâture.

18. « Je parviendrai à la vieillesse, et comme « le palmier je vivrai de longues années. » Ma vie sera prolongée, je serai toujours en honneur comme le palmier, justement admiré pour ma droiture et mon élévation.

19. « Et la rosée reposera sur mes moissons. » On appelle moisson ce qui croît dans un champ depuis qu'il est ensemencé.

20. « Et ma gloire me sera conservée toujours « nouvelle; » celle du nouveau Testament. « Et « mon arc en mes mains continuera son œuvre. » J'accomplirai ce que je commande.

22. « Ils n'ont rien ajouté à mes discours. » Il désigne ici la perfection de l'Evangile. La Loi donnée à la Synagogue dut être complétée. « Mais ils « se réjouissaient de m'entendre. » La Loi ancienne inspirait la crainte; la Loi nouvelle, l'amour.

24. « Si je souriais devant eux, ils ne le croyaient « point. » Il disait en paraboles des choses qui n'étaient point comprises, et dans lesquelles pourtant on entrevoyait plus de grandeur qu'il n'en paraissait. C'est le rire de Sara [3]; il indiquait que tout ce qui se passait avait un sens prophétique. Ainsi en est-il, quand on parle en figures.

25. « J'ai choisi leurs voies, et je me suis assis « à la première place. » Ou en me faisant homme, ou en mangeant avec les publicains et les pécheurs; mais toujours j'étais au premier rang pour leur salut. « Et j'étais comme un roi en« touré de ses vaillants défenseurs; » de ceux qui ont tout quitté pour me suivre. « Et je con« solais ceux qui étaient tristes. » Il parle de ceux à qui l'espérance donnait de la joie, au milieu des tristesses de la vie présente, comme il est écrit : « Bienheureux ceux qui pleurent [4], » et ailleurs : « Nous paraissons tristes, mais tou« jours nous sommes dans la joie [1]. » Ils ne peuvent encore atteindre cette haute perfection dont il est dit : « Celui qui pratiquera et ensei« gnera, sera appelé grand dans le royaume des « cieux [2]. »

Chapitre XXX. — *Changement de fortune; la vue de ses malheurs attendrira le Seigneur.* — 1. « Et maintenant les plus faibles me tour« nent en dérision; les plus jeunes me repren« nent de mes fautes. » C'est que dans la suite l'Eglise eut de tels enfants; ils font peu de progrès. « Ils me reprennent, » est-il dit; car revêtus des honneurs de l'Église, ils ont reçu le pouvoir de prêcher au peuple ce qu'ils ne font point eux-mêmes. « Ceux dont je méprisais les pères. » Il leur donne pour pères ceux dont ils sont les fils par imitation, et à qui il a été dit : « Malheur à « vous, Scribes et Pharisiens hypocrites [3]. »

2. « Et la force de leur bras n'était rien pour « moi, » la puissance de leurs pères, qui alors ont pu crucifier le Seigneur. « En eux la vie « s'en allait tout entière. » Car jusqu'à la fin ils refusèrent de se convertir.

3. « Sans cesse en proie à la faim et à la mi« sère, » tourmentés par une foule d'insatiables désirs. « Hier encore ils fuyaient dans le désert, » cherchant sans cesse à éluder la Loi qu'ils ne voulaient point entendre avec droiture. « Fuyant « hier dans le désert, » parce qu'ils l'avaient reçue dans le désert. Si *aujourd'hui* s'applique au nouveau Testament, *hier* s'applique à l'Ancien. C'est du Nouveau qu'il est dit : « Aujourd'hui, si vous « entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs [4]; » et ailleurs : « Vous êtes mon fils, je vous ai en« gendré aujourd'hui [5]. »

4. « Ils rongeaient l'écorce des arbres. » Ils avaient pour nourriture les figures de la Loi qui en voilaient les réalités. « La racine des plantes était « leur nourriture; » les mystères qu'ils devaient célébrer d'une manière charnelle, qui ne paraissaient pas s'élever de terre : toutefois une intelligence droite pouvait en tirer des fruits de salut, et s'élever de terre, vers la vraie liberté, mais eux n'ont pu y parvenir. « Sans honneur, sans con« sidération, et privés de tout bien. » L'honneur du premier rang était perdu pour eux, avec les espérances de la promesse. Ils ont par leur propre faute perdu les bénédictions temporelles, et le royaume des cieux n'est point à eux. « Pres-

[1] Matt. vi, 3. — [2] Ib. xix, 27. — [3] Gen. xvii, 10. — [4] Matt. v, 5.

[1] II Cor. vi, 10. — [2] Matt. v, 19. — [3] Ib. xxiii, 13. — [4] Ps. xciv, 8. — [5] Ib. ii, 7.

« sés par la famine, ils dévoraient la racine des « arbres. » Ce qui est dit de la racine des plantes pour le froment, il faut l'appliquer à la racine des arbres pour le vin et l'huile. Car ces produits s'entendent des biens spirituels de l'Eglise. Leurs racines plantées en terre étaient les rits sacrés que les Juifs devaient extérieurement célébrer, tels que le sabbat, la circoncision, les sacrifices et tous les autres actes destinés à alimenter la piété.

5. « Les voleurs se sont levés contre moi. » Ceux qui par la fraude et le mensonge obtiennent injustement les honneurs réservés aux justes.

6. » Leurs habitations étaient les antres des « rochers. » Ils voulaient justifier leurs coupables désirs par les passages obscurs des Livres saints.

7. « Ils criaient parmi les arbres. » Leurs péchés paraissaient au grand jour, malgré leurs efforts pour les cacher sous les obscurités des Ecritures, comme sous le feuillage des forêts. Aussi est-il écrit : « Les cris des habitants de « Sodome sont montés jusqu'à moi [1]. » En plusieurs endroits, l'Ecriture parle des clameurs du péché, pour en signifier la publicité. En ce sens la parole est la pensée coupable conçue au fond du cœur, le cri est l'action extérieure. « Ils « s'abritaient sous les tiges dans la terre : » ceux qui accomplissent la Loi d'une manière charnelle, s'abritent non pas seulement sous les tiges, mais sous les tiges les plus basses. Ces tiges ou ces troncs d'arbres ne sont point les fruits eux-mêmes, mais c'est sur eux que poussent les branches à fruits, soit des plantes, soit des arbres, si toutefois il s'agit d'arbres fruitiers, puisque les arbres qui ne portent pas de fruits ont aussi des tiges.

8. « Enfants d'hommes insensés, et vulgaires. » Des Juifs, que plus haut il leur a donnés pour pères, parce qu'ils les ont imités : car eux aussi se glorifient du nom d'un Dieu qu'ils ne servent point. Il appelle les Juifs insensés et vulgaires : eux au contraire se vantent non-seulement d'être les guides des aveugles, mais encore d'être les fils d'Abraham, et tirent vanité de cette noble origine. Dans ces paroles : « Ils sont aveugles, « et guides d'aveugles [2], » ils voient leur sottise démasquée ; et ces autres : « Si vous êtes fils « d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham [3], » les montrent dégénérés et avilis. « Leur nom et « leur honneur ont disparu de la terre. » Ils existaient, mais ils ont disparu.

9. « Et maintenant je suis l'objet de leurs « chants, » de ces derniers, dont les autres sont les pères ; ma voix retentissait à leurs oreilles, elle ne touchait point leurs cœurs. « Ils me tour- « nent en dérision ; » s'ils parlent de moi, s'ils entendent mes enseignements, leurs discours, leur attention sont inutiles et complètement perdus.

10. « Ils m'ont en horreur, et fuient loin de « moi. » Ils se sont éloignés de la sainteté, en commettant l'iniquité et en repoussant de leurs cœurs corrompus les préceptes de la sagesse. « Ils ont osé me cracher au visage. » Ils maudissent réellement le visage du Christ, ceux qui repoussent avec mépris ses commandements ; ou bien leur vie dépravée a empêché que je fusse bien connu.

11. « Il a ouvert son carquois pour me percer ; » les secrets de la nature, sources de tentations. « Et ils ont mis un frein à ma bouche, » afin que malgré moi je les approuve, que je les porte où il leur plaît de me conduire, vers l'objet de leurs honteuses passions.

12. « Ils ont grandi en s'élevant à ma droite. » Pour contenter leurs désirs ils sont venus, la bonté sur les lèvres, la douceur dans les paroles, sans recourir à la violence. « Ils ont retenu mes pieds « par des entraves : » par les dignités ecclésiastiques qui les empêchaient de fuir.

13. « Mes sentiers sont rompus ; » on veut qu'ils ne soient plus connus des justes qui savent y marcher sans rechercher leurs intérêts, mais ceux de Jésus-Christ [1]. « Il m'a dépouillé « de ma robe ; » de mon ancienne autorité, devant laquelle tout doit plier. C'est ce qui arrive, quand les péchés sont devenus trop nombreux, et sont passés en habitude. « Il m'a blessé de « ses traits, » de ses préceptes qui me découvrent l'iniquité, sans que je puisse l'arrêter.

14. « Il m'a traité au gré de ses caprices. » Dieu fait servir, comme il l'a voulu, mon malheur et ma misère au triomphe de la justice. » Je suis « enveloppé de douleurs : » je souffre en moi et dans autrui ; au-dehors les combats, les terreurs au-dedans [2] ; qui languit, sans que je languisse moi-même [3] ?

15. « Mes douleurs sont sans relâche, et mon « espérance a été emportée comme le souffle. » Uniquement occupés des espérances du temps,

[1] Gen. XVIII, 20. — [2] Matt. XV, 14. — [3] Jean, VIII, 39.

[1] Philip. II, 20. — [2] II Cor. VII, 5. — [3] Ib. XI, 29.

ils tiennent pour rien ce que je promets. « Et « mon bonheur a passé comme un nuage. » L'attachement au bonheur présent les a détournés des promesses de celui de l'éternité.

16. « Mon âme se répandra au-dessus de « moi, » par la prière.

17. « La nuit mes os ont été brisés. » Il enseigne que sa force d'autrefois lui a été ravie. « Et mes nerfs se sont affaiblis : » ses actions passées.

18. « Il a saisi avec force ma robe : » pour manifester sa puissance, il m'affligeait, puis me soutenait. « Il m'a entouré comme les bords « de mon vêtement. » Il m'a laissé un peu de mon autorité.

19. « Mon partage est dans la poussière et la « cendre. » Dans la pénitence, parce que c'est la fin de ma vie.

20. « Ils se sont arrêtés, pour mieux me con« sidérer. » Devant mon humiliation les orgueilleux se sont arrêtés, cherchant à me condamner.

22. « Et vous m'avez enlevé tout espoir de sa« lut. » Il plaint ceux qui n'espèrent plus être régénérés.

23. « La terre est la demeure de ce qui est mor« tel. » Il craint la mort, parce que sa conversation ne serait pas dans le ciel [1] ; comme celle des méchants, qui dans l'Eglise mènent une vie toute charnelle.

24. « Que ne puis-je donc me faire mourir ! » Que je meure à ce monde ! « Ou conjurer un « autre de me donner la mort ! » un ange meilleur que moi, ou Dieu pour me rendre meilleur.

26. « J'espérais les biens. » Il s'afflige parce que ces maux lui sont arrivés subitement.

27. « Un feu dévore mes entrailles, et ne peut « s'éteindre : » l'intérieur de son âme, ou sa mémoire qui lui rappelle et son passé et l'affliction qui le fait gémir.

28. « Je me suis arrêté en criant au milieu « de l'assemblée. » Car on ne l'entendait pas dans la foule de ceux qui ne voulaient point devenir meilleurs.

30. « Ma peau a été toute noircie, » à cause de mes maux extérieurs.

31. « Ma harpe n'a chanté que le deuil ; » la harpe désigne les bonnes œuvres qui me faisaient louer Dieu avec joie.

CHAPITRE XXXI. — *Job a observé toute la Loi.* —

[1] Philip. III, 20.

1. « J'ai fait un pacte avec mes yeux. » Ai-je jamais espéré en ce monde visible ? « Pour « ne point arrêter mes pensées sur une vierge. » Comme s'il disait : que cela ne m'arive jamais. Ici il commence à retracer le triomphe de l'Eglise, en ceux qui persévèrent jusqu'à la fin, malgré les plus grandes tentations, pendant que l'iniquité abonde, et que la charité d'un grand nombre se refroidit [1]. « Et je n'arrêterai pas « mes pensées sur une vierge, » conduit par une sagesse et une sainteté incorruptibles.

2. « Quelle autre part pourrai-je attendre du « Très-Haut ? » Il faut sous-entendre : je n'y penserai point ; ou bien, quelle part, si ce n'est celle-ci ?

5. « Si donc j'ai fréquenté d'impies railleurs. » Il est bien difficile aux justes dans l'Eglise de ne point vivre avec eux. « Si j'ai hâté mes pas « vers la fraude. » C'est l'hypocrisie.

8. « Que je sème, et que d'autres recueillent « les fruits. » Ainsi qu'il est arrivé aux Juifs. Ils ont enseigné ce que d'autres ont mieux accompli. « Que je sois sans postérité : » que je sois rapidement desséché. Celui-là est ici-bas fermement établi sur la pierre, qui rend sa vie conforme à ses discours.

9. « Si les attraits d'une femme ont séduit mon « cœur. » S'il a voulu chercher parmi le peuple de Dieu, à qui seul est due toute gloire. « Ou si j'ai veillé à sa porte ; » si j'ai habilement exploité les désirs de son peuple ou ses craintes, pour le porter à m'obéir plutôt qu'à Dieu.

10. « Que ma femme aussi soit séduite par « un autre : » que mon honneur appartienne au démon, à qui nous sommes agréables en offensant Dieu, car il se réjouit de notre malheur. « Et que mes enfants soient méprisés de tous ; » mes actions ou mes imitateurs.

11. « Il y a dans mon cœur une passion indomp« table, qui me pousse à corrompre la femme « d'un autre, » et de la garder près de moi.

13. « Si j'ai refusé de rendre justice à mon « serviteur ou à ma servante, lorsqu'ils étaient « jugés en ma présence, » selon cette parole : « Si vous avez des procès pour les intérêts de ce « monde [2]. » Il appelle ses serviteurs, ceux du peuple encore attachés aux biens temporels.

14. « S'il vient me visiter, que lui répondrai-je ? » Dans la tribulation que me dira ma conscience, puisque j'ai méprisé ces avertissements?

15. « Est-ce qu'ils n'ont pas été conçus comme

[1] Matt. XXIV, 12, 13. — [2] I Cor. VI, 4.

« moi dans le sein d'une mère ? » enfantés par les sacrements : tous ont reçu les mêmes enseignements, c'est la même foi pour tous. « Tous, « n'avons-nous pas été formés de la même ma- « nière ? » L'un ne renonce pas au péché autrement que l'autre, quand c'est pour servir Dieu sans partage.

18. « Et dès le sein de ma mère j'ai été leur « guide. » Dès son berceau l'Eglise a opéré ces merveilles.

19. « Si j'ai laissé sans le vêtir, l'homme nu « près d'expirer. » Si je n'ai point inspiré la confiance en la rémission des péchés, et que je n'en aie point couvert comme d'un vêtement la honteuse nudité du pécheur près de périr. Car la multitude de ses péchés le conduit au désespoir. De là cette parole : « Et dont les péchés ont « été couverts [1]. »

20. « Si les épaules du malade ne me bénis- « sent point. » L'espérance de l'immortalité les a couverts comme un manteau; mais de peur que la confiance produite par le pardon des péchés ne leur fasse oublier les peines passées, et ne les porte à désirer les biens temporels, il ajoute : « La toison de mes brebis les a réchauf- » fés. » Les espérances du monde n'attiédiront plus leur âme, si ces réflexions les conduisent à mépriser les biens temporels, à l'exemple des brebis dépouillées de leur toison [2].

21. « Si j'ai levé le bras contre l'orphelin, » qui ne rencontrant plus son père, pouvait suivre un homme ou une créature quelconque. « Fier de la puissance dont j'étais environné : » voulant m'élever au-dessus de tous.

22. « Que mon épaule tombe séparée de mon « corps. » Ainsi arrive-t-il à ceux qui se séparent de l'Eglise. Pendant qu'ils veulent s'imposer au peuple, ils sont eux-mêmes retranchés. L'épaule ou le bras désigne ici les actions.

23. « La crainte m'a retenu, » pour ne point lever le bras contre l'orphelin. « Et je ne pour- « rais en soutenir le poids, » si je voulais opprimer l'orphelin.

24. « Si j'ai placé dans l'or ma puissance : » ai-je présumé de la science ou de la sagesse de Dieu? « Si j'ai mis ma confiance en mes pierre- « ries, » c'est-à-dire en mes œuvres.

25. « Si j'étais au comble de la joie, en voyant « s'accroître mes revenus ; » comme si tout venait de moi, car celui qui se glorifie doit se glorifier dans le Seigneur [3]. « Si j'ai fait reposer « le bonheur de mon âme en mes innombrables « richesses ; » parce que j'étais aimé de tous. Après ces quatre membres de phrases, il faut sous-entendre : « Que mon épaule tombe séparée « de mon corps. »

27. « De secrètes déceptions ont affligé mon « cœur. » Voici l'ordre de la phrase : « Si j'ai fait « reposer le bonheur de mon âme en mes innom- « brables richesses, de secrètes déceptions ont « aussi affligé mon cœur. » Si j'ai écouté les pensées d'une aussi coupable présomption. « Si j'ai « porté la main à la bouche, pour la baiser : » si j'ai mis toute ma complaisance en mes propres actions.

29. « Si j'ai triomphé de la ruine de mon en- « nemi. » Ainsi les ennemis de l'Eglise se réjouissent de ses malheurs.

30. « Que mon oreille entende les malédictions « prononcées contre moi. » Que ces malédictions me pénètrent de douleur. « Que je sois un objet « de mépris parmi mon peuple : » parmi le peuple saint ; qu'il en soit séparé avec dérision.

31. « Si mes servantes ont souvent répété : » les flatteurs. « Qui nous rassasiera de ses chairs ? « tant j'étais bon ! » Ils enviaient cette prospérité temporelle qu'ils voyaient en moi. On ne doit pas toutefois me rendre responsable de leur langage; car ce n'était point pour le leur inspirer que je me montrais bon.

32. « L'étranger ne restait point mouillé à ma « porte : » je recevais celui qui était étranger dans le monde.

33. « Si après avoir péché volontairement, « j'ai caché mon péché. » Nos péchés sont volontaires depuis que nous avons connu la vérité [1].

34. « Ou si j'ai laissé sortir le pauvre les mains « vides de ma maison : » s'il est sorti de ma maison, parce que rien n'a été déposé dans ses mains.

35. « Qui me donnera quelqu'un pour m'en- « tendre ? » Qui pourra me faire écouter ? « Si je « n'ai pas redouté la main du Seigneur : » celle qui a écrit : « Si vous ne pardonnez pas, « votre Père ne vous pardonnera pas [2]. — Si « j'ai ma sentence écrite : » Voici l'ordre : « Si « j'ai ma sentence écrite ;

36. « Et si je ne l'arrache point au-dessus de « mes épaules, elle sera ma couronne, et je la « lirai en l'élevant au-dessus de mes épaules : » j'en serai couronné et je la lirai publiquement, c'est-à-dire contre moi-même. « Je t'exposerai à « tes propres yeux [3]. » Je serai confondu par le

[1] Ps. xxx, 1. — [2] Cant. iv, 2. — [3] II Cor. x, 17.

[1] Heb. x, 26. — [2] Matt. vi, 15. — [3] Ps. xlix, 21

peuple qui m'entoure, parce que je n'ai point accompli le précepte du Seigneur, comme je l'avais annoncé : j'ai d'abord refusé d'entendre la sentence qui m'a depuis été mise sous les yeux.

38. « Si jamais la terre a gémi sous mes pas : » les serviteurs de l'Église, parce que je suis mauvais. « Si avec elle pleurent les sillons, » où est répandue la semence, et où naissent les moissons, parce que je suis mauvais et que j'ai répandu de mauvaises semences ; voilà pourquoi il est dit : « avec elle. »

39. « Si j'ai seul épuisé les ressources, sans « rien donner, » sans avoir cette bonté avec laquelle celui qui est instruit donne de ses biens à celui qui l'instruit [1]. « Seul, » c'est-à-dire, ne laissant rien à celui qui donne. « Si j'ai par cette « dureté contristé le Maître de la terre : » en ne me rendant pas digne des souffrances de Celui qui pour moi a donné sa vie. Ne contristez pas en vous l'Esprit-Saint [2].

40. « Qu'elle produise pour moi des orties au « lieu de froment. » Au lieu de ces docteurs inspirés de Dieu, que j'aie pour maîtres d'indignes flatteurs, dont les disputes pernicieuses révèlent la corruption de leurs cœurs, et leur éloignement pour la vérité [3]. « Et des épines pour de l'orge. » A la place des hommes charnels qui m'étaient soumis, que j'aie à combattre des pécheurs opiniâtres. « Job était juste à ses yeux, » dans sa conscience.

CHAPITRE XXXII. — *Indignation d'Eliu de Buz, en entendant la justification de Job.* — Paroles « d'Eliu de Buz. 13. «C'est Dieu qui l'a rejeté, et non pas l'homme ;» je veux indiquer ainsi la cause véritable de leur silence.

14. « Et je ne lui répondrai point en répétant « vos discours. » Ce que je vais dire l'empêchera de me répondre comme à vous.

16. « J'ai attendu, et ils n'ont point parlé; » il paraît se tourner vers Job en disant ceci.

19. « Ma poitrine est comme l'outre remplie « de vin. » L'Ecriture représente Eliu comme devant prophétiser. » Ou comme le soufflet brisé « du forgeron. » Pour vaincre son obstination, je parle avec violence, aussi paraît-il irrité. Je n'auras point dû prendre la parole, si vous aviez su lui répondre.

22. « Autrement je serai rongé par les vers; » comme vous, ou comme tous ceux qui considèrent les personnes.

CHAPITRE XXXIII. — *Autres reproches d'Eliu ; il excite Job à l'humilité et à l'aveu de ses fautes.* — 3. « Mes discours ont laissé mon cœur pur: » sans fausseté.

4. « L'Esprit divin qui m'a créé : » sous-entends, est celui, comme s'il y avait « : L'Esprit di- « vin est celui qui m'a créé. »

12. « Comment oses-tu dire : Je suis juste, et « vous ne m'avez pas exaucé ? » C'est Job qui aurait parlé ainsi à son ennemi.

14. « Dieu parle une seule fois. » Dieu, semble-t-il dire, n'a appelé qu'une seule fois tous les justes, et dans le temps, sa divine Providence renouvelle pour chacun d'eux cette vocation.

15. « Pendant le sommeil, dans les visions de « la nuit. » Par ignorance, ou au temps de la tribulation. « Lorsqu'un terrible effroi s'empare de « l'homme endormi sur sa couche, » se croyant en sûreté.

17. « Et que son corps échappe à la corrup- « tion, » comme ses os, dans un sens figuré.

18. « Il a préservé son âme de la mort, » quand il l'a converti, il lui pardonne. « La guerre ap- « proche »,

19. « Et dans sa faiblesse, sur son lit, il lui « adresse encore ses reproches; » il l'éprouve encore après sa conversion, pour qu'il ne se confie point en lui-même. « Et tous ses os se sont des- « séchés, » la confiance qu'il avait en lui-même.

20. « Il ne pourra prendre aucune nourritu- « re. » Aucune consolation dans les biens temporels.

24. « Tout son corps sera renouvelé comme le « crépi d'une muraille : » dans un sens métaphorique, ceci s'entend d'un changement de vie, le peuple est comparé à un édifice.

25. « Il amollira ses chairs comme celles d'un « enfant, » afin que l'orgueil n'endurcisse pas son cœur, comme Eliu croit voir celui de Job, qui est éprouvé dans son humilité pour se perfectionner.

26. « Il s'est annoncé, le visage rayonnant de « joie, » prêt à soutenir la tentation.

28. « Sauvez mon âme, afin qu'elle ne tombe « point dans la corruption : » dans la tentation qui la ferait mourir.

29. « A trois reprises contre l'homme, » la conversion, l'épreuve et la mort.

30. « Mais il a préservé mon âme de la mort. » Il ne lui reste plus que le passage de la mort. « Afin qu'au sein de la lumière mon âme publie « ses louanges; » alors il n'y aura plus de supplications, parce qu'il n'y aura plus de misères.

[1] Gal. VI, 6. — [2] Eph. IV, 30. — [3] I Tim. VI, 5.

Chapitre XXXIV. — *Eliu indigné continue d'insulter Job; il prie Dieu de ne le point épargner.* — 1. « Eliu répondit encore: » comme il est dit ailleurs: Il continua.

2. « Vous qui possédez la sagesse, prêtez l'o-« reille à mes paroles: » l'oreille qui entend les vérités surnaturelles.

3. « Car l'oreille discerne les discours, » l'oreille charnelle.

4. « Qu'y a-t-il de bon ?

5. « Car Job a dit : Je suis juste. » Qu'a-t-il dit de bon en disant cela ?

6. » Le mensonge est dans la sentence qu'il a « portée contre moi. » C'est pourquoi il disait : « J'espérais les biens [1]. » Mais cette espérance n'était pas fondée; aussi y avait-il mensonge.

7. « Qui est semblable à Job? » Voici toujours ses paroles.

9. « Il a dit : Celui qui marche en présence de « Dieu ne sera point visité. » Il le croit trompé, parce qu'il suppose qu'il accomplissait toutes ses œuvres dans cette espérance; ou qu'il pensait que Dieu n'éprouve point pour le récompenser, celui qui marche en sa présence.

10. « Loin de Dieu l'impiété, » qui refuserait la récompense à celui qui marche en sa présence; et s'il le visitait par la tentation, il n'y aurait encore ni impiété ni injustice.

18. « Il est impie, celui qui dit au roi : Tu agis « injustement. » Tu ne dois pas, toi, parler ainsi, parce que tu n'es pas un impie. Remarquez, « celui qui dit, » et non pas celui qui a dit; il ne suffirait pas, pour être impie, d'avoir dit en passant; on est vraiment responsable quand on agit habituellement. « Et aux princes : Vous agissez « de la manière la plus impie. » Comme s'il disait aux Anges : Excepté Michel votre chef, vous agissez tous de la manière la plus impie. Et si l'on accuse de tant d'impiété les princes, à plus forte raison le roi en sera-t-il accusé.

20. « Ils ont agi avec méchanceté, lorsque leur « faiblesse les a fait chasser. » Leur exclusion les a étrangement aveuglés, quand, à cause de leur faiblesse, ils ont été privés de cette vision qui découvre avec quelle sagesse Dieu conduit tout, et dispose de tout. Ils se sont égarés en leurs pensées, au point de croire que Dieu oubliait ses créatures. Aussi le vide s'est fait dans leur âme, quand au milieu de leurs épreuves ils ont imploré le secours des hommes au lieu de prier Dieu.

22. « Aussi aucun lieu, pas même l'ombre de « la mort, ne pourra cacher ces coupables : » l'ombre de la mort n'est point faite pour les cacher. C'est comme il est dit : « Les vieillards n'ont « point la sagesse [1]; » parce que la vieillesse n'apporte point nécessairement la sagesse. Et ailleurs: « Ne salue point l'hérétique [2] : » ce n'est point pour cela qu'il est hérétique.

25. « Ils soulèvera la nuit, et ils seront hu-« miliés . » Qu'au-dessus d'eux soit ce qui était au-dessous ; c'est-à-dire qu'ils soient accablés par ce qui était à leurs pieds.

26. « Il a anéanti les impies qui se croyaient « brillants de gloire.

27. « Ils n'ont point connu la justice de ses « décrets. » Voici le bien que Dieu a su tirer de leur méchanceté.

28. « Afin que les plaintes du pauvre montent « jusqu'à lui.

29. « C'est lui qui donnera le repos ; qui pourra « le troubler ? » Ce repos n'est point comme celui que les hommes recherchent, et que trouble l'affliction. « Si Dieu justifie, qui peut condam-« ner [3]. — Et en même temps contre l'homme : » contre les Juifs et les Gentils.

30. « Il laisse dominer l'hypocrite à cause de « la perversité du peuple : » C'est à lui qu'il est dit : « Tu instruis les autres, et tu ne t'instruis « pas toi-même [4]. »

32. « Je ne verrai point ce qui se passe en moi, « tu me le feras connaître. » En t'accusant, peut-être ne verrai-je point ce qui doit être condamné en moi? C'est une interrogation. « Si j'ai commis « l'iniquité, je me tairai, » devant tes accusations.

33. « T'en demandera-t-il compte, puisque tu « l'as repoussé ?» parce que tu l'as accusé.

34. « Le sage entendra ma voix : » il saura que Dieu prend soin de tout.

35. « Job n'a point parlé avec sagesse, » lorsqu'il a dit que Dieu l'avait injustement éprouvé.

Chapitre XXXV.— *Leçons d'Eliu à Job blasphémateur et impie.* — 2. « Pourquoi as-tu voulu « l'établir ainsi en tes jugements ? » Pourquoi as-tu ainsi jugé ? « Qui es-tu pour dire : Je suis « juste devant Dieu? » En présence de Dieu, tu as dit : Je suis juste. De deux manières l'homme se rend ici coupable : d'abord, s'il le dit avec orgueil, ou sans avoir même cette justice vulgaire en honneur parmi les hommes ; puis, jamais il n'est permis à l'homme de se proclamer juste devant Dieu, puisqu'en sa présence tous les hommes sont pécheurs.

[1] Job, xxx, 26.

[1] Job, xxxii, 9. — [2] Tit. iii, 10. — [3] Rom. viii, 33, 34. — [4] Ib. ii, 21.

3. « Tu dis encore : A quoi te sert-il, ou que « ferai-je, si j'ai péché? » Il croit que Job a tenu ce langage, soit pour marquer que son péché pouvait être utile à Dieu, comme moyen de le porter par la douleur à l'impiété dont il dit : « Ne m'enseignez pas à devenir impie : vous « plairiez-vous peut-être à me voir pécher [1] ? » soit pour faire entendre que le péché nuit à Dieu, et que conséquemment Dieu le poursuit et l'accable comme son ennemi, pour éviter ses atteintes; car auparavant il avait dit aussi: « Si j'ai « péché, que puis-je faire contre vous [2] ? Quelle que soit sa pensée, Eliu y répond par ce qui suit :

4. « Je vais donc te répondre, ainsi qu'à mes « trois amis.

5. « Lève les yeux vers le ciel, et regarde. Vois « combien les nuées sont élevées au-dessus de « toi. »

6. « Si tu as péché, qu'as-tu obtenu ? » C'est répéter ce que Job a déjà dit : « Si j'ai péché, « que puis-je faire contre vous ? Et si tu as com- « mis beaucoup d'iniquités, que peux-tu faire ? » Si tu as commis beaucoup d'iniquités : il y a ici gradation. Auparavant il avait dit: «Si tu as péché.» Que pourras-tu faire contre Dieu, puisque tu ne peux même toucher les nuées?

7. « Si tu es juste, que lui donneras-tu ? » Si donc ta justice ne peut lui être utile, sache-le bien, ton péché ne saurait l'atteindre non plus. « Ou que pourra-t-il recevoir de ta main ? » Quand même tu voudrais le lui offrir. Ainsi les insensés pensent que Dieu recherche nos sacrifices, comme s'ils lui étaient nécessaires.

8. « Que ton impiété soit pour l'homme sem- « blable à toi, et que ta justice soit pour le fils de « l'homme . » C'est alors que l'une est nuisible, et l'autre utile. Loin de réfuter, il confirme de nouveau par ces paroles cette pensée de Job : « Si « j'ai péché, que puis-je faire contre vous ? » Il doit donc montrer pourquoi en cette vie les hommes sont en butte aux injustices des méchants, parmi lesquels il faut compter le diable avec ses anges, le véritable auteur de toutes les injustices et de toutes les iniquités. Puisque les pécheurs ne peuvent nuire à Dieu, pourquoi leur fait-il subir l'épreuve de tant de misères ? La réponse est dans ce qui suit :

9. « Leurs lamentations s'élèvent du milieu de « leurs ennemis, leurs cris déchirants, sous les « coups de leurs nombreux persécuteurs.

[1] Job. x, 23. — [2] Ib. vii, 20.

10. « Et nul ne dit : Où est le Dieu qui m'a « créé ? » Voilà donc pourquoi ils souffrent, afin de chercher Dieu sans pousser de plaintes inutiles. Ces mots : « Celui qui m'a créé, » sont une preuve qu'il n'abandonne pas sa créature, quand celle-ci le recherche. « Qui ordonne les « veilles de la nuit. » Les différentes époques de cette vie sont soumises à des puissances qu'il a désignées. Celui qui a fait l'homme ne peut le laisser sans guide dans la nuit de l'erreur.

11. « Il m'a distingué des animaux sans raison, « et m'a donné plus de sagesse qu'aux oiseaux « du ciel. » Ainsi devons-nous chercher le Seigneur dans les afflictions de cette vie, non pour lui demander les biens temporels, car avant de les recevoir, nous sommes déjà supérieurs aux animaux.

12. « Là ils crieront et vous ne les entendrez « point. » *Là*, dit-il, dans la multitude de ceux qui crient au sein de l'affliction, sous les coups de leurs nombreux ennemis. Ou bien ce mot : là, *ibi*, veut dire : à cause de cela, comme en ce passage: « Là sont tombés ceux qui commettent l'ini- « quité [1]. » S'il ajoute : « Et vous ne les enten- « drez point, » c'est toujours de Dieu qu'il veut parler. « A cause de insultes des méchants : » il faut sous-entendre : ils crieront.

13. « Dieu ne peut point voir les vanités insen- « sées. » Il ne peut secourir ceux qui les lui demandent, et qui ne crient point dans la tribulation pour obtenir les biens éternels. C'est pour jouir de ces biens qu'ils sont distingués des animaux sans raison, et qu'ils ont reçu plus de sagesse que les oiseaux du ciel. Ils gémissent au contraire, parce qu'ils ne trouvent point le bonheur dans l'iniquité de ce monde.

14. « Le Tout-Puissant distingue ceux qui « accomplissent la justice ; il me sauvera. » S'il voit le fond des cœurs et connaît toutes nos actions, il saura aussi nous sauver et nous mettre en possession de ce que seul il peut voir ; car l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu et son cœur n'a point compris ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment [2]. Aussi quand toutes les espérances de salut semblent renversées en lui, le Père, qui voit tout dans le secret, sait le secourir dans la tribulation [3]. « C'est donc lui qui « juge, si tu peux le louer selon ses perfections. » Job a paru le dire dans ce passage : « Puisse-t-il « être notre arbitre [4]! »

15. « Maintenant il n'exerce point toutes ses

[1] Ps. xxxv. 13. — [2] I Cor. ii, 9. — [3] Matt. vi, 4. — [4] Job. ix, 33.

« vengeances, et ne recherche point les crimes « avec sévérité. » Il les connaît néanmoins pour les punir ; de là ces mots : « Parce que je con- « nais mon iniquité. » Et plus loin : « Détour- « nez vos yeux de mes crimes [1]. » Il a donc connu nos péchés ; telle est la cause de nos tribulations en ce monde : mais elles n'y sont point sans limites. Après que nous avons été punis, il y a encore place pour le repentir.

16. « C'est donc en vain que Job a élevé la « voix, et son ignorance lui a fait multiplier les « paroles. »

Chapitre XXXVI. — *Exhortations d'Eliu de Buz, pour amener Job à des sentiments de pénitence.* — 2. « Ecoute-moi un instant, que je t'instruise ; « j'ai encore à te parler.

3. « Et je reprendrai mon discours de loin. » Tant que nous vivons en ce corps, nous sommes séparés du Seigneur [2].

4. « Je parlerai selon la sainteté de mes œu- « vres ; » afin qu'on ne lui dise pas, comme Dieu dira au pécheur. « Pourquoi annonces-tu mes jus- « tices, et pourquoi ta bouche répète-t-elle ma loi? « Tu hais la vraie science [3]. » Il faut donc ici parler d'après ses œuvres. La science apprise de loin n'est connue qu'en partie, le reste est en énigme ; mais lorsque ce qui est parfait sera venu, ce qui n'est qu'en partie disparaîtra [4] ; et Dieu ne parlera pas toujours de loin, car nous le verrons un jour tel qu'il est [5]. « C'est la vérité, et tu n'entendras pas « injustement de sa part des paroles injustes. » Tous les maux qu'endure Job, Eliu les appelle des paroles de Dieu pleines de vérité et de justice ; mais il lui semble que Job les croit injustes, puisqu'il se plaint de souffrir sans l'avoir mérité, comme s'il n'était pas dit des épreuves des justes : « Voici le temps où Dieu va commencer son « jugement par sa propre maison [6]. »

5. « Sache que Dieu ne repousse pas l'inno- « cent ; » quoiqu'il châtie celui qu'il aime, et qu'il fouette l'enfant qu'il reçoit dans sa miséricorde [7].

6. « Il a le cœur fort ; et il ne fait point vivre « l'impie : » quoiqu'il paraisse l'épargner pour un temps. Il dit avec raison : « Il a le cœur fort ; » car il ne fera point vivre l'impie, quand celui-ci cherchera en pleurant, mais sans la trouver, une pénitence tardive, et qu'il ne pourra plus implorer la miséricorde d'un juge irrité, dont il méprisait naguère les tendres avertissements. « Il « donnera le jugement aux pauvres ; » eux-mêmes jugeront les auteurs des injustices qu'ils ont endurées. Remarquez ce mot : *les pauvres* ; c'est ainsi que plus haut il fallait, par impie, entendre le riche, c'est-à-dire l'orgueilleux.

7. « Il ne privera point le juste de ses yeux. » Même lorsqu'il lui fait subir, comme dans une fournaise, l'épreuve de la tribulation [1], il ne prive point son esprit de cette lumière qui lui fait connaître Dieu pour l'adorer. Il montre suffisamment que l'aveuglement est le châtiment de l'impie, même lorsque Dieu semble l'épargner. « Et « avec les rois sur leur trône : » il faut ici sous-entendre : « Il les fait asseoir, » c'est-à-dire les justes ; il appelle rois ceux qui savent commander à la chair ; d'où cette parole : « Quel est le « roi qui veut combattre un autre roi [2] ? etc. Il « les fera asseoir pour toujours, et ils seront « exaltés. » Ici il faut ajouter ce qui précède : « avec les rois sur leur trône. » Ils seront exaltés, est-il dit, parce qu'ils ont été humiliés.

8. « Ils ont les pieds enchaînés, » par ces liens dont saint Paul souhaite d'être délivré pour être avec Jésus-Christ [3], c'est-à-dire ces entraves de la vie présente, où le corps en se corrompant devient un fardeau pour l'âme [4]. « Ils seront en- « tourés des liens de la pauvreté ; » saisis et retenus par l'habitude invétérée des jouissances sensuelles, excitées par la pauvreté même des biens qui soutiennent et conduisent l'homme en cette vie.

9. « Il leur fait connaître leurs œuvres, » non pas les bonnes actions. Ce sont ou ces impressions de la concupiscence dont il est dit : « Je « sais qu'il n'y a rien de bon en ma chair [5], » et dont nous ne sommes jamais exempts, quand même nous ne serions pas victimes de leurs coupables exigences : ou bien les tristesses produites en l'homme par le péché d'origine. « Et leurs « iniquités, lorsqu'ils seront fortifiés. » Ce sont les œuvres dont nous venons de parler. On ne peut aisément les faire connaître, c'est-à-dire les découvrir aux faibles ; mais à ceux qui ont déjà fait assez de progrès dans la vertu pour n'être plus esclaves des débauches et des crimes trop publics.

10. « Mais il exaucera le juste, » celui qui vit de la foi [6], afin qu'il attribue à la grâce, et non à ses propres mérites, non-seulement le degré de justice qu'il pratique actuellement, mais encore tout ce qui lui reste à pratiquer pour être entièrement dé-

[1] Ps. L, 5, 11. — [2] II Cor. V, 6. — [3] Ps. XLIX, 16. 17. — [4] I Cor. XIII, 12. — [5] Jean, III, 2. — [6] I Pierre, IV 17. — [7] Hébr. XII, 6.

[1] Eccli. XXVII, 6. — [2] Luc, XIV, 31. — [3] Philip. I, 23. — [4] Sag. IX, 15. — [5] Rom. VII, 18. — [6] Habac. II, 4.

livré de tout mal issu du péché; de ce mal qu'enseigne la vérité aux fidèles affermis dans la foi, lorsqu'ils sont enveloppés dans les filets de la misère; car ils sont retenus dans ces entraves, avant d'être exaltés et de s'asseoir pour toujours sur leurs trônes avec les rois. « Il a dit : Ils se dé« tourneront de l'iniquité. » *Il a dit*, il faut sous-entendre, Dieu.

11. « S'ils écoutent et observent ma loi, ils pas« seront leurs jours dans la joie et leurs années « dans la gloire. » En l'homme il n'y aura plus alors de péché, parce qu'il n'y aura plus à lutter contre la mort. On ne sera plus condamné à mourir à cause du péché, car il est écrit : « Où est, ô « mort, ton ardeur à combattre [1]? »

12. « Il ne sauvera point les impies, car ils n'ont « point voulu reconnaître le Seigneur. » Ceci paraît surtout s'appliquer aux Gentils. « Ils sont « restés sourds à ses avertissements. » Ces autres paroles s'entendent des Juifs et de tous ceux qui par leur révolte les ont imités, même au sein de l'Eglise.

13. « Les cœurs hypocrites déposeront leur « méchanceté, » qui a crucifié Notre-Seigneur. « Ils ne crieront point, car il les a enchaînés, » par la gloire de son nom, qui s'élève au-dessus de toutes les nations.

14. « Que leur âme meure dès la jeunesse : » avec cet orgueil avec lequel ils s'attribuaient le mérite de leurs bonnes actions. « Et que leur « vie soit frappée de mort par les anges. » On ne peut mieux appliquer ces paroles qu'aux prédicateurs de la vérité, qui sont pour les uns une odeur de vie pour la vie, et pour les autres une odeur de mort pour la mort [2].

15. « Ils ont tourmenté le faible et l'infirme. » Ce qui est faiblesse en Dieu, est plus fort que les hommes [3]. » Mais il rendra justice aux pacifi« ques. » Le Seigneur, pour manifester sa douceur, diffère de venger ses imitateurs, mais il les vengera sûrement.

16. « Et parce que l'abîme vous a trompé par « la bouche de votre ennemi. » La malice profonde de ce monde a trompé Jésus-Christ par la bouche des faux témoins; ainsi l'ont cru ses persécuteurs. C'est en effet à Notre-Seigneur même qu'il s'adresse maintenant. « Ceux qui « sont tombés au fond; » il faut sous-entendre : vous ont trompé; entraînés par les passions de la vie présente, ils sont tombés au fond de l'abîme. « Et vous avez préparé sur votre table un « festin abondant. » Le Sacrement de son corps et de son sang, le vrai pain descendu des cieux [1].

17. « Le jugement ne trompera pas les justes. » Quoique les pauvres mangent et soient rassasiés, et que la plénitude de la charité les prépare à renouveler en eux les souffrancss du Sauveur, il ne s'ensuit pas que Dieu ne doive leur rendre bientôt justice.

18. « La colère descendra sur les impies, à cause « des présents qui ont été pour eux le prix de « l'iniquité. » Par ces présents il désigne tous les avantages temporels pour lesquels ils commettent leurs injustices.

19. « Ne détournez point votre volonté. » Ce n'est pas ici un avertissement donné au Seigneur, ni un ordre qui lui soit imposé. C'est une manière de parler à l'impératif, usitée chez les prophètes pour prédire l'avenir, comme dans ce passage : « Ceignez-vous de votre glaive, ô Tout-« Puissant [2]. — De la prière des faibles, » qui crient vers vous du sein de leurs misères : « Malheureux « que je suis ! qui me délivrera du corps de cette « mort [3]? — Et tous ceux qui sont revêtus de for« ce, » qui se confient en leurs œuvres, s'efforcent d'établir leur propre justice [4].

20. « Ne les enlevez point pendant la nuit. » Montrez que vous séparez de votre peuple, soit ces orgueilleux qui se sont détachés de l'olivier, soit ces sarments retranchés de la vigne, qui produisent les hérésies et les schismes. « Afin de sus« citer à leur place de nouveaux peuples. » Afin de greffer ce qu'il y a de plus faible en ce monde, en confondant ce qu'il y a de plus de fort [5]; car celui qui s'humilie sera élevé, et celui qui s'élève sera abaissé [6].

21. « Ayez soin de ne rien faire d'inconve« nant; » de peur que le nom et la doctrine du Seigneur ne soient blasphémés, comme ils le sont, quand ceux dont le raisonnement est logique disent : « Faisons le mal pour qu'il en arrive du « bien [7].— Vous avez préféré cela à la pauvreté. » Non-seulement vous avez choisi la pauvreté, mais vous lui avez encore préféré une vie sainte, des mœurs pures, afin que tout professe avec honneur la doctrine du salut.

22. « Et Dieu dans sa puissance se consolera, « ou se fortifiera. » Car s'il a été crucifié dans sa faiblesse, il est vivant par la puissance de Dieu [8].

[1] I Cor. xv, 55. — [2] II Cor. II, 16. — [3] I Cor. I, 25.

[1] Jean. VI, 50. — [2] Ps. XLIV, 4. — [3] Rom. VII, 24. — [4] Ib. X, 3. — [5] I Cor. I, 27. — [6] Luc, XIV, 11. — [7] Rom. III, 8. — [8] II Cor. XIII, 14.

23. « Qui l'égale en puissance, ou qui peut « discuter ses œuvres? » Le juger, tandis qu'il est le juge des vivants et des morts? « Qui osera « dire qu'il a commis l'injustice?

24. « Souviens-toi que ses œuvres sont gran- « des, et que les hommes en ont célébré la « gloire : » les Evangelistes, les prédicateurs de sa parole, qui rendaient leur vie conforme à leur mission.

25. « Tous ont les yeux fixés sur lui, » n'oubliant point leur faiblesse humaine. « Tous les « hommes sont dans la peine, » pénétrés de regret, à cause de leurs péchés.

26. « Dieu est riche et nous l'ignorons. » Riche, *multus*, car là où le péché abonde, là a surabondé la grâce [1]. « Nous l'ignorons. » Ce mot s'entend de ceux dont une partie sont tombés dans l'aveuglement, jusqu'à ce que la plénitude des nations soit entrée [2]. « Le nombre de « ses années est infini. » Pour dire qu'il est éternel.

27. « Il a pu compter les gouttes de rosée. » En faisant prêcher son Evangile par les ministres, il les a comptés jusqu'à la consommation des siècles, lorsque finira la science imparfaite, et que ce qui est parfait le verra face-à-face [3]. « La « pluie se répand en ses sentiers: » les machinations des méchants ne pourront le surpendre.

28. « Les nuages s'écouleront, et leur ombre « obscurcira une grande multitude. » Si l'Evangile est obscur, il ne l'est que pour ceux qui périssent. « Il a donné son heure à l'animal, qui « connaît l'instant de son repos. » Le bœuf a « connu son maître, l'âne son étable [4]. — En tout « ceci son esprit ne s'est point troublé, » la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse [5]. « Et la chair n'a point changé ton cœur, » qui doit s'élever de terre vers le Seigneur.

29. « S'il a voulu étendre sa nuée, » pour que ceux qui voient soient aveuglés [6]. « Il lui donne « la même mesure qu'à son pavillon, » il habite en sa chair mortelle comme dans une tente : ses bourreaux ne l'y ont point reconnu, quand il la leur a abandonnée, et qu'il l'a étendue sur la croix.

30. « Voilà qu'il répand sur tous sa lumière: » il l'avait cachée, et quand une partie d'Israël tomba dans l'aveuglement, il la répandit sur toutes les nations. « Il a couvert les profondeurs « de la mer. » Il a confondu l'insatiabilité de ce monde, car la lumière se montre, non pour obscurcir, mais pour éclairer. Il a jugé les nations, en leur montrant leurs iniquités au flambeau de la vérité.

31. « Il a donné à beaucoup leur nourriture, » à ceux qui reconnaissent et confessent leurs péchés, à ceux qui ont faim et soif de la justice.

32. « Il a dans ses mains, *in manibus* [1], ca- « ché la lumière. » Si on veut lire *immanibus*, de *immanes*, les cruels, cela s'entend de ceux qui ne pardonnent pas aux hommes, tandis qu'ils réclament de Dieu leur pardon. Si on veut lire *in manibus*, de *manus*, les mains, cela s'entend de ceux qui se glorifient dans leurs mains, c'est-à-dire dans leurs œuvres, et veulent y trouver leur justification. « Il leur a dérobé la lumière ; » pour dire qu'ils ne le verront point, parce que leur cœur insensé a été endurci [2]. « Il lui com- « mande de reparaître au point opposé. » Ceux qui agissent selon la vérité, soit en pardonnant pour être pardonnés, soit en avouant leurs misères, pour être secourus par la grâce divine, ceux-là viendront à la lumière, afin que leurs œuvres soient mises au grand jour, parce qu'ils les ont accomplies en Dieu [3], et non pour eux-mêmes. Car l'opposé du cruel est l'homme miséricordieux, l'opposé de l'orgueilleux est le cœur humble.

33. « Afin de la faire connaître à son ami. » Cette même lumière qu'il a tenue cachée pour la dérober à la vue des hommes cruels et sans reconnaissance, il l'annonce, la fait voir à celui qui n'est plus esclave sous la Loi, mais s'est réconcilié par la grâce. « A son ami : » à son imitateur ; car le fils de l'homme n'est point venu pour être servi, mais pour servir [4]. « Ceux qui « s'efforcent de s'élever en face de lui la possè- « deront. » Ils jouiront de cette lumière, ceux qui s'élèvent au-dessus des biens de la terre. Elle leur est annoncée, tandis qu'ils travaillent encore à s'élever, car lorsqu'ils seront montés ils la verront face à face, sans qu'il soit besoin de les y appeler. Il est dit qu'ils s'efforcent de « s'élever en « face de lui, *contra eum*, » non pas pour l'attaquer, mais pour aller à sa rencontre, comme le

[1] Rom. VI, 20. — [2] Ib. XI, 25. — [3] I Cor. XIII, 12. — [4] Is. I, 3. — [5] Ps. CX, 10. — [6] Jean, IX, 39.

[1] Autrefois on conservait la consonne N dans les mots composés où l'euphonie, nous l'a fait changer. Ainsi on lit dans les anciens manuscrits : *inmensus*, *inbutus*, *inlatus*, etc. pour *immensus*, *imbutus*, *illatus*, etc. Mais le texte grec tranche ici la difficulté, car il porte : ἐπὶ χειρῶν in manibus. — [2] Rom. I, 21. — [3] Jean, III, 21. — [4] Matt. XXII, 28.

dit l'Apôtre : « Au devant de Jésus-Christ [1]. »

CHAPITRE XXXVII. — *Description de la sagesse, de la grandeur et de la puissance de Dieu par Eliu de Buz.* — 1. « Et mon cœur en a été saisi, » d'admiration. « Il est comme sorti de lui-même ; » des affections terrestres qui le charmaient, afin de s'élever vers le Seigneur.

2. « Ecoutez ses accents terribles, sa voix de « tonnerre. » Il est ici évidemment inspiré. En effet il explique pourquoi son cœur est sorti de lui-même; c'est qu'il est soumis à l'autorité de l'Evangile, criant avec force dans le monde entier : « Faites pénitence, car le royaume de Dieu est « proche [2]. — Le bruit de sa voix se répand en « tout lieu : » et va jusqu'à ceux qui sont dehors, plongés dans les sensualités de la vie présente.

3. « Il parcourt l'étendue des cieux, il envoie « sa lumière jusqu'aux extrémités du monde : » lorsque l'Église s'est répandue chez toutes les nations.

4. « Après lui on a entendu une voix frémir. » Après son premier avènement, la trompette du dernier jour retentira dans les clartés de son second avènement [3]. « Ce sera la voix de son or« gueil. » Par son orgueil il désigne sa grandeur, car il fut humble dans son premier avènement. « Et « quand cette voix se sera fait entendre, tout sera « fini sans retour. » Maintenant donc, cherchons le Seigneur, tandis qu'on peut le trouver [4]; c'est-à-dire le posséder par une foi réelle et sincère. On ne le pourra plus, lorsqu'il viendra nous juger, et qu'on entendra de lui cette parole : « Al« lez au feu éternel [5]. » La pénitence des infidèles sera alors trop tardive et sans fruit.

5. « Le Tout-Puissant fera ainsi éclater son ton« nerre. » Ce n'était point sa puissance, mais notre faiblesse communiquée à sa vie mortelle qui s'annonçait dans son premier avènement. C'est de lui qu'il est écrit : « Ce qui est faible en « Dieu est plus fort que les hommes [6]. — Il a « accompli des prodiges que nous avons ignorés : » ceux de son premier avènement. Aussi pour nous demander compte de ses dons il viendra nous juger. « Que nous avons ignorés. » Ceci s'applique à ceux qui n'ont point connu la divinité de Notre-Seigneur ; ils ne le voyaient que dans l'infirmité de la chair.

6. « Il a dit à la nuée : Descends sur la terre. » il l'a dit à sa chair, que nous devons recevoir dans le Sacrement, en mémoire de Lui [1], pour imiter son humilité, et établir en nous sa charité. « Les pluies abondantes, et les tempêtes « excitées par sa puissance. » La nuée est à la vérité sur la terre; mais ce n'est point à nous, c'est à sa toute-puissance d'en faire sortir la rosée et la pluie de la parole, qui donnera à nos cœurs l'intelligence des mystères.

7. « Il met comme un sceau sur la main des « hommes : » il leur fait comprendre par leurs actes combien ils sont coupables, afin qu'ils reconnaissent leur faiblesse, et s'écrient : « Mal« heureux que je suis! qui me délivrera de ce corps « de mort [2]? »

8. « Les bêtes sauvages trouvent un abri, et se « reposent dans leurs tanières. » Les pécheurs conduits par la grâce ont trouvé cet abri, et leur conscience a été en repos, après le pardon de leurs fautes.

9. « La tempête s'est élevée du fond de leur retrai« te. » La tentation lui est venue par des voies tout-à-fait mystérieuses. « Le froid est sorti des « hauteurs. » Le jugement est secrètement venu sur ceux qui n'ont point persévéré : leur charité s'est refroidie, à cause de l'abondance de leurs iniquités [3]. Châtiment bien mérité, puisqu'ils ont mis leur espoir non en Dieu, mais en l'homme.

10. « La glace se forme au souffle de Dieu. » Non seulement l'abondance de l'iniquité attiédit ceux qui mettent en l'homme leurs espérances, mais les bonnes œuvres elles-mêmes de ceux qui ont l'esprit de Dieu endurcissent les cœurs glacés par l'envie : pour eux saint Paul est une odeur de mort pour la mort [4]. Et qui saura comprendre comment la glace se forme au souffle du Seigneur? De même que les hommes charnels, qui louent leurs semblables, se refroidissent et se laissent aller au désespoir, en face de l'iniquité; de même ceux qui désirent être loués, s'endurcissent et s'abandonnent à l'envie, si la justice des hommes leur refuse ce tribut de louanges. « Il conduit l'eau comme il lui plaît ; » faisant tomber la pluie sur une ville et non pas sur l'autre [5]; ce qui doit s'entendre de la rosée de la grâce, qu'il répand dans les âmes selon qu'elles sont soumises ou ne le sont pas.

11. « Et la nuée a arrosé le froment : » soyons ce froment, si nous voulons être arrosés. « Elle « a répandu la lumière. » La bonne nouvelle de son Incarnation.

[1] Thess. IV, 16. — [2] Matt. III, 2. — [3] I Cor. XV, 52. I Thess. IV, 15. — [4] Is. LV, 6. — [5] Matt. XXV, 41. — [6] I Cor. I, 25.

[1] Luc, XXII, 19, 20. — [2] Rom. VII, 24. — [3] Matt. XXIV, 12, 13. — [4] II Cor. II, 16. — [5] Amos, IV, 7.

12. « Elle tourne dans le cercle qui lui est tra- « cé : » elle parcourt l'univers tout entier. « Prête « à exécuter ce que lui commandera le Maître « suprême. » Ces commandements qui dirigent la nuée, sont les prédicateurs qui gouvernent l'Eglise pour faire accomplir les préceptes divins.

13. « Ainsi en a-t-il disposé sur la terre : » Notre-Seigneur. « Soit dans sa tribu, soit dans sa « patrie. » D'abord dans la tribu de Juda, d'où il est né selon la chair, pour souffrir, ressusciter et monter au ciel : de cette tribu étaient les Apôtres et beaucoup de frères qu'il trouva près de lui, et qui furent alors sauvés. D'autres furent encore appelés par lui avant sa passion, ou après son ascension, par les Apôtres, tant à Jérusalem, que dans les Eglises de la Judée attachées au Sauveur, selon cette parole de l'apôtre saint Paul : « A cause de la vérité divine, pour con- « firmer les promesses faites à nos pères [1]. — « Soit qu'il ait voulu la trouver dans sa miséri- « corde. » Il a voulu que la miséricorde apportât cette nuée aux Gentils qui croiraient en lui, car saint Paul ajoute : « Que les Gentils glori- « fient Dieu à cause de sa miséricorde [2]. »

14. « Ecoute et retiens ceci, ô Job. » Il veut réveiller l'attention, car il va parler de la vocation des Gentils. « Arrête-toi pour considérer la puis- « sance de Dieu. » Ne sois pas inquiet en ton esprit, et ne t'attribue rien.

15. « Nous savons comment Dieu accomplit « ses œuvres, » en condamnant ceux qui se glorifient dans leurs actions « Quand il fit sortir des « ténèbres la lumière : » quand il justifia les impies. Vous avez été autrefois ténèbres, vous êtes maintenant lumière dans le Seigneur [3].

16. « Il connaît les routes différentes des « nuées : » des prédicateurs de son Evangile ; les uns ont cru en lui avant sa Passion, les autres après. « Et les chutes immenses des méchants. » Il n'est pas ici question de ceux qui l'ont crucifié et qui depuis ont fait pénitence, ont été baptisés en son nom : mais de ceux qui ne se sont point relevés de leurs chutes, et ont persévéré dans leur haine contre l'Eglise. Leur chute en effet ne fut point légère, mais des plus énormes.

17. « Ton vêtement est solide [4]: » ton allure annonce l'orgueil ; il parle ainsi contre celui qui ose se vanter de ses actes.

18. « Tandis que la terre du midi est en repos, « est-ce toi qui affermiras avec lui les cieux, et « leur feras répandre partout la lumière dans la « même mesure ? » La terre du midi s'entend parfaitement ici de ceux d'entre les Juifs qui ont cru en Jésus-Christ. Le soleil en effet semble plus éloigné des régions septentrionales et se rapprocher davantage des pays méridionaux. Voilà pourquoi ceux que saint Paul dit plus rapprochés de la lumière de l'Evangile [1], sont ici appelés avec raison la terre du midi. De plus, si nous appelons cieux les Evangélistes, comme dans ces mots : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, » car c'est d'eux qu'il est dit : « Par tout l'univers « ont retenti leurs accents : leur parole est allée « jusqu'aux extrémités de la terre [2]; » ainsi pouvons-nous désigner sous le nom de terre, les multitudes à qui fut apportée la bonne nouvelle. Quoique les peuples de la Judée qui crurent au Christ soient entrés dans leur repos en sortant de ce monde, l'autorité des prédicateurs de l'Evangile ne s'en affermit pas moins dans les Eglises issues de la Gentilité ; ce fut donc par la miséricorde divine et non par l'autorité de l'Eglise chrétienne de Judée. Aussi faut-il voir une interrogation dans le passage que nous expliquons, et l'entendre en ce sens : Quand la terre du midi fut en repos, c'est-à-dire lorsqu'il n'y eut plus en ce monde de société chrétienne parmi les Juifs, est-ce toi qui avec lui affermissais les prédicateurs de l'Evangile, établissais l'autorité des divines Ecritures, dont Dieu dans sa miséricorde répandait les lumières également parmi les Juifs et parmi les Gentils ? Il attribue ce bienfait à la grâce et à la bonté de Dieu, afin que personne ne se glorifie de ses mérites et ne tombe dans ce triste orgueil qui perdit les Juifs.

19. « Dis-moi donc ce qu'il faut lui répondre « pour terminer nos longs discours. » Que lui dire en voyant que nous sommes par nous-mêmes dépouillés de tout mérite, et que nous ne pouvons rien sans sa bonté ?

20. « Es-tu pour moi un livre ou un secré- « taire ? et est-ce moi qui impose le silence à « l'homme? » Pourquoi ne dis-tu rien, si tu sais que répondre ? Tu n'es pas chargé de recueillir ma parole, sans parler toi-même. Nous conversons tous deux.

21. « Tous ne peuvent voir la lumière qui « brille dans les nues. » Il reprend ce qu'il a dit

[1] Rom. xv, 8, 9. — [2] Ib. xv, 9. — [3] Eph. v, 8. — [4] En grec θερμη chaud.

[1] Eph. II, 17. — [2] Ps. XVIII, 2, 5.

de l'espérance du pardon pour le pécheur et de la grâce que la divine miséricorde fait briller dans son âme. C'est la lumière qui reluit dans la nuée. Les nuages n'ont point essentiellement cette propriété ; leur éclat leur vient d'ailleurs. Autre chose est de briller de sa prope lumière, autre chose de refléter l'éclat d'une lumière étrangère : mais tous ne font pas cette distinction, et beaucoup s'imaginent que les âmes brillent de leur propre lumière, lorsque la sagesse est en elles. Aussi est-il écrit qu'il en est qui se disent sages et sont devenus insensés [1]. « L'esprit « passe et les purifie : » c'est l'esprit dont il est dit : « A votre menace, au souffle, de votre colère [2] ; » et ailleurs : « Où irai-je pour échapper à votre « esprit [3] ? » L'épreuve des tentations révèle aux hommes ce qu'ils valent ; elle leur apprend que par leurs péchés ils ne sont que ténèbres, et ont besoin de la gloire de Dieu [4]. Qu'ils cherchent donc à refléter sa lumière, et lui en attribuent tout l'honneur, jamais à eux-mêmes ; et désormais, ayant déposé tout orgueil, ils seront purifiés du plus grand péché ; car l'esprit de sanctification ne passe pas, mais demeure.

22. « De l'aquilon vient la nuée aux couleurs « d'or. » C'est en quittant l'impiété la plus coupable la plus éloignée de Dieu, qu'ils arrivent changés, purifiés, éclairés par la sagesse. Comment le sont-ils, si ce n'est par la grâce qui remet les péchés sans peser les mérites ? Aussi quand le Psalmiste voulait recevoir son pardon, il disait : « Que j'enseigne vos voies aux mé« chants, et que les impies se tournent vers « vous [5] ; » comme les nuées venant de l'Orient ou de l'aquilon, lorsque leur obscurité a disparu aux couleurs du soleil. « Elle publie la gloire et l'hon« neur du Tout-Puissant. » Il y a plus d'amour, là où plus de péchés sont pardonnés : car le Tout-Puissant peut justifier l'impie.

23. « Et nul autre ne saurait égaler sa puis« sance : » seul il n'a point commis le péché, et jamais le mensonge n'a été sur ses lèvres [6] ; car Dieu seul est vérité et tout homme est menteur [7]. Aussi le Dieu fait homme fut-il vainqueur, même quand on le jugeait. « Puisque ses jugements « sont justes, crois-tu qu'il n'exaucera pas la « prière ? » Que l'homme n'ajoute donc point péchés à péchés en désespérant de son salut, comme s'il était condamné sans ressource, parce que Dieu est juste et ne peut le laisser impuni. Il est juste dans ses jugements, mais sans laisser d'exaucer celui qui implore son pardon ; plus même sa justice est rigoureuse, plus il se montre généreux en pardonnant ; car ce ne serait pas justice que de confondre l'humble repentir avec l'orgueil qui refuse de s'humilier et de faire pénitence.

24. « C'est pourquoi tous les hommes le re« douteront ; » s'ils se souviennent qu'ils sont hommes. « Et les sages eux-mêmes le redoute« ront ; » pour ne devenir pas insensés, en se glorifiant de ce qu'ils ont reçu et en se vantant de leur sagesse : car on peut enlever aux orgueilleux ce qui est donné aux humbles. Donc que les sages, dont la sagesse est un rayonnement intérieur de la grâce, et n'éclate pas en vains discours, que les rois qui jugent selon les lumières de l'esprit et ne sont jugés par personne [1], servent Dieu avec crainte et qu'ils se réjouissent avec tremblement, pour ne point périr hors de la voie droite [2] ; car c'est Dieu qui opère en eux et le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté [3].

CHAPITRE XXXVIII. — *Le Seigneur reproche à Job ses discours inconsidérés.* — 1. « Et quand « Eliu eut cessé de parler, Dieu dit à Job du mi« lieu d'un tourbillon. » Si cette voix se fit entendre alors comme autrefois à Moïse, ou bien comme aux trois disciples le jour où le Seigneur se manifesta à eux sur la montagne [4] ; il n'est point dit simplement que ce fut du milieu de la nuée, mais du milieu d'un tourbillon de nuée. Cela signifie que Job fut interrogé, c'est-à-dire tenté, non dans sa chair saine et vigoureuse, mais au milieu des afflictions qui accablaient cette chair.

2. « Qui prétend me dérober le secret de ses « pensées, les cacher au fond de son cœur, et veut « croire que je les ignore ? » Personne ne doit se croire frappé par le malheur sans l'avoir mérité. Si ce n'est point en action, c'est en paroles qu'il a péché : si ce n'est point en paroles, au moins y a-t-il eu trop de présomption en son cœur, en ses pensées trop de témérité ; et puisque rien n'échappe à Dieu, que nul ne se plaigne des coups de l'adversité, comme si elle ne pouvait lui être profitable. Sachons-le bien, si au commencement de ce livre, Dieu a fait au démon l'éloge de Job, si à la fin il le renouvelle en présence de ses trois amis, ce n'est pas qu'il ignore

[1] Rom. I, 22. — [2] Ps. XVII, 16. — [3] Ib. CXXXVIII, 7. — [4] Rom. III, 22. — [5] Ps. L, 15. — [6] I Pierre, II, 22. — [7] Ps. CXV, 11.

[1] I Cor. II, 15. — [2] Ps. II, 11, 12. — [3] Philip. II, 13. — [4] Matt. XVIII, 1-5.

combien il manque à sa perfection, à cette perfection vers laquelle des hommes dignes de louanges en ce monde et agréables au cœur de Dieu, sont conduits par les coups de sa main paternelle. L'Apôtre lui-même n'en fut pas exempt, car il lui fut dit : « Ma grâce te suffit, la vertu se fortifie « dans la faiblesse [1]. »

3. « Ceins tes reins comme un homme vail- « lant. » C'est-à-dire, que les serviteurs de Dieu supportent de lourdes peines, d'amers chagrins, afin de détacher leur cœur de toute affection aux plaisirs sensuels et d'en réprimer tous les égarements. « Je t'interrogerai, réponds-moi.

4. « Où étais-tu quand je jetais les fondements « de la terre? » Ici on voit qu'il exalte la souveraine perfection de Notre-Seigneur Jésus-Chrit. C'est lui qui est venu guérir tous ceux que le venin du serpent avait frappés de mort, et nul ne doit vouloir trouver en soi-même son salut. Ce Dieu n'est point comme ceux dont il est dit : « Vous êtes des Dieux et les Fils du Très-Haut [2]. — « Il n'a point usurpé, en se proclamant l'égal de « son Père [3]. » Il n'est ponit fils des hommes comme les enfants des hommes en qui il n'y a point de salut, mais il est au-dessus de tous ceux dont il est devenu l'égal [4]. Il n'est point saint comme Job, comme Paul, comme l'Eglise ; il sanctifie les autres, car il est le Fils unique du Père, rempli de grâce et de vérité [5]. Afin donc d'établir ce qui distingue la divine humanité de Celui en qui le prince de ce monde n'a rien trouvé [6], car il payait dans sa passion ce qu'il n'avait point dérobé [7]; afin d'enseigner aussi que la rémission des péchés opère la justification des saints et que ceux-ci réunis en un seul corps forment l'Eglise, dont Job, dans le sens historique, n'est qu'une faible partie depuis qu'il est justifié, mais qu'il représente tout entière dans le sens prophétique ; il commence par ces mots : « Où étais-tu « quand je jetais les fondements de la terre ? » Est-ce parce qu'il n'existait pas encore ou par-e qu'elle n'a pas été fondée par lui comme par le Fils unique ? Est-ce la terre, ou l'Eglise elle-même? Car c'est l'Eglise qui a reçu la pierre angulaire dont il va être question [8]. « Dis-le moi, si tu en as l'intelligence. » Tout ce que Dieu a fait pour nous dans le temps est l'objet de notre science.

5. « Sais-tu qui a établi ses mesures? » qui a distribué les dons spirituels. « Le grâce a été « accordée à chacun de nous, selon la mesure du « don de Jésus-Christ. C'est pourquoi il est dit qu'en « montant au ciel, il a conduit une foule de cap- « tifs et a répandu ses dons sur les hommes [1]; » car si tout le corps était œil, où serait l'ouïe [2]? Selon la fonction propre à chaque membre le corps prend son accroissement et se développe dans la charité [3]. « Ou qui a étendu sur elle le « cordeau? » afin d'en faire son partage, la séparant de ceux à qui il est dit : « Je ne vous con- « nais point [4]; » car le Seigneur connaît ceux qui sont à lui [5].

6. « Qui retient ses anneaux? » Les livres sacrés qui reposent sur Dieu même et qui préservent de la dissolution. Quiconque, sans le Seigneur, veut les comprendre, est condamné au doute et à l'erreur. « Qui a posé sa pierre angulaire? » Cette pierre que des constructeurs ont mise au rebut [6].

7. « Quand les astres furent crées au même « instant. » Tant de milliers d'hommes baptisés avec la parole de vie, et brillants de gloire parmi les pécheurs comme au milieu des ténèbres. « Tous mes anges ont publié à haute voix mes « louanges. » Les prédicateurs de l'Evangile.

8. « J'ai renfermé la mer entre ses portes. » Les peuples dont la fadeur s'attache à la terre. Pourquoi : « Dans ses portes? » Est-ce d'abord afin qu'elle sache s'arrêter quand elle persécute les justes? Est-ce aussi afin que les justes puissent en sortir? « Lorsqu'elle frémissait comme l'en- « fant qui veut s'échapper du sein maternel. » Lorsque dans les assemblées de cette Babylone souillée par toutes les voluptés de la vie, elle voulait, en frémissant de colère, persécuter et anéantir ceux dont il est écrit : « Je ne vous « demande pas de les enlever de ce monde, mais « de les préserver du mal [7]. »

9. « Je l'ai enveloppée de nuées comme d'un « vêtement. » Ce ne sont pas seulement les bons, mais encore une foule de pécheurs attachés aux biens de ce monde que retient le mystère du corps de Jésus-Christ. Son autorité les empêche de persécuter les saints. « Je l'ai entourée de « brouillards; » ceux de l'ignorance qui leur fait aimer les biens de ce monde, en redouter les misères. Aussi craignent-ils les bons, qu'ils persécuteraient s'il n'en était pas ainsi. Car il n'est pas seulement écrit : « Les pauvres mangeront « et seront rassasiés; ceux qui recherchent le Sei-

[1] I Cor. XII, 9. — [2] Ps. LXXXI, 6. — [3] Philip. II, 6. — [4] Ps. XLIV, 8. — [5] Jean, I, 14. — [6] Ib. XIV, 30. — [7] Ps. LXVIII, 5. — [8] Eph. II, 20.

[1] Eph. IV, 7, 8. — [2] I Cor. XII, 17. — [3] Eph. IV, 16. — [4] Matt. VII, 23. — [5] II Tim. II, 19. — [6] Ps. CXVII, 22. — [7] Jean, XVII, 15.

« gneur célèbreront ses louanges ; » mais encore : « Tous les grands de la terre mangeront « et adoreront [1]. — Je lui ai fixé ses limites, j'y « ai mis des barrières et des portes. » *Ses limites*, pour arrêter sa fureur ; elle exercera ses ravages, mais dans une enceinte déterminée. « Des « barrières, » pour empêcher les méchants de s'avancer plus loin. « Des portes, » pour que les justes puissent s'en séparer.

10. « Et je lui ai dit : Tu viendras jusqu'ici, « pas au delà. » Il a été dit au démon jusqu'où il devait frapper Job. Ainsi a-t-il été dit à la mer jusqu'où elle peut persécuter l'Eglise. « Et dans « ton sein se brisera la fureur de tes flots : » au sein des discordes civiles ou dans le tumulte des combats.

12. « Est-ce avec toi que j'ai fait paraître la « lumière du matin? » M'as-tu aidé de tes conseils pour fixer d'avance le jour de la résurrection? « Ou que j'ai tracé sa route à l'étoile du matin? » sous-entendu : Est-ce avec toi? Il donne à Notre-Seigneur le nom d'étoile du matin, *Lucifer*, à cause du lever de la résurrection qui se fit au matin. Car c'est à lui seul que s'appliquent ces paroles : » Jusqu'à ce que l'étoile du matin, *Lu-* « *cifer*, se lève dans vos cœurs [2]. » Il a connu sa route, pour devenir les prémices de ceux qui dorment, le premier-né d'entre les morts [3], le chef de l'Eglise, dont le corps doit le suivre à la future résurrection des saints.

13. « Pour saisir les ailes de la terre. » Ailleurs il est écrit : « Si je prends mes ailes pour « m'élever [4]. » Ce sont les vertus surnaturelles des justes qui les élèvent au-dessus des séductions de ce monde. « Et en secouer les impies. » S'il est ressuscité le premier, connaissant d'avance la route à suivre, c'était afin d'établir la foi en sa résurrection. Puis il a été annoncé en tout lieu par les ailes de l'Eglise, c'est-à-dire par ses ministres, aussi rapides que l'oiseau dans son vol. Enfin il les a chargés de juger les douze tribus d'Israël, lorsqu'il viendra secouer, chasser les impies de son Eglise, où ils se trouvent confondus avec les fidèles jusqu'au jour du jugement.

14. « Est-ce toi qui avec un peu de boue, « créas le corps vivant? » Il faut appliquer ceci ou à la création d'Adam au sixième jour, ou bien à ce qui se passe maintenant au sixième âge du monde, quand tiré de la multitude des pécheurs, comme du limon de la terre, l'homme est formé à l'image de Celui qui l'a créé [1]. Ce n'est point l'œuvre de l'Eglise, mais elle-même a été créée ; pour recevoir cette grâce par Celui qui a tout créé, par le Verbe incarné au temps favorable [2]. « Et publier son nom par toute la terre. » Ce caractère désigne plutôt l'homme du sixième âge que l'homme du sixième jour créé avant que ceux de sa race ne puissent le faire connaître, à moins toutefois que l'on ne dise que c'est surtout au sixième âge que son nom s'est ainsi répandu.

15. « As-tu ravi la lumière à l'impie ? » comme celui qui est venu, afin que ceux qui ne voient point voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles [3]. « As-tu brisé le bras des « superbes ? » leur vaine puissance, à l'exemple de celui qui a choisi ce qu'il y avait de plus faible pour confondre ce qui était le plus fort [4].

16. « Es-tu allé aux sources de la mer ? » comme celui qui en revenant parmi nous a découvert tous les secrets du cœur des impies; lesquels, en les avouant et en croyant en lui, ont été justifiés. Que pourrions-nous plus exactement appeler les sources de la mer, que cette malice secrète d'où s'échappe une noire impiété, dont les actes mauvais roulent dans le monde comme les eaux d'un fleuve immense ? Les hommes en voient la malice extérieure, mais ils ne peuvent apercevoir la source secrète qui les produit. «As-tu marché sur les traces des abîmes!» « L'abîme désigne ici la vie charnelle tout entière, plongée dans le mal, où le pécheur une fois qu'il y est, descendu, s'abandonne au mépris [5]. Car une fois rentrés en grâce avec Dieu par le pardon de leurs fautes, les pécheurs les plus désespérés se sont élevés en quelque sorte au dessus de cet abîme et ont reçu le Christ; ils l'ont reçu non pas pour se replonger dans l'abîme où ils gémissaient, mais pour le suivre lui-même, ayant pour hôte glorieux Celui qui les pressait de son aiguillon. « Sur les traces des abîmes ; » les souvenirs de leurs anciens péchés : car en se rappelant ce qu'ils ont été, ils aiment davantage Celui qu'ils ont reçu et qui leur a tout pardonné [6].

17. « Les portes de la mort se sont-elles ou« vertes avec effroi devant toi ? » Devant tous ceux qui meurent s'ouvrent les portes de la mort; mais ce n'est point avec crainte, comme devant Celui-là seul qui est mort pour détruire l'empi-

[1] Ps. xxi, 27, 30. — [2] II Pierre, i, 19. — [3] I Cor. xv, 20. — [4] Ps. cxxxviii, 9.

[1] Gen. i, 27 ; ii, 7. — [2] Jean, i, 3. — [3] Ib. ix, 39. — [4] I Cor. i, 27. — [5] Prov. xviii, 3. — [6] Luc, vii, 41-47.

re de la mort : ou veut-il dire qu'elles s'ouvriront surement pour la résurrection ? « A ta vue « les gardiens de l'enfer ont-ils tremblé ? » comme à la vu de Celui en qui le prince de ce monde n'a rien trouvé qui méritât la mort. Ils n'avaient point demandé sa mort, ils le rendirent promptement à la vie. Par les gardiens de l'enfer il faut entendre quelques puisances inférieures chargées de veiller sur la mort.

18. « As-tu mesuré tout ce que les cieux en« tourent ? » comme Celui qui a répandu partout son Eglise. « Dis-moi donc ce que sont tou« tes ces choses. » Qui peut le savoir, si Lui ne l'a pas enseigné?

19. « En quelles régions habite la lumière? » C'est encore Lui qui l'enseigne, car sa parole repand la lumière, et donne l'intelligence aux petits enfants [1]. « Quelle est la demeure des té« nèbres ? » Nous le savons aussi de Celui qui a dit : « Approchez-vous de lui et vous serez éclai« rés [2]. » C'est nous apprendre qu'on devient ténèbres quand on s'éloigne de lui en refusant d'être comme les petits enfants. Car le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est de de se séparer de Dieu [3]. Aussi ceux qui ne l'ont point glorifié, et ne lui ont pas rendu grâces, se sont perdus dans la vanité de leurs pensées, et leur cœur insensé s'est obscurci [4] ; ils sont devenus l'habitation des ténèbres. Peut-être faut-il entendre encore par demeure des ténèbres le lieu où tombent les pécheurs obstinés : ceux-ci seraient alors les ténèbres et ils habiteraient un séjour réellement inconnu de tous les hommes. Pareillement le séjour de la lumière serait cette terre des vivants ; la félicité donnée en partage à ceux qui persévèrent dans la foi, l'espérance et la charité ; qui étaient autrefois ténébres et qui sont maintenant lumière dans le Seigneur [5].

20. « Me conduiras-tu à leurs limites ? » jusqu'au terme où arrivent ces pécheurs. Qu'y a-t-il où ne pénètre pas la sagesse de Dieu, qui atteint avec force d'une extrémité à l'autre et dispose tout avec douceur [6] ? Aussi nul homme ne peut lui être comparé. « Si tu as connu « les traces de leur passage;

21. « Savais-tu que tu devais naître ? Connais« sais-tu le nombre de tes années ? » Tu as pu connaître la route suivie par les impies qui sont ténèbres, ou demeure des ténèbres, parce que ceux qui se sont attachés à Dieu ont d'abord suivi ces sentiers de l'impiété avant de recevoir la grâce divine, source de leur justification : mais as-tu pu savoir quel motif il y avait de t'appeler à la vie périssable de ce monde, alors que nos premiers parents entraient déjà dans ces sentiers par l'impiété de leur désobeissance, et que, de leurs mains et de leurs lèvres coupables, ils appelaient la mort qui nous a tous fait mourir en Adam ? Ce n'est donc point à partir de notre naissance, qu'il faut compter le nombre si restreint de nos années, mais à partir du jour où parut au monde le premier qui devait mourir. Ainsi par exemple, lorsque Abraham vint au monde, en lui naquirent tous les Hébreux. Le nombre de nos années est donc grand, si on part du jour où la mort commença dans les sentiers de l'impiété. Or, qui se souvient d'avoir été à ce moment? qui se rappelle d'avoir existé réellement dans le sang de ses aïeux ? Car nul ne se rappelle l'époque même de sa propre naissance; et cependant il est certain qu'alors il avait l'être, la vie et le sentiment. Mais toutes ces choses sont connues de la Sagesse éternelle, qui a tout créé, non-seulement ce qui vit dans le ciel, mais encore ce qui est sujet à la mort. Or le Christ est la Force de Dieu et la Sagesse de Dieu [1]; il connaît donc tous ces mystères. Il est né pour mourir, non parce qu'il y était condamné, mais, libre parmi les captifs de la mort, il en eut pitié et brisa leurs chaînes.

22. « As-tu pénétré dans les trésors de la nei« ge? » As-tu possédé la science de Celui qui connaissait les causes secrètes et cachées, mais nécessaires, des scandales dont le monde était menacé ? Il les appelle des trésors, parce qu'ils doivent éprouver le cœur des saints, exercer leur patience. « Malheur au monde, est-il dit, à « cause des scandales ! Il est nécessaire qu'il y ait « des scandales, mais malheur à l'homme par qui « ils arrivent [2] ! » Enflés d'orgueil, ils vont comme la neige se congeler dans les hauteurs, d'où ils retombent bientôt, et l'abondance de leurs iniquités refroidit la charité d'un grand nombre. Vous qui attendez le Seigneur avec un courage inébranlable [3], et dans la ferveur de l'esprit [4], persévérez jusqu'à la fin et vous serez sauvés [5]. « Où as-tu vu ceux de la grêle ? » La grêle, ce sont les pécheurs qui, non contents de languir loin de la ferveur, la poursuivent sans relâche et cherchent à l'anéantir.

[1] Ps. cxviii, 130. — [2] Ps. xxxiii, 6. — [3] Eccli. x, 14 — [4] Rom. i, 21. — [5] Eph. v, 8. — [6] Sap. viii, 1.

[1] I Cor. i, 24. — [2] Matt. xviii, 7. — [3] Ps. xxvi, 14. — [4] Rom. xii, 11. — [5] Matt. xxiv, 13.

23. « Qui te sont réservés pour le temps de tes « ennemis, pour les jours de guerre et de combat. » Comment ne pas voir quel est ici le rôle prophétique de Job ? Ce n'est point effectivement en vue de lui seul que tout cela est tenu en réserve pour le temps des ennemis, pour les jours de guerre et de combat, mais plutôt pour le peuple de Dieu. Le temps des ennemis est celui pendant lequel l'iniquité suit son cours : plus elle abonde, plus vivement doivent-être soutenus les combats et les luttes contre le demon, pour que la charité de ceux qui persévèrent ne se refroidisse pas.

24. « D'où vient le givre des frimas ? » Comment le connaître, si ce n'est en le considérant comme le commencement des douleurs ? Car le givre est une espèce de grêle extrêmement fine. « Par quelle voie le vent du midi se répand « sous le ciel ? » Quoique ce vent tienne nos corps appesantis, il n'est, je crois, aucun passage des Livres saints où il soit l'image du mal, comme jamais l'aquilon n'y est la figure du bien. La raison en est, que celui-là vient des régions où apparaît la lumière, celui-ci des pays dont elle est plus éloignée. « Il se répand sous le ciel; » image des secours que Dieu nous accorde contre toutes ces calamités, tant que nous vivons, non pas au ciel mais sous le ciel.

25. « Qui a tracé, aux pluies impétueuses, le « lit d'un fleuve, livré passage aux cris des tem« pêtes ? » Voyons ici avec quelle brieveté le Seigneur énumère en trois mots tout ce que doivent mépriser dans la tentation ceux qui bâtissent sur le roc, ce que doivent redouter, au contraire, ceux qui bâtissent sur le sable [1]. Il nomme la pluie, le lit du fleuve, la voix de la tempête ou le souffle du vent. Être tenté par la pluie, c'est s'exposer au péché, en comprenant mal ce qu'il y a de plus relevé dans les saintes Ecritures ; si par exemple à l'occasion de ce passage : « Celui à qui il est moins pardonné « aime moins [2], » quelqu'un s'avisait de dire : « Faisons le mal, afin qu'il en arrive du bien [3], et qu'il demeurât dans le péché afin de faire abonder la grâce [4]. Il y a une foule d'autres passages où les téméraires interprètent mal la role de Dieu, et se perdent en se promettant l'impunité, sous le prétexte que les Ecritures exaltent sans cesse la bonté divine. Être tenté par le fleuve, c'est suivre les auteurs de ces funestes interprétations. Il appelle fleuve le torrent formé des eaux de la pluie . « Qui a tracé, « dit-il, le lit d'un fleuve aux pluies impétueu« ses, » c'est-à-dire le lit où elles se rassemblent et s'écoulent ? Il y a donc des vases de colère préparés pour la perdition [1], qui entendent les Ecritures comme nous venons de le dire. Ils donnent libre cours aux flots de leurs pernicieux enseignements, que néanmoins les champs fertiles savent repousser; ils agitent renversent et entraînent tout ce qui est sans consistance avec d'autant plus d'impétuosité, qu'ils paraissent conduits par l'autorité de Dieu. Etre tenté par les vents, c'est prêter l'oreille à la voix des orgueilleux dont les discours vides de sens n'ont d'autre appui que leur faible raison. Lorsqu'un homme, en résistant aux préceptes divins, a préparé sa condamnation au jugement de Dieu, et bâti sur le sable, il ne pourra résister au souffle de ces vents, et sa chute livre passage aux voix de la tempête. Je crois que ces mots : « pluies « impétueuses, » désignent les passages difficiles à fixer, à comprendre.

26. « Afin qu'il pleuve où n'habite aucun « homme. » Sous-entendez ce qui précède. Par l'homme il faut entendre ici la Loi donnée aux Juifs ; et sur les Gentils serait tombée la pluie de l'Evangile. « Dans le désert entièrement inha« bité. » Chez les gentils, où nul ne possédait assez d'autorité pour faire connaître Dieu.

27. « Pour désaltérer les terres arides et dé« sertes, et y faire germer l'herbe de la prairie. » L'épouse abandonnée a plus d'enfants que celle qui a un époux [2]. Dans ces quatre phrases, il faut sous-entendre : « qui a préparé » etc.

28. « Qui est le père de la pluie ? » comme l'Epoux qui envoya ses fils féconder les campagnes par la prédication de l'Evangile. « Et qui « fait naître les glèbes de rosée ? » Ceux qui ont bien reçu cette prédication. On dit glèbes de rosée, comme on appelle vases de vin ceux qui sont destinés à recevoir le vin.

29. « De quel sein est sortie la glace ? » Faut-il prendre le mot glace en bonne part, à cause de sa solide consistance ? alors cette phrase : De « quel sein est sortie la glace? » serait comme cette autre : « qui est le père de la pluie ? » Le mot sein ne signifie-t-il pas ce qui est secret ? alors il serait dit que le glace est sortie de son sein, comme il est dit que Dieu les a livrés à un sens réprouvé [3]. Ou plutôt encore, la glace n'est-elle pas sortie du sein de celui qui répan-

[1] Matt. Ib. VII, 24, 27. — [2] Luc, VII, 42, 43. — [3] Rom. III, 8.— [4] Ib. V, 20.

[2] Rom. IX, 22. — [2] Is. LIV, 1. — [3] Rom. I, 28.

dant partout l'impiété qui déborde en lui, refroidit et endurcit les cœurs qui n'ont plus la ferveur de la charité ? Et qui l'a bien connu, si ce n'est Celui qui a dit aux adversaires obstinés de son Évangile : « Vous avez le démon pour père[1] ? »

30. « Et qui produit dans l'air la gelée ? Elle descend comme les eaux d'un fleuve. » Il faut prendre le mot gelée dans le dernier sens que nous avons donné à la glace. C'est avec raison qu'il est dit : « dans l'air, » car ces paroles s'appliquent aux coryphées de l'impiété, qui imitent les prédicateurs de la vérité et se transforment en ministres de la justice[2]. Voilà pourquoi il dit ensuite : « Qui descend comme les eaux d'un « fleuve. Ou qui a fait sécher le visage de l'impie ? » l'a couvert de confusion ; quel est-il, si ce n'est Celui qui a glorifié ceux qu'il a justifiés[3] ?

31. « Est-ce toi qui as su distinguer les liens « des Pléïades, ouvrir le cercle des étoiles de « l'Orion ;

32. « Faire lever Mazuroth au temps fixé, et « amener l'étoile du soir au lieu qui lui fut pré« paré ? » Pour comprendre ce passage, faut-il étudier, dans l'astronomie, les propriétés de toutes ces étoiles ? Je serais étonné que cela fût nécessaire : ce serait d'ailleurs un long travail, nous ne nous y arrêterons pas. Ne doit-on pas plutôt, sous le nom de quelques étoiles, comprendre tous les astres, en prenant la partie pour le tout ? Je suppose que Mazuroth est une étoile, car il n'y a point de mot en Grec qui lui corresponde ; on voit assez que c'est une expression hébraïque. Dans le passage suivant : « Je t'ai engendré avant « Lucifer[4], » la partie est également prise pour le tout. Lucifer n'a pas été la première de toutes les créatures, et *avant Lucifer* ne signifie pas avant toute créature. Mais Lucifer désigne ici tous les astres; c'est, je le répète, la partie pour le tout, et par tous les astres, il faut entendre tous les temps ; car c'est des astres qu'il est dit : « Ils « serviront de signes pour marquer les temps[5]. » Par conséquent le Seigneur est né avant tous les temps, et non dans le temps ; ainsi est-il coéternel au Père. Nommer seulement les Pléïades, l'Orion, Mazuroth et l'étoile du soir, c'est donc citer tous les astres par le nom de quelques-uns. Puisqu'ailleurs avec Lucifer on les désigne tous, à plus forte raison pouvons-nous le faire ici, où tant d'étoiles sont nommées. Mais pourquoi est-il dit des unes : « distinguer les liens, » des autres : « ouvrir, disperser ; » de celle-ci : « faire lever « au temps fixé ; » de celle-là : « amener au lieu « qui lui fut préparé ? » Ces expressions sont-elles exclusivement propres aux astres qu'elles distinguent ? Ne pourrait-on pas dire : As-tu, avant le cercle des Pléïades, distingué les liens des étoiles de l'Orion ? On peut quelquefois changer les mots de deux phrases ; par exemple dans ce passage des Psaumes : « Celui qui habite dans les cieux « se rira d'eux, le Seigneur les tournera en déri« sion, » la pensée resterait absolument la même si l'on disait : Celui qui habite dans les cieux les tournera en dérision, le Seigneur se rira d'eux ; car le Seigneur est le même que celui qui habite dans les cieux. Par une raison semblable le nom des Pléïades a ici la même signification que celui de l'Orion, parce que l'un et l'autre désignent tous les astres, et les étoiles que nous venons de nommer nous représentent dans les mêmes rapports les fidèles de l'Église dont la conversation est dans le ciel[1]. Leurs liens consistent à s'attacher les uns aux autres et à Dieu, pour ne point tomber. Or la charité ne tombe jamais[2]. Qui la connaîtrait, si elle n'avait été enseignée par Celui qui a dit : « Je vous donne un commandement nou« veau, c'est que vous vous aimiez les uns les « autres[3] ; » et encore : « Celui qui m'a aimé est « aimé de mon Père[4] ? » Le cercle qui les enferme est celui des divines Écritures, d'où ils ne sortent point. Qui a pu l'ouvrir si ce n'est celui qui fait tomber le voile quand on s'attache à lui ? Le temps arrivera d'ouvrir ces livres, c'est-à-dire de manifester la vérité, lorsque le Seigneur viendra éclairer les secrets des ténèbres, découvrir les pensées les plus intimes du cœur. Alors chacun recevra de Dieu la louange qui lui est due[5]. Lui seul accomplira ces mystères en son temps : lorsqu'il apparaîtra, lui qui est notre vie, nous apparaîtrons aussi avec lui dans la gloire[6]. Il les conduira au lieu qui leur fut préparé, quand il les mettra en possession de la demeure bâtie par leurs mérites. « Celui qui aura bâti sur ce fon« dement des œuvres qui subsistent, en aura la « récompense[7]. »

33. « Connais-tu les changements du ciel ? » Faut-il prendre ce passage en mauvaise part, et l'appliquer à ceux qui ont connu Dieu, et ne l'ont point glorifié comme Dieu ? Ils n'ont point voulu

[1] Jean. VIII, 44. — [2] II Cor. XI, 15. — [3] Rom. VIII. 30. — [4] Ps. CIX, 3 — [5] Gen. I, 4.

[1] Philip. III 20. — [2] I Cor. XIII 8. — [3] Jean. XIII, 34. — [4] Ib. XIV, 21. — [5] I Cor. IV, 5. — [6] Col. III, 4. — [7] I Cor. III, 14.

le faire habiter en eux; ils ont été changés, et se sont évanouis en la vanité de leurs pensées [1]. Lui donnerons-nous une signification meilleure? Car tous nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous changés. Il y en aura qui changeront, puisqu'il est dit : « Et nous changerons [2]. » Quand les justes changeront, ce sera le ciel qui subira un changement. Le ciel en effet est le trône de Dieu [3]; de plus la Sagesse est le Verbe de Dieu, et le Verbe était Dieu : or, le trône de la sagesse, c'est l'âme du juste. Peut-être vaut-il mieux adopter les deux explications, car il n'est point dit : le changement, mais les changements du ciel. « Ou ceux qui s'accomplissent de la même « manière sur la terre ? » De même que les changements du ciel font sentir leur influence sur tout ce qui est ici-bas; ainsi les justes, lorsqu'ils changent soit en mal, soit en bien, produisent sur les hommes charnels la même impression de bien ou de mal.

34. « Appelleras-tu la nuée ? » soit dans ta pensée, soit à haute voix, lui disant : « Suis-« moi [4]; » ou bien : « Saul, Saul, pourquoi me per-« sécuter [5]? — Et les grandes eaux saisies d'effroi « t'obéiront elles? » Les peuples puissants, quand ils entendront cette voix de Dieu : « Faites votre « salut avec crainte et tremblement ; car c'est « Dieu qui produit en nous la volonté et l'action « selon son bon plaisir [6]. »

35. « Donneras-tu aux fleuves leur impétuosité, « et ils iront ? » Des fleuves d'eau vive couleront de son sein [7]. Cette impétuosité, c'est la confiance avec laquelle ils ont affronté les persécuteurs. Ceux qui combattent avec ce courage enlèvent d'assaut le royaume des cieux [8]. « Et ils te diront: « Qu'y a-t-il? » Chercheront-ils à savoir comment exécuter tes ordres, comme Saul quand il disait: « Seigneur, que voulez-vous que je fasse [9]? » ou quelle récompense ils ont à espérer de toi, comme d'autres quand ils s'écriaient : « Nous « avons tout abandonné pour vous suivre, qu'y « aura-t-il pour nous [10]? »

36. « Qui a enseigné à la femme l'art de for-« mer les tissus, l'habileté à les enrichir des « couleurs les plus variées ? » Salomon parle aussi d'une femme qui sut tisser des vêtements à son mari [11]. Il faut appliquer ceci aux Eglises qui travaillent à la gloire de Dieu. Les faibles sont comme la trame d'une laine délicate : les frères affermis dans la grâce sont comme le fils de la chaîne destinée à resserrer le tissu. C'est là le travail le plus précieux des Eglises. Elles y mettent la variété des couleurs d'une riche broderie, sans que jamais cette variété détruise l'unité du travail. Les fidèles, malgré la variétés des dons faits à chacun, savent s'unir sans jamais exciter aucune envie : tous se supportent les uns les autres avec charité, et travaillent à conserver l'unité d'un même esprit dans le lien de la paix [1].

37. « Qui sera assez instruit pour compter les « nuages? » Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui [2], mais quel homme possède la même science ? « Qui fait descendre les voix du ciel sur la terre?» Les anges du ciel qui annoncent les divins oracles. Ils n'ont point été précipités comme le premier des rebelles, mais l'attrait de l'obéissance les a fait descendre jusqu'à nous, surtout aux jours du Sauveur : « Les anges le servaient, » dit l'Evangile [3].

38. « La cendre a été dispersée comme la « terre ; il l'a attachée comme la nourriture à la « pierre. » Partout au loin a été prêchée l'humilité : c'est pourquoi le Seigneur qui résiste aux superbes, et donne sa grâce aux humbles [4], en se faisant homme, s'est étroitement attaché les hommes par le lien de la charité ; est devenu médiateur entre Dieu et les hommes [5], s'est donné à eux pour nourriture dans le Sacrement de son corps et de son sang, et a choisi comme pierre de l'édifice ce qui est insensé dans le monde, pour confondre les sages [6]. Comme Verbe de Dieu, demeurant en Dieu, il est la nourriture des Anges; mais pour être la nourriture des pierres, le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous [7]. Il s'unira donc étroitement avec les hommes, quand la pénitence les y aura préparés, comme si la cendre était répandue pour lui tracer la route. Et quand il s'écriait : « Faites « donc de dignes fruits de pénitence, et ne dites « pas : Nous avons pour père Abraham ; « car Dieu est assez puissant pour faire sortir, de « ces pierres, des enfants d'Abraham [8], » il montrait avec quelles pierres il voulait s'unir comme nourriture. Mais si l'humilité du repentir n'y prépare point, jamais cette union ne pourra s'accomplir, car il regarde de loin ceux qui s'élèvent [9].

[1] Rom. I, 21. — [2] I Cor. xv, 51, 52. — [3] Matt. v, 34. — [4] Jean, xxi, 19. — [5] Act. ix, 4. — [6] Philip. ii, 12, 13. — [7] Jean, vii, 38. — [8] Matt. xi, 12. — [9] Act. ix, 6. — [10] Matt. xix, 27. — [11] Prov.

[1] Eph. iv, 2, 3. — [2] II Tim. ii, 19. — [3] Matt. iv, 11. — [4] I Pierre, v, 5. — [5] I Tim. ii, 5. — [6] I Cor. i, 27. — [7] Jean, i, 14. — [8] Matt. iii, 8, 9. — [9] Ps. cxxxvii, 6.

39. « Trouveras-tu au lion sa pâture, apaise-« ras-tu la faim du dragon ? » Ceci s'applique au démon. « Tu fouleras aux pieds le lion et le dra-« gon [1], » à cause de ses perfidies et de sa rage. Tous ses anges sont donc comparés au lion et au dragon. Celui-là trouve leur pâture et apaise leur faim, qui livre à leur puissance tous les hommes convaincus d'impiété. Ceux-ci voudraient sans doute qu'on ignorât leur vie impie; mais en paraissant devant Dieu, ils ne peuvent plus échapper au pouvoir du démon et de ses anges, dont ils ont suivi les pernicieux conseils.

40. « Ils tremblent dans leurs cavernes, » pendant qu'ils préparent secrètement leurs embûches : s'ils ne tremblaient pas, qui pourrait leur résister ? Ils redoutent la puissance de Celui à qui ils disaient : « Pourquoi êtes-vous « venu nous perdre avant le temps » ? Et s'il est vrai que jamais, sans sa permissoin, ils ne fussent entrés dans le corps des pourceaux [2], il est également certain que sans cette permission, ils ne pourraient nous faire aucun mal. Celui qui dispose de tout dans sa justice leur a donné ce pouvoir, pour nous éprouver, pour se venger, nous faire expier nos fautes, ou nous en faire subir le châtiment éternel. « Ils guettent leur proie, ca-« chés au fond des forêts. » Jamais en eux l'amour du mal n'est en repos, même lorsque Dieu arrête leur malice. Les occasions charnelles sont comme la forêt ténébreuse où sont tendus leurs pièges ; ils épient ceux qui se laissent prendre à la loi de Dieu, ceux qui ne peuvent nier leurs péchés, et il les réclament comme leur pâture.

41. « Qui a préparé au corbeau sa nourriture, « pendant que ses petits errent çà et là, et que cher-« chant à manger ils crient vers le Seigneur ? » C'est exactement la pensée contenue dans ces paroles d'un Psaume : « Les petits du corbeau « poussent des cris vers lui [3]. » Ce passage ne peut être pris en mauvaise part, puisqu'ils invoquent le Seigneur. Ils sont noirs, représentent les pécheurs qui ne sont pas blanchis encore par la rémission des péchés; petits, parce qu'ils sont humbles; errants çà et là, ils ne connaissent pas encore la vérité qu'ils cherchent avec piété puisqu'ils crient vers le Seigneur. La nourriture peut être prépa rée au corbeau lui-même, car la prescience divine peut découvir la conversion future de celui qui ne s'humilie pas encore; mais ce sont les petits, c'est-à-dire les humbles, qui crient vers le Seigneur.

Chapitre XXXIX. — *Interrogations du Seigneur à Job sur la nature et les propriétés de certains animaux.* — 1 « Sais-tu quand enfantent sur les « rochers les chèvres sauvages, *Tragelaphi* ? » Ce mot vient de τράγος, bouc, et de ἔλαφος, cerf. Le *tragélaphe* est donc un animal qui tient du bouc et du cerf : il figure l'âme qui obéit à la loi de Dieu dans son cœur, mais qui sous l'impression des passions dont le bouc est l'image, sent encore dans ses membres une autre loi qui s'élève contre la loi de son esprit et qui la tient captive sous la loi du péché [1]. Il enfante sur les rochers au temps marqué, s'il appuie ses actes de vertu sur les saintes Ecritures. C'est ainsi que vivent tranquilles au sein de l'espérance ceux dont la chair lutte contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, jusqu'à ce qu'enfin, avec la rapidité du cerf, ils échappent aux ruses du serpent, vivent de l'esprit et obéissent à ses lois [2]. Désormais le péché, dont le bouc est la figure, ne règne plus dans leur corps mortel, parce qu'ils n'en suivent plus les désirs déréglés [3]. « As-tu « observé l'enfantement des biches ? » Ce sont les sociétés des hommes vraiment spirituels, qui nous proposent avec un soin tout maternel l'imitation de leurs vertus. Ils n'ont point à craindre les captieuses doctrines du serpent, parce qu'ils s'appuient pour s'en défendre, sur Dieu et non sur eux-mêmes.

2. « As-tu compté les mois qu'elles portent « leur fruit ? » Si les Eglises enfantent à la grâce, c'est par l'Evangile, que prêcha le Seigneur pendant les mois destinés à sa mission de docteur, depuis son baptême jusqu'à sa Passion et son Ascension. « As-tu fait cesser leurs dou-« leurs ?» C'était dans la douleur qu'on s'écriait : « Mes bien-aimés, que j'enfante de nouveau « jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous [4]. » Ces douleurs sont apaisées après l'enfantement, c'est-à-dire quand ceux qui font ainsi gémir ont reçu la vérité en suivant l'impulsion donnée à leur conscience par la parole de Dieu.

3. « As-tu nourri leurs jeunes faons sans leur « inspirer de crainte ? » nourri du lait des sacréments, les disciples exempts de l'esprit de frayeur? Car ils n'ont point reçu l'esprit de servitude pour se conduire par la crainte [5]. « As-tu séparé « d'elles leurs petits ? » pour les abandonner en liberté dans les gras pâturages de la vie spirituelle.

[1] Ps. xc, 13. — [2] Marc, i, 24; v, 11-13. — [3] Ps. cxlvi, 9.

[1] Rom. vii, 22, 23. — [2] Gal. v, 17, 18. — [3] Rom. vi, 12. — [4] Gal. iv, 19. — [5] Rom. viii, 15.

4. « Leurs petits se sont échappés. » Ils ont brisé les liens de la concupiscence. « Ils grandiront en se nourrissant de froment ; » en recevant les leçons d'une sagesse plus parfaite, après le lait des premiers enseignements. « Ils s'en « iront et ne reviendront plus vers elles. » Ils sortiront des limites étroites de l'enseignement donné par les hommes à ceux qui debutent. Ils ne reviendront plus vers leurs mères, parce qu'ils n'auront plus besoin du lait de la doctrine des enseignements de leurs maitres. Evidemment ces trois phrases ne doivent pas être sous forme d'interrogation.

5. « Quel est celui qui a donné à l'âne sauvage « sa liberté ?» Je m'étonnerais que l'âne sauvage ne figurât point ici le petit nombre de ceux qui s'affranchissent du soin de toute affaire pour servir Dieu. « Qui a brisé ses entraves ? » les liens des affections charnelles et vulgaires.

6. « Je lui ai donné pour demeure le désert, « et pour retraite les plaines arides. » C'est pour quoi il s'écrie : « Mon âme a soif de vous [1]. »

7. « Il dédaigne le tumulte de la ville,» que l'Ecriture appelle Babylone, et qui marche par la voie large de la perdition [2]. « Et n'entend « point les cris de l'exacteur. » Il ne doit rien à personne.

8. « Il contemple les montagnes où sont ses « pâturages : » les beautés de la Révélation. « Et « recherche les collines verdoyantes : » tout ce qui dure éternellement.

9. « Est-ce-toi que la licorne veut servir ? » celui qui s'enorgueillit ici-bas de son rang élevé? Le Christ a su soumettre de tels hommes à sa puissance, il les a établis ministres de son Eglise. Le mot grec employé, μονόκερως, signifie bien « Qui n'a qu'une corne; » il désigne les orgueilleux. « Viendra-t-il reposer dans son étable? » Comme on se repose sur l'humilité de Celui qui fut en naissant déposé dans une étable [3]. On y est heureux du pardon de ses péchés, on y oublie les inquiétudes d'une conscience en désordre.

10. « Attachera-t-il son joug par des cour- « roies ? » Le joug doux à porter est attaché par des courroies, c'est-à-dire, il est annoncé par ceux qui domptent et mortifient la chair. C'est pourquoi Jean portait une ceinture de cuir [4], et non le fouet sanglant dont se frappent les pécheurs. « Et tracera-t-il les sillons dans ton « champ ? » Il ouvrira le cœur du peuple docile pour le mettre en possession du royaume de Dieu.

11. « Est-ce toi qui as mis ta confiance en lui, « parce que sa force a été changée ?» Parce qu'il ne recherche pas dans l'Eglise ce qu'il avait recherché dans le monde, les vains honneurs et les louanges des hommes. « Lui confieras-tu tes « travaux ? » Comme les lui confie celui dont l'Apôtre se dit l'ambassadeur, quand il exhorte au nom du Christ à se reconcilier avec Dieu [1].

12. « Crois-tu qu'il te rendra tes semailles ? » Il ne réclame rien au profit de sa puissance. Le mot *semailles* signifie ici l'action d'ensemencer. « Et qu'il les apportera dans ton aire ? » Il sera au nombre de ceux que le Seigneur chargea de prier le maître des récoltes pour envoyer des ouvriers à sa moisson [2]. Il ne voudra point construire d'aire pour lui comme le chef des hérésies et des schimes, et tous ceux qui ne recherchent point la gloire de Dieu, mais leur propre gloire. Il serait bien difficile de conduire ainsi le rhinocéros; mais cette merveille s'accomplit dans le cœur des hommes par l'auteur de toutes les merveilles [3], par celui qui détruit tout raisonnement humain, toute hauteur élevée contre la science de Dieu, par celui qui réduit tous les esprits sous le joug de son obéissance [4].

13. « Le plumage de l'autruche se mêle aux ai- « les du héron et de l'épervier. » L'autruche, qui ne peut voler, est la figure des esprits lents. Ceux-ci néanmoins ont reçu assez de grâces de Celui qui a choisi les insensés de ce monde [5], afin qu'ils puissent marcher avec une vitesse égale à celle des plus belles intelligences, figurées par les deux autres espèces d'oiseaux. Tel est le sens de ce passage.

14. « Elle abandonne ses œufs sur la terre. » Il commence par l'autruche, ou plutôt il parle de celui dont cet oiseau est la figure. Il ne pourrait avec ses lourdes ailes imiter le vol rapide des plus agiles, s'il ne laissait sur terre les premières espérances figurées par les œufs. « Ils « s'échauffent dans la poussière. » Quoiqu'il méprise désormais ce qu'autrefois il recherchait dans le monde, ce qu'il dédaigne prospère souvent à la faveur des amis du monde, comparés ici à la poussière.

15. « Elle oublie que le passant les dispersera ; « que l'animal les foulera aux pieds. » Si l'envie de ses riveaux, ou la malice du siècle vient troubler et confondre ses espérances qui sont pour

[1] Ps. LXII, 2. — [2] Matt. VII, 13. — [3] Luc, II, 7. — [4] Matt. III, 4.

[1] II Cor, V, 20. — [2] Luc, X, 2. — [3] Ps. LXXI, 18. — [4] II Cor. X, 4, 5. — [5] I Cor. I, 27.

lui comme les œufs laissés à terre, il n'en a aucun souci, et reste insensible à la perte de ce qu'il a oublié.

16. « Elle se montre dure envers ses petits, « comme s'ils n'étaient pas les siens. » Si, au lieu de ces espérances, désignées par les œufs, il possède la réalité figurée par les petits éclos ; c'est-à-dire si la prospérité temporelle lui arrive, il méprise courageusement et repousse cette prétendue félicité, ne voulant pour lui que la véritable. « Et rend son travail inutile, sans aucu« ne inquiétude. » Ceci a lieu avant sa conversion : alors il travaille avec l'espérance du siècle, sans rien recueillir, et ce qui est plus insensé encore, sans rien craindre, en se promettant l'incertain.

17. « Parce que Dieu lui a refusé la sagesse « et ne lui a pas donné l'intelligence. » Quoi de plus insensé que de mettre sa confiance dans la vanité et de travailler à acquérir des biens périssables, sans craindre de les perdre ? Tel est cependant le vice de beaucoup d'hommes habitués aux faveurs de la fortune, surtout si cette prospérité remonte à plusieurs générations : il leur paraît impossible d'arriver subitement à la misère. Ils occupent un rang distingué dans le monde; mais comme ils ne peuvent aller sur les ailes de leurs vertus converser dans le ciel, on ne saurait même les comparer qu'à l'autruche ; mais notez ce qui suit :

18. « Au temps marqué, elle s'élèvera dans les « airs, et se rira du cheval et de son cavalier. » Quand viendra la plénitude des temps [1], où il sera ordonné aux riches de n'être point orgueilleux, de ne point mettre leur confiance en des richesses incertaines, mais dans le Dieu vivant [2], ils élèveront leur cœur au Seigneur, dédaigneront les tyrans superbes que Dieu aura précipités dans la mer. Alors les plumes de l'autruche se mêleront, en s'élevant vers le ciel, à celles des oiseaux plus agiles, et tout ce qui est dit de cet animal aura son accomplissement.

19. « As-tu donné la force au cheval ? » On dirait ici le portrait du martyr, intrépide et ardent témoin de la foi qui nous sauve : sa force pourtant ne vient point de lui, c'est le Seigneur qui l'en a revêtu. « Lui as-tu appris à pousser ses « hennissements ? » Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de vous défendre au jour mauvais [3].

[1] Gal. vi, 4. — [2] I Tim. iv, 17. — [3] Eph. vi, 11.

20. « L'audace est la gloire de son poitrail. » L'audace qui faisait parler et agir Isaïe [1]. Notre gloire, c'est notre conscience [2], quand elle trouve bonnes nos actions, afin que chacun ait de quoi se glorifier en lui-même et non dans un autre [3].

21. « Il s'avance avec orgueil dans la plaine. » Il marche au flambeau de la liberté, tressaillant de joie, parce que les voies larges de la charité lui ont rendu le bien facile à accomplir. « Il « marche plein de courage au combat. » Contre les épreuves de l'adversité,

22. « Il affronte les traits de l'ennemi. » Parmi ses armes est le bouclier de la foi, où viennent s'éteindre tous les traits enflammés de l'ennemi [4]. « Et n'évite point le glaive. » Ou la mort visible elle-même, ou bien ces hommes opiniâtres à repousser la vérité, ardents à la persécuter. Il ne s'en détourne point, parce qu'il lui est ordonné de les aimer.

23. « Sur lui l'arc et l'épée sont dans la joie. » Sa profession de foi annonce les châtiments encore invisibles dont Dieu menace de loin le pécheur; elle rend témoignage à la parole qui de près renverse toutes les erreurs. Il y a donc ici deux idées bien distinctes : la menace qui découvre dans l'avenir les châtiments du pécheur, c'est le trait que l'arc lance au loin ; la parole qui dompte les passions du moment, c'est le glaive avec lequel on repousse de la main. « Effrayés « à l'aspect de la lance et du javelot. » Comment se fait-il qu'effrayés par la lance et le javelot, l'arc et le glaive soient dans la joie? N'est-ce point parce que, s'il ne tremble, s'il ne redoute la mort éternelle dont frappe la justice divine, le martyr ne pourra affronter celle dont il est menacé par le tyran, ni confesser hardiment sa foi, ni prêcher avec confiance les vérités auxquelles ne pourront résister les ennemis? C'est ainsi que la parole de Dieu en lui se réjouit; il la publie en toute liberté, et pour annoncer aux impies la triste fin dont ils sont menacés, et pour condamner leurs iniquités présentes. Si les joies de l'espérance ne s'unissaient point en nous aux craintes de la damnation, elles dégénèreraient bientôt en une coupable sécurité, en une présomption téméraire, et il ne nous serait point dit par le Psalmiste : « Réjouissez-vous en lui avec trem« blement [5]. » Il s'indigne contre lui-même; il veut détruire les ardeurs de la concupiscence, et

[1] Is. lxv, 1. Rom. x, 20. — [2] II Cor. i, 12. — [3] Gal. vi, 4. — [4] Eph. vi, 16. — [5] Ps. ii, 11.

les craintes de la chair, qui nous font repousser les souffrances et les combats. C'est probablement en ce sens qu'il est dit : « Entrez en colère « et ne péchez point [1]. » C'est avec une salutaire indignation, qu'il doit se condamner lui-même et se dire : « Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, « et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, « car je veux le louer encore ; » puis qu'il faut confesser de bouche pour obtenir le salut [2]. Puis le Psalmiste ajoute : « C'est mon Sauveur, « c'est mon Dieu [3]. — Il reste immobile en enten« dant le signal de la trompette. » Avant que la tentation n'arrive, même lorsqu'il s'est affermi contre les défaillances de la nature, il attend, car il ne faut pas s'engager facilement, à moins que le jour de l'épreuve ne l'ait dit.

25. « Mais lorsque la trompette a sonné la « charge, il dit : Allons. » Lorsque le temps de la tentation arrivera, il sera content de lui-même, s'il se glorifie au sein de la tribulation, parce que la tribulation produit la patience, la patience, la pureté et l'espérance [4]. Désormais il ne dira plus à son âme, en repoussant le mal : « Pourquoi me troubles-tu? » Mais heureux de sa victoire. il s'écriera : « O mon « âme, loue le Seigneur [5]. — De loin il flaire le « combat. » Il n'a pas en vue les persécuteurs qu'il a sous les yeux ; mais il flaire de loin ceux que son œil ne pourrait découvrir ; car il le sait, « Nous n'avons point à lutter contre la chair et le « sang, mais contre les principautés et les puis« sances, contre les dominateurs de ce monde de « ténèbres, contre les esprits de malice répandus « dans l'air [6]. » Voilà le sens donné à ces mots : « De loin. » Il est dit : « Il flaire, » expression bien choisie, à cause du prince de la puissance répandue dans l'air. L'odorat perçoit toutes les odeurs bonnes ou mauvaises. Il flaire donc le combat, celui qui s'aperçoit que le prince des puisssances de l'air agit sur les fils de la défiance [7]. S'ils le poursuivent de leur haine ou veulent le faire tomber dans leurs pièges, il attend ces esprits méchants, les combat avec les armes spirituelles, et non avec les armes qui protégent le corps, car il ne lutte pas contre la chair et le sang, c'est-à-dire contre les hommes méchants et corrompus que son œil peut apercevoir. « Le « tonnerre et les clameurs des chefs. » Il faut sous-entendre : « il flaire. » Le tonnerre, je pense, est ici nommé, à cause de l'air où sont répandus les esprits méchants. Ces esprits ne sont point appelés les maîtres du monde, comme s'ils gouvernaient le ciel et la terre ; mais dans le sens indiqué par l'Apôtre. Afin qu'on n'entende point ainsi sa pensée, il explique aussitôt en quoi ils sont les maîtres du monde : « De ce monde de « ténèbres, » c'est-à-dire des impies. A ceux d'entre eux qui s'étaient convertis au Seigneur il écrivait : « Vous étiez autrefois ténèbres, vous êtes « maintenant lumière dans le Seigneur [1]. » Il dépend donc de chacun de nous d'être ou ténèbres ou lumière : toutefois l'homme est ténèbres par lui-même, par les péchés qu'il commet ; tandis qu'ils est lumière, non en lui-même mais dans le Seigneur, qui a répandu en lui une si vive lumière, que ses ténèbres. dit Isaïe, sont comme l'éclat du midi [2]. Le Psalmiste dit aussi : « Vous « éclairerez mes ténèbres, [3]. » Ceux donc que l'Apôtre appelle les maîtres du monde, *rectores*, sont en ce passage appelés les chefs, *duces*. C'est sous leur conduite que les ténèbres, c'est-à-dire les impies, persécutent les justes, ceux qui souffrent persécution pour la justice, non ceux qui recueillent dans la souffrance les fruits de leur impiété ou de leur malice. Le martyr flaire les cris de ces chefs, non pas comme s'ils retentissaient à ses oreilles ; c'est la foi qui les fait vibrer au fond de son cœur, et lui révèle toutes les manœuvres secrètes du démon et de ses anges contre les serviteurs de Dieu. D'où cette parole de l'Apôtre : « Nous n'ignorons pas sa malice [4]. » Mais à ces cris des chefs sont toujours fermées les oreilles des infidèles.

26. « Est-ce ta sagesse qui a donné à l'épervier « son plumage? » comme la sagesse de Dieu, qui est le Christ, forme peu à peu en nous l'homme nouveau qui doit avoir sa conversation dans les cieux ? « Il reste immobile, les ailes éten« dues, et les yeux fixés vers le midi. » La charité dégagée de tout bien charnel, s'attache à son double objet : il demeure inébranlable dans la foi, et loin de se confier en lui-même, il met en Dieu toutes ses espérances, rapportant tout à Celui dont l'amour embrase son cœur ; afin de conserver en lui tout son courage [5], il s'écrie : « Ne « seras-tu pas soumise au Seigneur, ô mon âme ? « Il est mon refuge, oui, le Seigneur est mon re« fuge et mon appui : je ne serai point ébran« lé [6]. »

27. « Est-ce à ton commandement que l'aigle

[1] Ps. IV, 5. — [2] Rom. X, 10. — [3] Ps. XLI, 6, 7. — [4] Rom. V, 3, 4. — [5] Ps. CLV, 2. — [6] Eph. VI, 12. — [7] Ib. II, 2.

[1] Ephés. V, 8. — [2] Is. LVIII. 10. — [3] Ps. XVII, 29. — [4] II Cor. II, 11. — [5] Ps. LVIII, 10. — [6] Ib. LXI, 2, 3.

« s'élèvera dans les nuées? » Comme le lui a commandé Celui qui a dit : « Et quand j'aurai « été élevé de terre, j'attirerai tout à moi [1]. » Il allait mourir pour nous, et après sa résurrection monter au ciel : « Partout où sera le corps, « dit-il, là se rassembleront les aigles [2]. » Car il a rassasié de biens surnaturels celui dont la jeunesse se renouvellera comme celle de l'aigle [3]. L'élévation de l'aigle peut se rapporter aussi à ce passage de saint Paul : « Si nous sommes « emportés comme hors de nous-même, c'est pour « Dieu ; » comme le passage suivant relatif au vautour se rapporte à cet autre du même l'Apôtre : « Si nous sommes plus retenus, c'est pour « vous [4]. » Le voici : « Et que le vautour atten- « dra près de son nid perché sur les rochers? » Il n'exprime plus l'état d'une âme qui s'élève dans les contemplations d'un saint ravissement, mais le dévouement de celle qui, en des voies moins élevées, s'occupe avec patience du salut des hommes et qui veut que les impies morts à la grâce soient justifiés par la parole, comme dévorés par elle, pour entrer dans le corps de l'Eglise. On sait que le vautour se nourrit de cadavres. C'est pourquoi il est près de son nid où il dépose ses œufs, figure des œuvres qu'il faut accomplir en cette vie. Il est « sur le rocher ; » car après avoir dit : « Si nous sommes plus retenus, « c'est pour vous, » l'Apôtre ajoute immédiatement : « Car la charité du Christ nous presse [5]. » « Or, la pierre était le Christ [6]. — Il attendra im- « mobile. » C'est bien la même pensée que dans ce passage : « Je me sens pressé des deux côtés : « je voudrais mourir et être avec Jésus-Christ, ce « qui est sans contredit le meilleur, » et se rapporte à l'élévation de l'aigle. D'un autre côté, comme le vautour attendant près de son nid : « Je veux vivre encore, ce qui est nécessaire pour « vous [7]. » Or, comme la pierre désigne encore l'Eglise tout entière, la pointe du rocher, c'est le chef de l'Eglise. Voilà pourquoi Simon fut appelé Pierre par Notre-Seigneur [8]. Les expressions qui suivent expriment cette pensée :

28. « Dans les cavités, sur la pointe des ro- « chers. » La pointe désigne notre chef, le creux du rocher signifie la vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ [9]. « Et là il cherche sa proie, » selon ce qui fut dit à Pierre : « Tue et mange [10]; » afin d'incorporer à l'Eglise ceux d'entre les Gentils qui devaient croire.

[1] Jean, XII, 32. — [2] Matt. XXIV, 28. — [3] Ps. CII, 5. — [4] II Cor. V, 13. — [5] Ib. V, 13, 14. — [6] I Cor. X, 14. — [7] Philip. I, 23, 24. — [8] Marc, III, 16. — [9] Colos. III, 3. — [10] Act. XI, 7.

29. « Son regard plonge dans le lointain ;

30. « Et ses petits roulent dans le sang. » L'espérance d'une vie immortelle dans le séjour de l'éternité dirige au loin son intention, quoique ses actes extérieurs semblent se traîner dans les défaillances de la nature : le doute vient quelquefois l'agiter ; l'ignorance, inhérente à l'esprit humain, l'empêche de voir le mérite réel que Dieu attache à son dévouement et à son zèle ; mais comme son regard découvre dans le lointain le salut éternel, il sait toujours agir avec une charité entièrement désintéressée. Et s'il a donné ses soins, distribué ses trésors à des hommes qui, en renonçant au démon, sont complètement morts au monde, il s'empresse autour d'eux par le ministère de la parole et multipliant ses discours, il unit au corps de l'Eglise ces hommes si bien disposés. Aussi est-il dit encore : « Ils « apparaissent soudain, là où gisent les cada- « vres. »

31. « Alors le Seigneur répondit, et dit. » Si le Seigneur semble se répéter en parlant, c'est que Job, saisi de crainte à ces discours, est resté muet, et n'a osé rien répondre. Dans les deux versets qui suivent, Dieu l'engage à parler.

32. « Celui qui discute avec le Très-Haut sera- « t-il en repos? » C'est-à-dire : Pourquoi gardes-tu le silence en discutant avec le Tout-Puissant ? « Celui qui osait reprendre Dieu lui ré- « pondra-t-il ainsi ? » C'est bien une interrogation, et voici le sens : Reprend-il Dieu, celui qui en discutant sait lui répondre ? On peut discuter avec le Tout-Puissant, en lui adressant ses questions, sans l'attaquer ni le réfuter. Ce n'est point parce qu'il est Tout-Puissant qu'il faut éviter toute discussion avec lui. On ne l'accusse pas non plus, si dans cette discussion on l'interroge comme la vérité même. Quant à ces paroles : « Celui qui discute avec le Seigneur sera-t-il en « repos ? » en voici donc le sens : puisque celui qui discute avec le Seigneur n'est pas en repos, il ne faut pas entrer en discussion avec lui pour se mettre en repos ensuite. Ordinairement celui qui discute propose quelques objections : or, celui qui en fait à Dieu ne peut être en repos, il ne peut trouver aucun repos, qu'en conformant ses pensées à la volonté de Dieu, sans rien contredire. Car « celui qui reprend Dieu lui ré- « pondra ainsi : » c'est-à-dire, s'il répond en discutant avec lui, c'est pour le reprendre, et il ne peut être en repos. D'où cette parole : « O

« homme, qui es-tu, pour contester avec Dieu [1] ? » Toutefois Job avait-il agi ainsi ? Dieu ne l'avait point considéré comme un contradicteur, ainsi que l'avaient fait ses amis sans le comprendre, et il lui rend ce témoignage au commencement et à la fin du livre. Si donc il lui a adressé ces paroles, n'est ce point à cause du rôle tout spécial qu'il joue ici ? Il est la figure du corps de Jésus-Christ, de son Église, dont un grand nombre de membres sont faibles, et quoiqu'ils ne désespèrent point, ils sont sans cesse exposés à tomber. A peine osent-ils avancer : leurs pas sont peu multipliés, et la tranquillité du pécheur excite leur envie. Ils disent : « Dieu les voit-il ? « le Très-Haut en a-t-il connaissance ? Voilà que « ces impies, ces heureux du siècle accroissent « leurs richesses. C'est donc en vain que j'ai purifié mon cœur, et lavé mes mains dans l'in« nocence : j'ai été flagellé durant tout le jour et « condamné dès le matin [2]. » De là cette réponse de Job dans les deux versets suivants.

33. « Job alors répondit :

34. « Pourquoi donc être jugé, après avoir en« tendu ces avertissements et ces reproches du « Seigneur, puisque je ne suis rien ? » C'est-à-dire, pourquoi demanderais-je à être jugé, puisque le Seigneur m'arrête et me condamne, si je veux le contredire ? « Après avoir entendu « ces reproches. » C'est-à-dire, j'ai compris combien il a été envers moi juste et miséricordieux, puisque par moi-même je ne suis que néant. « Que lui répondrai je ? » Que pourrai-je opposer à la vérité ? « Je porterai ma main à « ma bouche ; » je saurai me contenir et m'empêcher de parler.

35. « Je n'ai parlé qu'une seule fois ; je n'a« jouterai plus rien. » S'il n'y a pas un sens caché dans cette phrase, comment Job peut-il dire qu'il n'a parlé qu'une seule fois, puisque tant de fois il a pris la parole ? Comment dit-il qu'il ne la reprendra plus, puisqu'il va encore parler? La parole doit ici s'entendre de la disposition de l'âme qui, recherchant les objets extérieurs, abandonne son Dieu et ose lui résister. Et quand elle s'y précipite avec plus d'ardeur, l'Écriture appelle son action un cri. Ainsi le Seigneur dit que le cri de Sodome est monté vers lui [1]. A cette parole, à ce cri est opposé le saint et pieux silence dont il est dit : Il sera dans le silence, exempt de toute crainte, loin de tout péché. Job a donc raison de dire qu'il n'a parlé qu'une seule fois, toujours le même langage dans toute sa vie de vieil homme, alors qu'il n'était qu'un souffle qui va et ne revient plus [2]. Maintenant qu'il met la main à la bouche pour ne plus parler, il promet de ne rien ajouter à ce langage d'autrefois, pour ne plus se séparer de Dieu. Ainsi-soit-il.

[1] Rom. IX, 20. — [2] Ps. LXXII, 2-14.

[1] Gen. XVIII, 20. — [2] Ps. LXXVII, 39.

Cette traduction est due à M. l'abbé JOYEUX.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE QUATRIÈME VOLUME.

COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE

DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ HUSSENOT.

LIVRE II.

CONNAISSANCE DES SIGNES.

LIVRE III.

OBSCURITÉS DE L'ÉCRITURE.

LIVRE IV.

DE L'ORATEUR CHRÉTIEN.

DE LA GENÈSE CONTRE LES MANICHÉENS.

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ TASSIN.

LIVRE PREMIER.

DE LA CRÉATION.

LIVRE SECOND.

DU PARADIS TERRESTRE.

DE LA GENÈSE AU SENS LITTÉRAL.

OUVRAGE INACHEVÉ.

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ TASSIN.

DE LA GENÈSE AU SENS LITTÉRAL.

TRADUCTION DE M. CITOLEUX.

LIVRE PREMIER.

CRÉATION PRIMITIVE.

LIVRE II.

CRÉATION DU FIRMAMENT.

LIVRE III.

LES ÊTRES VIVANTS.

LIVRE IV.

LES JOURS DE LA CRÉATION.

LIVRE V.

TOUT CRÉÉ EN MÊME TEMPS.

LIVRE VI.

LE CORPS HUMAIN

LIVRE VII.

L'AME HUMAINE.

LIVRE VIII.

LE PARADIS TERRESTRE.

LIVRE IX.

CRÉATION DE LA FEMME.

LIVRE X.

L'ORIGINE DES AMES.

LIVRE XI.

CHUTE ET CHATIMENT D'ADAM.

LIVRE XII.

LE PARADIS ET LE TROISIÈME CIEL.

LOCUTIONS EMPLOYÉES DANS L'HEPTATEUQUE.

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ LECLERC.

QUESTIONS SUR L'HEPTATEUQUE.

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ POGNON.

LIVRE PREMIER.

QUESTIONS SUR LA GENÈSE.

LIVRE II.

QUESTIONS SUR L'EXODE.

LIVRE III.

QUESTIONS SUR LE LÉVITIQUE.

LIVRE IV.

QUESTIONS SUR LES NOMBRES.

LIVRE V.

QUESTIONS SUR LE DEUTÉRONOME.

LIVRE VI.

QUESTIONS SUR JOSUÉ.

LIVRE VII.

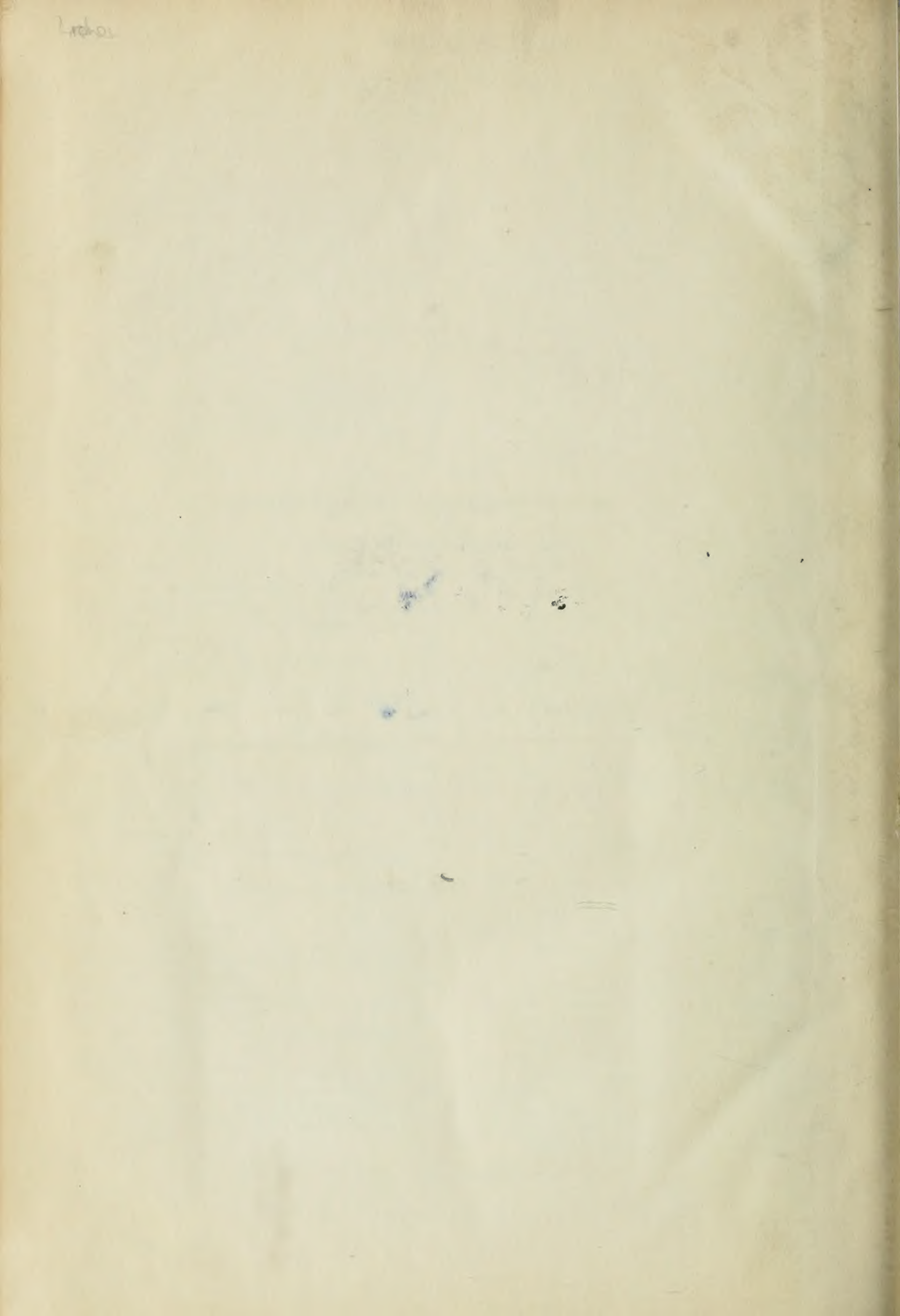
QUESTIONS SUR LES JUGES.

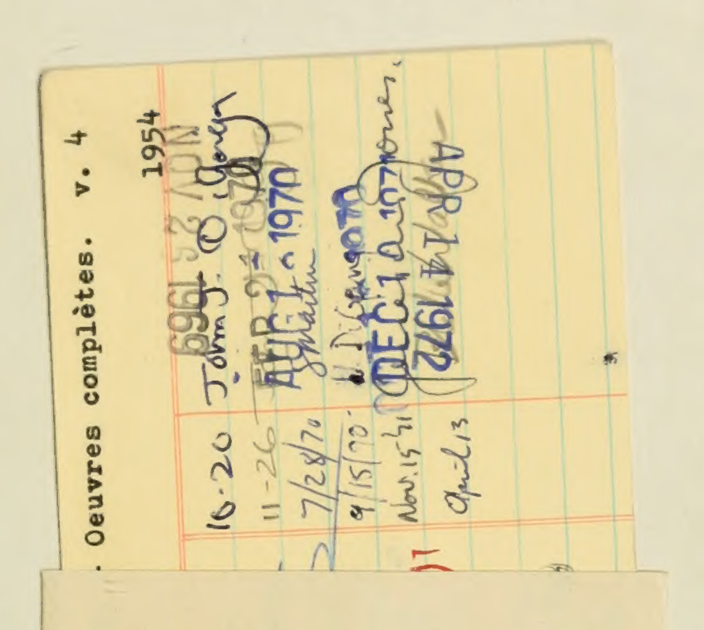
ANNOTATIONS SUR LE LIVRE DE JOB.

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ JOYEUX.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

TYPOGRAPHIE DE VICTOR BERTUOT, MONTAUBAN, PLACE IMPÉRIALE, 9




Oeuvres complètes. v. 4
1954